

SAINT THOMAS D'AQUIN
Docteur de l'Eglise
COMMENTAIRE DES SENTENCES DE PIERRE LOMBARD
Scriptum super Sententiis
(1254-1256)

© Copyright, Traduction et notes par Raymond BERTON, 2004, 2005, 2006, 2007, 2008
 Edition numérique <http://docteurangelique.free.fr> 13 décembre 2008
 Les œuvres complètes de saint Thomas d'Aquin

LIVRE 1

Prologue général, la théologie, Le Dieu unique

Il s'agit de la toute première œuvre de saint Thomas, la première de ses Sommes de théologie.

Le texte latin est en caractère 12, en bleu.

La traduction française est faite à partir de l'édition électronique des *Opera omnia* de Thomas d'Aquin, réalisée par le professeur Enrique Alarcón, dans le cadre de la publication accessible par ordinateur du Corpus thomisticum (Université de Navarre, 2004).

<http://www.corpusthomisticum.org>

LIVRE I : [DIEU, LA TRINITÉ]	16
Introduction générale de saint Thomas aux quatre livres des Sentences	16
Le premier livre : [Dieu et sa Trinité]	16
Le second livre : [La création par Dieu]	17
Le troisième livre : [La restauration des oeuvres de Dieu : Le Christ et la grâce]	18
Le quatrième livre : [Les moyens sacramentels et la fin des êtres]	20
LES SENTENCES DE PIERRE LOMBARD, LIVRE 1	21
TEXTE DE PIERRE LOMBARD, prologue : La théologie	21
LA SCIENCE SACRÉE	24
COMMENTAIRE DE SAINT THOMAS SUR LE PROLOGUE (La théologie)	24
Question unique : [La doctrine sacrée]	25
Prologue	25
Article 1 – Outre les disciplines physiques y a-t-il une autre discipline nécessaire à l'homme ?	25
Article 2 – Doit-il n'y avoir qu'une seule doctrine outre les sciences physiques ?	28
Article 3 : [La nature de cette science]	31
Article 4 – Dieu est-il le sujet de cette science ?	38
Article 5 – La méthode pour procéder est-il selon l'art ?	40
Explication du texte de Pierre Lombard, Dist. 1	52
VISION BÉATIFIQUE	61

Distinction 1 – [L'usage et la fruition de Dieu]	61
Prologue	61
Question 1 – [La jouissance et l'usage]	64
Article 1 – La fruition est-elle un acte de l'esprit ?	64
Article 2 – L'usage est-il un acte de la raison ?	68
Question 2 – [Jouir de Dieu]	70
Prologue	70
Article 1 – Faut-il jouir seulement de Dieu ?	70
Article 2 – Est-ce que jouir de Dieu est une fruition unique ?	73
Question 3 – [L'usage des créatures]	75
Article 1 – Faut-il utiliser tout ce qui est autre que Dieu ?	75
Question 4 – [Ceux qui jouissent et utilisent]	78
Prologue	78
Article 1 – La fruition convient-elle à toutes choses ?	78
Article 2 – L'usage convient-il à ceux qui sont dans la patrie ?	81
Explication du texte de Pierre Lombard, Dist. 1	83
DIEU	89
Distinction 2 – [L'unité en Dieu]	89
Question unique : [Unité de l'essence divine]	89
Prologue	89
Article 1 – N'y a-t-il un seul Dieu ?	90
Article 2 – Y a-t-il plusieurs attributs en Dieu ?	94
Article 3 – La pluralité des raisons par lesquelles les attributs différent est-elle seulement dans l'intellect ou aussi en Dieu ?	96
Article 4 – Y a-t-il en Dieu plusieurs personnes ?	108
Article 5 – Les personnes divines diffèrent-elles réellement ou en raison ?	111
Distinction 3 – [Comment on vient à la connaissance de Dieu par le vestige des créatures]	113
Prologue	113
Question 1 – [La connaissance de Dieu dans les créatures]	114
Article 1 – Dieu peut-il être connu par un intellect créé ?	114
Article 2 – L'existence de Dieu est-elle évidente par soi ?	118
Article 3 – Dieu peut-il être connu par l'homme à travers les créatures ?	122
Article 4 – Les philosophes ont-ils connu la Trinité d'une connaissance naturelle par les créatures ?	125
Question 2 – [Le vestige]	128
Prologue	128
Article 1 – La ressemblance de Dieu dans les créatures peut-elle être appelée vestige ?	128

Article 2 – Les parties du vestige sont-elles seulement trois ou deux ? _____	130
Article 3 – Y a-t-il un vestige en toute créature ? _____	134
Question 3 – [Le substrat de l'image] _____	137
Prologue _____	137
Article unique : L'esprit est-il seulement le substrat de l'image ? _____	137
Question 4 – [La connaissance de l'image] _____	140
Prologue _____	140
Article 1 – La mémoire convient-elle à l'image ? _____	140
Article 2 – Les puissances de l'âme sont-elles son essence ? _____	145
Article 3 – Une seule puissance sort-elle d'une autre ? _____	149
Article 4 – L'image est-elle atteinte dans les puissances rationnelles en rapport avec certains objets ? _____	151
Article 5 – Les puissances rationnelles sont-elles toujours en acte par rapport aux objets dans lesquels l'image est atteinte ? _____	154
Question 5 – [Les parties de l'image] _____	156
Article unique : Ces parties de l'image : l'esprit, la connaissance et l'amour, différent-elles des autres parties ? _____	156
Distinction 4 – [La génération en Dieu] _____	159
Prologue _____	159
Question 1 – [La génération divine] _____	159
Article 1 – Y a-t-il de la génération en Dieu ? _____	159
Article 2 – Cette proposition : Dieu a engendré Dieu, est-elle fausse ? _____	163
Article 3 – Dieu s'est-il engendré lui-même comme Dieu ou a-t-il engendré un autre Dieu ? _____	166
Question 2 – [L'attribution divine] _____	170
Prologue _____	170
Article 1 – Peut-on former une proposition au sujet de Dieu ? _____	170
Article 2 – La personne peut-elle être attribuée à l'essence ? _____	172
Distinction 5 – [Les noms qui signifient l'essence de Dieu dans l'abstrait] _____	174
Prologue _____	174
Question 1 – [L'essence se comporte-t-elle vis-à-vis de la génération comme ce qui engendre ?] _____	175
Article 1 – L'essence engendre-t-elle ? _____	175
Article 2 – L'acte d'engendrer est-il attribué à l'un des noms essentiels ? _____	178
Question 2 – [L'essence se comporte-t-elle comme ce dont vient la génération ?] _____	181
Prologue _____	181
Article 1 – Le Fils est-il engendré de la substance du Père ? _____	181
Article 2 – Le Fils vient-il du néant ? _____	183
Question 3 – [L'essence se comporte-t-elle comme ce qui est le terme de la génération] _____	185
Article unique : L'essence est-elle le terme de la génération ? _____	185

Distinction 6 – [La génération en son principe]	188
Question unique : [La nécessité de la génération du Fils]	188
Prologue	188
Article 1 – Le Père a-t-il engendré le Fils par nécessité ?	188
Article 2 – Le Père a-t-il engendré le Fils par volonté ?	190
Article 3 – Le Père a-t-il engendré le Fils par nature ?	192
Distinction 7 – [La puissance générative en Dieu. Principe]	194
Prologue	194
Question 1 – [La puissance d’engendrer en Dieu]	194
Article 1 – Y a-t-il de la puissance générative en Dieu ?	195
Article 2 – La puissance générative est-elle une relation ?	198
Article 3 – Parle-t-on de manière univoque de la puissance d’engendrer et de la puissance créatrice ?	202
Question 2 – [L’état commun de cette puissance]	204
Prologue	204
Article 1 – La puissance d’engendrer est-elle dans le Fils ?	204
Article 2 – Le Fils peut-il engendrer un autre fils ?	206
Distinction 8 – [Les attributs divins : être, éternité, immutabilité, simplicité]	209
Prologue	209
Question 1 – [L’être de Dieu]	210
Prologue	210
Article 1 – Parle-t-on au sens propre de l’être en Dieu ?	210
Article 2 – Dieu est-il l’être de toutes les choses ?	214
Article 3 – Ce nom «qui est» est-il le premier parmi les noms divins ?	217
Question 2 – [L’éternité divine]	220
Prologue	220
Article 1 – La définition de l’éternité donnée par Boèce convient-elle ?	220
Article 2 – L’éternité convient-elle à Dieu seulement ?	224
Article 3 – Peut-on parler de paroles temporelles en Dieu ?	227
Question 3 – [L’immutabilité de Dieu]	230
Prologue	230
Article 1 – Dieu est-il changeant de quelque manière ?	231
Article 2 – Toute créature est-elle changeante ?	234
Article 3 – Les modes de changement des créatures sont-ils attribués convenablement par Augustin ?	238
Question 4 – [La simplicité en Dieu]	240
Prologue	240
Article 1 – Dieu est-il tout à fait simple ?	241
Article 2 – Dieu est-il dans la catégorie de la substance ?	245

Article 3 – Parle-t-on d'autres catégories pour Dieu ? _____	249
Question 5 – [La simplicité du côté des créatures] _____	252
Prologue _____	252
Article 1 – Existe-t-il une créature simple ? _____	252
Article 2 – L'âme est-elle simple ? _____	255
Article 3 – L'âme est-elle toute entière dans tout le corps et en chaque partie ? _____	262
TRINITÉ _____	265
Distinction 9 – [La distinction des personnes] _____	265
Question 1 – [La distinction du Père et du Fils] _____	266
Prologue _____	266
Article 1 – Le Fils est-il autre que son Père ? _____	266
Article 2 – Peut-on dire que le Père et le Fils sont plusieurs éternels ? _____	269
Question 2 – [La coéternité du Père et du Fils] _____	272
Prologue _____	273
Article 1 – Le Père est-il avant le Fils ? _____	273
Article 2 – La génération divine doit-elle être signifiée par le temps présent ? _____	275
Distinction 10 – [L'Esprit Saint comme amour] _____	277
Prologue _____	277
Question unique : [L'Esprit Saint comme amour] _____	278
Article 1 – L'Esprit Saint procède-t-il comme amour ? _____	278
Article 2 – L'Esprit Saint est-il l'amour que le Père a pour le Fils ? _____	282
Article 3 – L'Esprit Saint est-il l'union du Père et du Fils ? _____	284
Article 4 – Appelle-t-on au sens propre, l'Esprit Saint, la personne qui procède par amour ? _____	286
Article 5 – Y a-t-il seulement trois Personnes en Dieu ? _____	290
Distinction 11 – [La procession de l'Esprit Saint] _____	294
Prologue ¹¹ _____	294
mmm _____	Errore. Il segnalibro non è definito.
Question unique : [La procession de l'Esprit Saint] _____	295
Article 1 – L'Esprit Saint procède-t-il du Père et du Fils ? _____	295
Article 2 – L'Esprit Saint procède-t-il du Père et du Fils en tant qu'ils sont un ? _____	301
Article 3 – L'Esprit Saint procède-t-il du Père et du Fils en tant qu'ils sont un en nature ? _____	302
Article 4 – Le Père et le Fils sont-ils un seul « spirateur » ? _____	306
Texte de Pierre Lombard _____	308
Distinction 12 – [La procession de l'Esprit Saint – suite] _____	309
Question unique : [L'Esprit Saint procède-t-il avant et plus pleinement du Père que le Fils ?] _____	309

Prologue	309
Article 1 – La génération est-elle avant la procession ?	309
Article 2 – L'Esprit Saint procède-t-il plus du Père que du Fils ?	311
Article 3 – L'Esprit Saint procède-t-il du Père par l'intermédiaire du Fils ?	314
Distinction 13 – [La procession du Saint Esprit – suite]	317
Prologue	318
Question unique : [La procession du Saint Esprit]	318
Article 1 – Y a-t-il une procession en Dieu ?	318
Article 2 – N'y a-t-il qu'une seule procession en Dieu ?	320
Article 3 – La procession de l'Esprit Saint doit-elle être appelée procession ou génération ?	325
Article 4 – Doit-on dire que l'Esprit Saint est inengendré ?	329
Distinction 14 – [La procession de l'Esprit Saint – suite]	331
Prologue ¹⁴	331
Question 1 – [La procession temporelle en soi]	331
Article 1 – Y a-t-il une procession de l'Esprit Saint qui est temporelle ?	331
Article 2 – La procession temporelle se distingue-t-elle réellement de la procession éternelle ?	336
Question 2 – [En raison de qui, dit-on, que l'Esprit Saint procède temporairement, ou selon quoi c'est fait ?]	338
Prologue	338
Article 1 – L'Esprit Saint est-il donné temporellement ?	339
Article 2 – La procession temporelle de l'Esprit Saint est-elle atteinte selon tous les dons ?	343
Question 3 – [Par qui la procession temporelle de l'Esprit Saint est-elle faite ?]	346
Article 1 – L'Esprit Saint est-il donné par les saints ?	346
Distinction 15 – [La mission en Dieu]	349
Prologue ¹⁵	349
Question 1 – [Qu'est ce que la mission des Personnes divines ?]	350
Prologue	350
Article 1 – La mission convient-elle aux Personnes divines ?	350
Article 2 – La mission signifie-t-elle une notion ?	354
Question 2 – [La mission convient-elle à toutes les personnes ?]	356
Article 1 – La mission convient-elle à toutes les personnes ?	356
Question 3 – [La mission par comparaison à celui qui est envoyé]	359
Prologue	359
Article 1 – Est-ce qu'une personne s'envoie ou se donne elle-même ?	359
Article 2 – L'Esprit Saint envoie-t-il ou donne-t-il le Fils ?	365
Question 4 – [La mission invisible du Fils en soi]	367
Prologue	367

Article 1 – Le Fils est-il envoyé invisiblement dans l’esprit ? _____	368
Article 2 – La mission du Fils se distingue-t-elle de celle de l’Esprit Saint ? _____	372
Article 3 – La mission peut-elle être éternelle ? _____	375
Question 5 – [la mission du Fils par comparaison avec ceux à qui il est envoyé] _____	377
Prologue _____	377
Article 1 – La mission est-elle faite pour les créatures sans raison ? _____	377
Article 2 – La mission invisible a-t-elle été plus complète après l’Incarnation qu’avant ? _____	385
Article 3 – Par la mission invisible se fait-il que nous ne sommes plus en ce monde ? _____	388
Distinction 16 – [Les missions visibles] _____	390
Question unique : [Les missions visibles des Personnes divines] _____	390
Prologue ¹⁶ _____	390
Article 1 – Une mission visible convient-elle aux Personnes divines ? _____	391
Article 2 – La mission visible aurait-elle dû être faite pour les Pères de l’ancien Testament ? _____	395
Article 3 – La mission visible est-elle faite seulement dans une forme corporelle ? _____	398
Article 4 – Les formes de la mission visible sont-elles formées par l’intervention des anges ? _____	403
Distinction 17 – [Les missions invisibles de l’Esprit Saint] _____	406
Prologue _____	406
Question 1 – [La nature de la charité] _____	407
Article 1 – La charité est-elle quelque chose de créé dans l’âme ? _____	407
Article 2 – La charité est-elle un accident ? _____	415
Article 3 – La charité est-elle donnée selon la capacité de ce qui est naturel ? _____	419
Article 4 – La charité est-elle connue avec certitude par celui qui la possède ? _____	422
Article 5 – La charité doit-elle être aimée par charité ? _____	427
Question 2 – [La croissance de la charité] _____	430
Prologue _____	430
Article 2 – La charité s’accroît-elle par addition ? _____	437
Article 3 – La charité s’accroît-elle par n’importe quel acte ? _____	442
Article 4 – L’accroissement de la charité a-t-il une limite ? _____	447
Article 5 – La charité diminue-t-elle ? _____	451
Distinction 18 – [L’Esprit Saint comme don] _____	456
Question unique : [L’Esprit Saint comme don] _____	456
Prologue _____	456
Article 1 – ‘Don’ est-il un nom essentiel ? _____	456
Article 2 – Le don est-il le propre de l’Esprit Saint ? _____	459
Article 4 – L’Esprit Saint tient-il de la même procession d’être don et Dieu ? _____	466
Article 5 – Peut-on appeler l’Esprit Saint notre don ? _____	467

Distinction 19 – [Les personnes divines, leurs relations, leur égalité]	471
Prologue	471
Question 1 – [L'égalité des personnes divines]	471
Article 1 – Y a-t-il de l'égalité en Dieu ?	471
Article 2 – L'égalité en Dieu est-elle réciproque ?	475
Question 2 – [Ce en quoi l'égalité des personnes divines est atteinte]	478
Prologue	478
Article 1 – L'éternité est-elle la substance de Dieu ?	478
Article 2 – Est-ce qu'un instant d'éternité est l'éternité même ?	484
Question 3 – [La grandeur des personnes divines]	487
Prologue	488
Article 1 – La grandeur convient-elle à Dieu ?	488
Article 2 – Le Père est-il dans le Fils et inversement ?	491
Question 4 – [Le tout attribué à Dieu]	494
Prologue	494
Article 1 – Y a-t-il en Dieu un tout intégral ?	494
Article 2 – Y a-t-il en Dieu un tout universel ?	496
Question 5 – [La vérité]	499
Prologue	499
Article 1 – La vérité est-elle l'essence de la chose ?	500
Article 2 – Tout est-il vrai d'une vérité créée ?	508
Article 3 – Y a-t-il plusieurs vérités éternelles ?	513
Distinction 20 – [La puissance du Fils]	519
Question unique : [La puissance du Fils]	519
Article 1 – Le Fils est-il tout puissant ?	519
Article 2 – Le Fils est-il égal au Père ?	523
Article 3 – Y a-t-il un ordre dans les personnes divines ?	525
Distinction 21 – [Les noms divins (1)]	528
Question 1 – [Peut-on ajouter un mot exclusif en Dieu du côté du sujet ?]	528
Prologue	528
Article 1 – Cette proposition, 'Seul Dieu est Dieu', est-elle fausse ?	529
Article 2 – Cette proposition : « Le Père seul est Dieu », est-elle vraie ?	533
Question 2 – [Peut-on ajouter un mot exclusif en Dieu du côté du prédicat ?]	538
Prologue	538
Article 1 – Cette proposition : « La Trinité est le seul Dieu », est-elle vraie ?	538
Article 2 – Le Père est-il le seul Dieu ?	542

Distinction 22 – [Les noms divins – suite]	545
Question 1 – [Le nom attribué à Dieu]	545
Prologue	545
Article 1 – Est-ce que Dieu peut être désigné par un nom ?	545
Article 2 – Peut-on employer un nom au sens propre pour Dieu ?	548
Article 3 – Dieu a-t-il un seul nom ?	553
Article 4 – La division des noms de Dieu donné par Ambroise est-elle insuffisante ?	557
Distinction 23 – [Le nom « personne »]	561
Prologue	561
Article 1 – « Substance, subsistance, essence, personne », employés pour Dieu sont-ils des synonymes ?	562
Article 2 – Ce nom « personne » est-il employé au sens propre pour Dieu ?	570
Article 4 – « Personne » est-il prédiqué au pluriel en Dieu ?	580
Distinction 24 – [L'unité en Dieu]	583
Prologue	583
Question 1 – [L'unité en Dieu]	583
Prologue	583
Article 1 – Peut-on dire que Dieu est un ?	584
Article 2 – Y a-t-il un nombre en Dieu ?	588
Article 3 – L'unité et le nombre placent-ils quelque chose en Dieu ou l'excluent-ils ?	591
Article 4 – Le un et le nombre signifient-ils l'essence ?	599
Question 2 – La diversité en Dieu	602
Prologue	602
Article 1 – Y a-t-il de la diversité en Dieu ?	602
Article 2 – Trinité est-il un nom essentiel ?	605
Distinction 25 – [Parle-t-on de manière univoque de Dieu et des créatures ?]	607
Prologue	607
Question unique : [La définition de la personne]	608
Article 1 – La définition de la personne donnée par Boèce convient-elle ?	608
Article 3 – La personne est-elle commune aux trois personnes ?	619
Article 4 – Peut-on dire que les trois personnes sont trois choses ?	623
Distinction 26 – [Les hypostases et les relations]	626
Question 1 – [L'hypostase]	626
Prologue	626
Article 1 – Parle-t-on d'hypostase en Dieu au sens propre ?	627
Article 2 – Si on exclut en esprit les relations, les hypostases demeurent-elles distinctes ?	632
Question 2 – [Les propriétés]	636

Article 1 – Les relations en Dieu sont-elles tout à fait inexistantes ? _____	637
Article 2 – Les relations d'origine distinguent-elles les hypostases ? _____	642
Article 3 – Les notions sont-elles seulement cinq ? _____	648
Distinction 27 – [Les propriétés et le Verbe] _____	653
Question 1 – [Les propriétés] _____	653
Prologue _____	653
Article 1 – Les propriétés se distinguent-elles entre elles ? _____	654
Article 2 – L'opération personnelle précède-t-elle en raison la relation de la personne ? _____	658
Question 2 – [Le Verbe] _____	661
Prologue _____	661
Article 1 – Parle-t-on du Verbe au sens propre en Dieu ? _____	661
Article 2 – Le verbe est-il dit selon la personne ? _____	665
Article 3 – Le verbe dit-il toujours le rapport à la créature ? _____	673
Distinction 28 – [L'innascibilité et l'image] _____	678
Question 1 – [L'innascibilité] _____	678
Prologue _____	678
Article 1 – L'innascibilité est-elle la propriété du Père ? _____	678
Article 2 – L'innascibilité est-elle la propriété personnelle du Père ? _____	684
Question 2 – L'image _____	686
Prologue _____	686
Article 1 – Est-ce que la définition de l'image : « L'image est une forme non différente de cette chose à laquelle elle ressemble » convient ? _____	687
Article 2 – Parle-t-on de l'image selon l'essence ? _____	690
Article 3 – Peut-on dire que l'Esprit Saint est une image ? _____	692
Distinction 29 – [Le principe] _____	695
Question unique – [Le principe] _____	696
Article 1 – Une personne est-elle le principe d'une autre ? _____	696
Article 2 – Parle-t-on de manière univoque du principe pour Dieu selon qu'il est dit principe de la personne divine ou de la créature ? _____	698
Article 3 – La propriété du Père et du Fils par laquelle ils sont dits le principe de l'Esprit Saint est-elle une seulement ? _____	701
Article 4 – Le Père et le Fils sont-ils le principe unique de l'Esprit Saint ? _____	703
Distinction 30 – [Ce qu'on dit de Dieu selon le temps] _____	706
Question unique – [Ce qu'on dit de Dieu selon le temps] _____	706
Prologue _____	706
Article 1 – Dit-on quelque chose de Dieu en rapport le temps ? _____	706

Article 2 – Ce qui est dit de Dieu en rapport avec le temps signifie-t-il son essence ? _____	710
Article 3 – Les rapports désignés dans les noms employés pour Dieu en rapport le temps sont-ils réellement en Dieu ? _____	714
Distinction 31 – [Égalité et appropriation] _____	718
Prologue _____	718
Question 1 – [L'égalité des Personnes] _____	719
Prologue _____	719
Article 1 – L'égalité place-t-elle quelque chose en Dieu ? _____	719
Article 2 – Les attributs essentiels de ce genre doivent-ils être appropriés aux personnes divines ? _____	721
Question 2 – [L'appropriation] _____	724
Article 1 – Hilaire approprie-t-il convenablement l'éternité au Père, la forme au Fils et l'usage à l'Esprit Saint ? _____	725
Question 3 – [L'appropriation, suite] _____	729
Prologue _____	729
Article 1 – Augustin approprie-t-il convenablement l'unité au Père, l'égalité au Fils, le lien à l'Esprit Saint ? _____	729
Article 2 – Tout est-il un dans le Père ? _____	732
Distinction 32 – [La médiation dans les processions] _____	734
Prologue _____	734
Question 1 – [Le filioque] _____	735
Article 1 – Le Père aime-t-il le Fils par l'Esprit Saint ? _____	735
Article 2 – Le Père s'aime-il par l'Esprit Saint ? _____	742
Article 3 – Le Père et le Fils nous aiment-ils par l'Esprit Saint ? _____	746
Question 2 – [Ce qui convient au Fils] _____	749
Prologue _____	749
Article 1 – Le Père est-il sage par une sagesse engendrée ? _____	750
Article 2 – Le Fils est-il sage par une sagesse engendrée ? _____	752
Distinction 33 – [Les propriétés et l'essence] _____	756
Question unique – [Les propriétés et l'essence] _____	756
Prologue _____	756
Article 1 – Les relations en Dieu sont-elles son essence ? _____	756
Article 2 – Les propriétés sont-elles les personnes ? _____	764
Article 3 – Les propriétés sont-elles dans les personnes et dans l'essence ? _____	768
Article 4 – Les adjectifs essentiels sont-ils prédiqués des propriétés ? _____	771
Article 5 – Les opinions contraires concernant les notions peuvent-elles être sans péché ? _____	774
Distinction 34 – [L'essence et la Personne] _____	777
Prologue _____	777

Question 1 – [La comparaison de l'essence avec la personne]. _____	777
Article 1 – La personne et l'essence sont-elles une même chose en Dieu ? _____	777
Article 2 – Dit-on convenablement que les trois personnes sont d'une seule essence ? _____	783
Question 2 – [L'appropriation qui est placée dans la <i>Lettre</i>]. _____	786
Article 1 – La puissance est-elle convenablement attribuée au Père, la sagesse au Fils et la volonté à l'Esprit Saint ? _____	786
Question 3 – [Ce qui est dit métaphoriquement de Dieu]. _____	790
Prologue _____	790
Article 1 – Coit-on dire quelque chose de Dieu par métaphore ? _____	790
Article 2 – La métaphore en Dieu doit-elle être faite à partir des choses viles ? _____	794
Distinction 35 – [La science de Dieu] _____	797
Question unique – [La science convient-elle à Dieu ?] _____	797
Prologue _____	797
Article 1 – La science convient-elle à Dieu ? _____	798
Article 2 – Dieu connaît-il ce qui est autre que lui ? _____	805
Article 3 – A-t-il une connaissance certaine et particulière des autres choses que lui ? _____	809
Article 4 – La science de Dieu est-elle univoque à la nôtre ? _____	813
Article 5 – La science de Dieu est-elle universelle ? _____	817
Distinction 36 – [La connaissance de Dieu et les idées] _____	820
Prologue _____	820
Question 1 – [La connaissance de Dieu] _____	820
Prologue _____	820
Article 1 – Dieu connaît-il les singuliers ? _____	821
Article 2 – Dieu connaît-il les maux ? _____	826
Article 3 – Ce qui est connu par Dieu est-il en lui ? _____	829
Question 2 – [Les idées de Dieu] _____	833
Article 1 – Qu'est-ce qui est apporté par le nom d'idée ? _____	833
Article 2 – Y a-t-il plusieurs idées ? _____	837
Article 3 – Y a-t-il en Dieu les idées de tout ce qu'il connaît ? _____	840
Distinction 37 – [L'ubiquité de Dieu. La localisation et les mouvements des anges] _____	843
Prologue _____	843
Question 1 – [La présence de Dieu] _____	843
Prologue _____	843
Article 1 – Dieu est-il dans les choses ? _____	844
Article 2 – Dieu est-il en tout par puissance, présence et essence, dans les saints par grâce, dans le Christ par l'être ? _____	849

Question 2 – [L’ubiquité de Dieu] _____	852
Prologue _____	852
Article 1 – Dieu est-il partout ? _____	852
Article 2 – Être partout convient-il à Dieu seul ? _____	855
Article 3 – Être partout convient-il à Dieu éternellement ? _____	857
Question 3 – [Le lieu des anges] _____	859
Prologue _____	859
Article 1 – L’ange est-il dans un lieu ? _____	860
Article 2 – L’ange peut-il être en plusieurs lieux ? _____	865
Article 3 – Plusieurs anges peuvent-ils être dans un seul lieu ? _____	868
Question 4 – [Le mouvement des anges] _____	872
Prologue _____	872
Article 1 – L’ange se meut-il ? _____	872
Article 2 – L’ange dans son déplacement traverse-t-il nécessairement un espace intermédiaire ? _____	879
Article 3 – L’ange se meut-il dans l’instant ? _____	882
Distinction 38 – [La science de Dieu] _____	891
Question unique – [L’universalité de la science de Dieu] _____	891
Prologue _____	891
Article 1 – La science de Dieu est-elle la cause des choses ? _____	892
Article 2 – La science de Dieu concerne-t-elle de manière uniforme les choses connues ? _____	896
Article 3 – La science de Dieu concerne-t-elle ce qui peut être énoncé ? _____	899
Article 4 – La science de Dieu concerne-t-elle pour les non étants ? _____	903
Article 5 – La science de Dieu concerne-t-elle les futurs contingents ? _____	905
Distinction 39 – [Science de Dieu et providence] _____	917
Prologue _____	917
Question 1 – [L’invariabilité de la science divine] _____	917
Prologue _____	918
Article 1 – Dieu peut-il ne pas connaître ce qui est connu par lui ? _____	918
Article 2 – Dieu peut-il savoir ce qu’il ne sait pas ? _____	921
Article 3 – Dieu connaît-il l’infini ? _____	924
Question 2 – [L’universalité de la providence divine] _____	927
Prologue _____	928
Article 1 – La providence convient-elle à la science ? _____	928
Article 2 – La providence est-elle pour tout ? _____	931
Distinction 40 – [La prédestination] _____	940
Prologue _____	940

Question 1 – [La nature de la prédestination] _____	940
Prologue _____	940
Article 1 – La prédestination est-elle quelque chose dans le prédestiné ? _____	941
Article 2 – La prédestination appartient-elle à la science ? _____	946
Question 2 – [L'objet de la prédestination] _____	949
Article 1 – Qui est concerné par la prédestination ? _____	949
Question 3 – [La certitude de la prédestination] _____	953
Article 1 – La prédestination est-elle certaine ? _____	953
Question 4 – [La réprobation] _____	958
Prologue _____	958
Article 1 – La réprobation ajoute-t-elle quelque chose à la prescience ? _____	958
Article 2 – Dieu est-il la cause de l'endurcissement ? _____	961
Distinction 41 – [L'élection en Dieu] _____	964
Question unique – [Y a-t-il en Dieu une élection ?] _____	964
Prologue _____	964
Article 1 – Y a-t-il en Dieu une élection ? _____	965
Article 2 – L'élection précède-t-elle la prédestination en raison ? _____	968
Article 3 – La prescience des mérites est-elle la cause de la prédestination ? _____	971
Article 4 – La prédestination est-elle aidée par l'œuvre de l'homme ? _____	975
Article 5 – Tout ce que Dieu a connu autrefois, le connaît-il maintenant ? _____	978
Distinction 42 -- [La condition de la toute puissance de Dieu] _____	982
Prologue _____	982
Question 1 – [La puissance de Dieu en soi] _____	984
Article 1 – Y a-t-il de la puissance en Dieu ? _____	984
Article 2 – N'y a-t-il qu'une seule puissance en Dieu ? _____	988
Question 2 – [Ce qui est soumis à la puissance de Dieu] _____	992
Prologue _____	992
Article 1 – Dieu peut-il tout ce qui est possible à un autre ? _____	992
Article 2 – Dieu peut-il ce qui est impossible à la nature ? _____	995
Article 3 – Faut-il juger l'impossible selon les causes inférieures ? _____	1001
Explication du texte de Pierre Lombard, Dist. 42 _____	1005
Distinction 43 – [La puissance de Dieu, suite] _____	1010
Prologue ⁴³ _____	1010
Question 1 – [Les limites de la puissance de Dieu] _____	1012
Article 1 – La puissance de Dieu est-elle infinie ? _____	1012
Article 2 – La toute puissance de Dieu peut-elle être communiquée aux créatures ? _____	1015

Question 2 – [La nécessité de l'opération divine] _____	1018
Prologue _____	1018
Article 1 – Dieu opère-t-il par nécessité de nature ? _____	1018
Article 2 – Dieu agit-il par nécessité de justice ? _____	1022
Explication du texte de Pierre Lombard, Dist. 43 _____	1026
Distinction 44 – [La puissance de Dieu dans sa création] _____	1030
Question unique – [La puissance de Dieu relativement à la création] _____	1030
Prologue _____	1030
Article 1 – Dieu aurait-il pu faire une créature meilleure que celle qu'il a faite ? _____	1031
Article 2 – Dieu aurait-il pu faire un univers meilleur ? _____	1034
Article 3 – Dieu aurait-il pu rendre l'humanité du Christ meilleure qu'elle ne l'est ? _____	1038
Article 4 – Dieu peut-il faire tout ce qu'il a pu autrefois ? _____	1041
Explication du texte de Pierre Lombard, Dist. 44 _____	1044
Distinction 45 – [La volonté en Dieu] _____	1044
Prologue _____	1044
Article 1 – La volonté existe-t-elle en Dieu ? _____	1044
Article 2 – La volonté de Dieu concerne-t-elle lui-même seulement ? _____	1047
Article 3 – La volonté de Dieu est-elle la cause des choses ? _____	1050
Article 4 – La volonté de Dieu se distingue-t-elle en volonté du bon plaisir et volonté du signe ? _____	1053
Distinction 46 – (2) La volonté de Dieu _____	1057
Prologue _____	1057
Article 1 : Dieu veut-il que tous les hommes soient sauvés ? _____	1057
Article 2 : Est-il bon que des choses mauvaises soient faites? _____	1061
Article 3 : Le mal concerne-t-il la perfection de l'univers ? _____	1065
Article 4 : Dieu veut-il que de mauvaises choses soient faites ? _____	1069
Distinction 47 – (3) La volonté de Dieu - Son efficacité _____	1072
Prologue _____	1072
Article 1 : La volonté divine est-elle accomplie efficacement ? _____	1072
Article 2 : Est-ce que rien ne se fait en dehors de la volonté de Dieu ? _____	1075
Article 3 : Est-ce que ce qui est contre la volonté de Dieu ne se plie pas à sa volonté ? _____	1078
Article 4 : Ce qui est au-delà de la volonté de Dieu n'est-il pas soumis au précepte ? _____	1082
Distinction 48 – La volonté de Dieu (4). La conformité de la volonté de l'homme à celle de Dieu _____	1086
Prologue _____	1086
Article 1 : Est-ce que la volonté humaine ne peut pas se conformer à la volonté divine ? _____	1087
Article 2 : La conformité des volontés est-elle surtout atteinte selon ce qui est voulu ? _____	1090

Article 3 : Ne sommes-nous pas tenus à la conformité de la volonté divine ? _____ 1094

Article 4 : Sommes-nous tenus à la conformité dans ce qui est voulu ? _____ 1098

Textum Parmae 1858 editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit.	© Copyright, Traduction et notes par Raymond BERTON.
LIBER I	<u>LIVRE I : [DIEU, LA TRINITÉ]</u>
Prooemium	<u>Introduction générale de saint Thomas aux quatre livres des Sentences¹</u>
Ego sapientia effudi flumina : ego quasi trames aquae immensae defluo : ego quasi fluvius Dorix, et sicut aquaeductus exivi de Paradiso. Dixi : rigabo hortum plantationum, et inebriabo partus mei fructum. Eccli. 24, 40.	<i>"Moi, la Sagesse, j'ai fait couler des fleuves. Je suis comme le cours immense d'un fleuve ; je suis comme le fleuve Diorix, et comme un cours d'eau, je suis sorti du paradis. J'ai dit : "J'arroserai le jardin de mes plantations et j'enivrerai le fruit de mon enfantement." (Si. 24, 30-31²).</i>
	<u>Le premier livre : [Dieu et sa Trinité]</u>
Inter multas sententias quae a diversis de sapientia prodierunt, quid scilicet esset vera sapientia, unam singulariter firmam et veram apostolus protulit dicens <i>Christum Dei virtutem et Dei sapientiam, qui etiam nobis a Deo factus est sapientia, 1 ad Corinth. 1, 24 et 30</i> . Non autem hoc ita dictum est, quod solus filius sit sapientia, cum pater et filius et spiritus sanctus sint una sapientia, sicut una essentia ; sed quia sapientia quodam speciali modo filio propriis [appropriatur <i>Éd. Parme</i>], eo quod sapientiae opera cum propriis [proprietatibus <i>Éd. De Parme</i>] filii plurimum convenire videntur. Per sapientiam enim Dei manifestantur divinatorum abscondita, producuntur creaturarum opera, nec tantum	Parmi les nombreuses sentences, fournies par divers auteurs, sur la sagesse, pour savoir ce que serait la vraie sagesse, l'Apôtre en a donné précisément une forte et vraie en disant : <i>"Le Christ est puissance et sagesse de Dieu ; il a été fait sagesse par Dieu pour nous" (I Co, 24 et 30)</i> . Il n'a pas été dit que le Fils seul serait la sagesse, puisque le Père, le Fils et l'Esprit Saint sont une seule sagesse, comme une seule essence ; mais parce que la sagesse est appropriée au Fils d'une manière spéciale, parce que les œuvres de la sagesse paraissent surtout convenir à ses propriétés ³ . Car par la sagesse de Dieu, ce qui est caché en lui est manifesté, les œuvres des créatures sont produites, et elles ne sont pas seulement produites, mais restaurées et achevées ; par cette perfection, dis-je, par laquelle tout est

1 On trouvera une excellente traduction (accompagnée de notes) et un riche commentaire dans l'ouvrage du P. Gilles Emery, OP, *La Trinité créatrice*, Paris, Vrin, 1995.

2 Eccl. 24, 40-42. Ce texte est mis en exergue.

3 Les propriétés sont la paternité, la filiation, la spiration.

<p>producuntur, sed [etiam <i>Éd. De Parme</i>] restaurantur et perficiuntur : illa, dico, perfectione qua unumquodque perfectum dicitur, prout proprium finem attingit.</p>	<p>dit parfait, dans la mesure où tout atteint sa fin.</p>
<p>Quod autem manifestatio divinorum pertineat ad Dei sapientiam, patet ex eo quod ipse Deus per suam sapientiam seipsum plene et perfecte cognoscit. Unde si quid de ipso cognoscimus oportet quod ex eo derivetur, quia omne imperfectum a perfecto trahit originem : unde dicitur <i>Sapient. 9, 17 : Sensum tuum quis sciet, nisi tu dederis sapientiam ?</i> Haec autem manifestatio specialiter per filium facta invenitur : ipse enim est verbum patris, secundum quod dicitur <i>Joan. 1</i>, unde sibi manifestatio dicentis patris convenit et totius Trinitatis. Unde dicitur <i>Matth. 11, 27 : Nemo novit patrem nisi filius et cui filius voluerit revelare</i> : et <i>Joan. 1, 18 : Deum nemo vidit unquam, nisi unigenitus qui est in sinu patris.</i></p>	<p>Parce que la manifestation du divin convient à la sagesse de Dieu, il est clair qu'il se connaît lui-même pleinement et parfaitement par sa sagesse. C'est pourquoi si nous connaissons quelque chose à son sujet, il faut que cela vienne de lui, parce que toute imperfection tire son origine de la perfection : c'est pourquoi il est dit dans le livre de la Sagesse (9, 17) : "<i>Qui connaît ta pensée, sinon celui à qui tu as donné la sagesse ?</i>" Mais cette manifestation se trouve accomplie spécialement par le Fils ; car il est lui-même le Verbe du Père, selon ce que dit <i>Jean 1</i> ; c'est pourquoi la manifestation du Père qui le dit et celle de toute la Trinité lui convient. C'est pourquoi il est dit en <i>Mt. (11, 27) : "Personne n'a connu le Père si ce n'est le Fils et celui à qui le Fils a voulu le révéler"</i> ; et <i>Jean (1, 18) : "Dieu, personne ne l'a jamais vu, sinon son Fils unique qui est dans le sein du Père"</i>.</p>
<p>Recte ergo dicitur ex persona filii : <i>ego sapientia effudi flumina</i>. Flumina ista intelligo fluxus aeternae processionis, qua filius a patre, et spiritus sanctus ab utroque, ineffabili modo procedit. Ista flumina olim occulta et quodammodo infusa [confusa <i>Éd. De Parme</i>] erant, tum in similitudinibus creaturarum, tum etiam in aenigmatibus Scripturarum, ita ut vix aliqui sapientes Trinitatis mysterium fide tenerent. Venit filius Dei et infusa [inclusa <i>Éd. De Parme</i>] flumina quodammodo effudit, nomen Trinitatis publicando, <i>Matth. ult. 19 : Docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine patris et filii et spiritus sancti</i>. Unde <i>Job 28, 2 : Profunda fluviorum scrutatus est et abscondita produxit in lucem</i>. Et in hoc tangitur materia primi libri.</p>	<p>Donc c'est à juste titre qu'il est dit de la personne du Fils : "<i>Moi, la sagesse, j'ai fait couler les fleuves</i>". Je comprends ces fleuves comme les flux de la procession éternelle, par laquelle le Fils procède du Père et l'Esprit Saint du Père et du Fils de manière ineffable. Autrefois ces fleuves avaient été cachés et, d'une certaine manière, mêlés, d'une part dans la ressemblance des créatures, d'autre part dans les énigmes des Écritures, de sorte qu'à peine quelques sages ont saisi par la foi le mystère de la Trinité. Le Fils de Dieu est venu, et il a fait couler d'une certaine manière des fleuves, en révélant le nom de la Trinité : <i>Mt. (28, 19) "Enseignez toutes les nations, baptisez-les au nom du Père, du Fils et de l'Esprit Saint."</i> D'où ce que dit <i>Job (28, 11) : "Il a scruté la profondeur des fleuves et mit en lumière ce qui était caché."</i> Et cela désigne la matière du premier livre.</p>
	<p><u>Le second livre : [La création par Dieu]</u></p>

<p>Secundum quod pertinet ad Dei sapientiam est creaturarum productio : ipse enim de rebus creatis non tantum speculativam, sed etiam operativam sapientiam habet, sicut artifex de artificiatis ; unde in <i>Psalm.</i> 103 : <i>Omnia in sapientia fecisti.</i> Et ipsa sapientia loquitur, <i>Proverb.</i> 8, 30 : <i>Cum eo eram cuncta componens.</i> Hoc etiam specialiter filio attributum invenitur, in quantum est imago Dei invisibilis, ad cuius formam omnia formata sunt : unde <i>Coloss.</i> 1, 15 : <i>Qui est imago Dei invisibilis, primogenitus omnis creaturae, quoniam in ipso condita sunt universa ;</i> et <i>Joan.</i> 1, 3 : <i>Omnia per ipsum facta sunt.</i> Recte ergo dicitur ex persona filii : ego quasi trames aquae immensae de fluvio ; in quo notatur et ordo creationis et modus. Ordo, quia sicut trames a fluvio derivatur, ita processus temporalis creaturarum ab aeterno processu personarum : unde in <i>Psalmo</i> 148, 5, dicitur : <i>Dixit, et facta sunt.</i></p>	<p>Le second [livre] qui concerne la sagesse de Dieu est la production des créatures : car lui-même a pour les créatures une sagesse non seulement spéculative, mais aussi opérative : comme l'artisan pour ses œuvres ; c'est pourquoi il est dit au <i>Psaume</i> 103 : "<i>Tu as tout fait avec sagesse</i>". Et la sagesse elle-même parle (<i>Prov.</i> 8, 30) : "<i>J'étais toujours avec lui disposant toutes choses.</i>" Mais on trouve cela surtout attribué au Fils, en tant qu'il est l'image du Dieu invisible, à la forme de laquelle tout a été fait : c'est pourquoi il est dit en <i>Col.</i> (1, 15) : "<i>Il est l'image du Dieu invisible, le premier né de toute créature, puisque en lui tout a été créé</i>", et <i>Jn</i> (1, 3) : "<i>Tout a été fait par lui</i>". Donc c'est à bon droit qu'il est dit de la personne du Fils : "<i>Je suis comme le cours de l'eau abondante d'un fleuve</i>" ; en quoi on remarque aussi l'ordre de la création et son mode. L'ordre, parce que, de même que le chemin dérive du fleuve, de même la procession temporelle des créatures dérive du processus éternel des personnes. C'est pourquoi au <i>Psaume</i> 148, 5, il est dit : "<i>Il dit et ce fut fait.</i>"</p>
<p>Verbum genuit, in quo erat ut fieret [fierent <i>Éd. De Parme</i>], secundum Augustinum. Semper enim id quod est primum est causa eorum quae sunt post, secundum philosophum ; unde primus processus est causa et ratio omnis sequentis processionis. Modus autem signatur quantum ad duo : scilicet ex parte creantis, qui cum omnia impleat, nulli tamen se committitur ; quod notatur in hoc quod dicitur, immensae. Item ex parte creaturae : quia sicut trames procedit extra alveum fluminis, ita creatura procedit a Deo extra unitatem essentiae, in qua sicut in alveo fluxus personarum continetur. Et in hoc notatur materia secundi libri.</p>	<p>Il a engendré le Verbe en qui était que cela serait fait, selon Augustin (<i>La Genèse au sens littéral</i>, I, 22). Ce qui est premier est toujours cause de ce qui vient après, selon le philosophe (<i>Métaphysique</i> II, 993 b 241) ; c'est pourquoi le premier processus est cause et raison de toute procession suivante. Mais le mode est désigné sous deux aspects : du côté du créateur, qui emplit toute chose, et ne se mêle cependant à aucune ; ce qui est signifié par ce qui est dit : <i>Immense</i>. De même du côté de la créature ; parce que de même que la rivière procède hors du lit d'un fleuve, de même la créature procède de Dieu hors de l'unité de l'essence en qui, comme dans le lit d'un fleuve, le flux des personnes est contenu. Et cela désigne la matière du second livre.</p>
	<p><u>Le troisième livre : [La restauration des œuvres de Dieu : Le Christ et la grâce]</u></p>

1. «Semper enim illud quo est primum est causa eorum quae sunt post.» Cf. note Emery p. 533.

<p>Tertium, quod pertinet ad Dei sapientiam, est operum restauratio. Per idem enim debet res reparari per quod facta est ; unde quae per sapientiam condita sunt, decet ut per sapientiam reparentur : unde dicitur <i>Sapient. 9, 19 : Per sapientiam sanati sunt qui tibi placuerunt ab initio.</i></p>	<p>Ce qui appartient à la sagesse de Dieu c'est la restauration des œuvres. Car doit être réparé ce qui a été fait par celui qui l'a fait ; c'est pourquoi ce qui a été créé par la sagesse doit être réparé par la sagesse ; c'est pourquoi il est dit en <i>Sg. (9, 19) : "Par la sagesse ont été sauvés ceux qui t'ont plu dès le commencement"</i></p>
<p>Haec autem reparatio specialiter per filium facta est, inquantum ipse homo factus est, qui, reparato hominis statu, quodammodo omnia reparavit quae propter hominem facta sunt ; unde <i>Coloss. 1, 20 : Per eum reconcilians omnia, sive quae in caelis, sive quae in terris sunt.</i> Recte ergo ex ipsius filii persona dicitur : ego quasi fluvius Dorix, et sicut aquaeductus exivi de Paradiso. Paradisus iste, gloria Dei patris est, de qua exivit in vallem nostrae miseriae ; non quod eam amitteret, sed quia occultavit : unde <i>Joan. 16, 28 : Exivi a patre et veni in mundum.</i> Et circa hunc exitum duo notantur, scilicet modus et fructus. Dorix enim fluvius rapidissimus est ; unde designat modum quo, quasi impetu quodam amoris nostrae reparationis Christus complevit mysterium ; unde <i>Isaiae 59, 19 : Cum venerit quasi fluvius violentus, quem spiritus domini cogit.</i></p>	<p>Cette réparation a été accomplie spécialement par le Fils, en tant qu'il est devenu lui-même un homme, qui ayant réparé la condition de l'homme d'une certaine manière, a réparé tout ce qui a été fait pour les hommes ; c'est pourquoi [il est dit] en <i>Col. (1, 20) : "Réconciliant tout par lui, soit ce qui est aux cieux, soit ce qui est sur terre."</i> Donc c'est à bon droit qu'il est dit de la personne du Fils lui-même : "Moi, comme le fleuve Diorix, et comme un cours d'eau, je suis sorti du paradis". Ce paradis est la gloire de Dieu le Père, d'où il sortit pour notre vallée de misère ; non qu'il l'ait perdu, mais parce qu'il l'a caché : c'est pourquoi <i>Jean (16, 28) dit : "Je suis sorti du Père et je suis venu dans le monde"</i>. Et à propos de cette sortie il faut noter deux choses : le mode et le fruit. Car le Diorix est un fleuve très rapide ; c'est pourquoi il désigne le mode par lequel comme une impulsion d'amour le Christ a accompli le mystère de notre réparation ; c'est pourquoi [il est dit] en <i>Is. (59, 19) : "Quand il sera venu comme un fleuve violent, que l'Esprit du Seigneur pousse ..."</i>.</p>
<p>Fructus autem designatur ex hoc quod dicitur, <i>sicut aquaeductus</i> : sicut enim aquaeductus ex uno fonte producuntur divisim ad fecundandam terram, ita de Christo profluxerunt diversarum gratiarum genera ad plantandam Ecclesiam, secundum quod dicitur <i>Ephes. 4, 11 : Ipse dedit quosdam quidem apostolos, quosdam autem prophetas, alios vero Evangelistas, alios autem pastores et doctores, ad consummationem sanctorum in opus ministerii, in aedificationem corporis</i></p>	<p>Mais le fruit est désigné par ce qui est dit : <i>comme un cours d'eau</i> : car de même que les cours d'eau sont produits par une seule source, en se divisant pour féconder le terre, de même du Christ ont coulé des genres de différentes grâces pour planter l'Église, selon ce qui est dit en <i>Eph. 4, 11 : "Il a donné lui-même certains comme apôtres, d'autres comme prophètes, d'autres comme évangélistes, d'autre comme pasteurs et docteurs pour la consommation des saints dans l'œuvre du ministère, pour l'édification du corps du Christ."</i> Et cela concerne la</p>

<p><i>Christi. Et in hoc tangitur materia tertii libri : in cujus prima parte agitur de mysteriis nostrae reparationis, in secunda de gratiis nobis collatis per Christum.</i></p>	<p>matière du troisième livre ; dans la première partie il s'agit des mystères de notre réparation, dans la seconde des grâces apportées pour nous par le Christ.</p>
	<p><u>Le quatrième livre : [Les moyens sacramentels et la fin des êtres]</u></p>
<p>Quartum, quod ad Dei sapientiam pertinet, est perfectio, qua res conservantur in suo fine. Subtracto enim fine, relinquitur vanitas, quam sapientia non patitur secum ; unde dicitur Sap. 8, 1, quod sapientia <i>attingit a fine usque ad finem fortiter et disponit omnia suaviter</i>. Suaviter autem unumquodque tunc dispositum est quando in suo fine, quem naturaliter desiderat, collocatum est. Hoc etiam ad filium specialiter pertinet, qui, cum sit verus et naturalis Dei filius, nos in gloriam paternae hereditatis induxit ; unde Hebr. 2, 10 : <i>Decebat eum propter quem et per quem facta sunt omnia, qui multos filios in gloriam adduxerat</i>.</p>	<p>Ce qui convient à la sagesse de Dieu, c'est la perfection, par laquelle les choses sont conservées, en leur fin. Car si on exclut la fin, il reste la vanité, que la sagesse ne supporte pas avec elle ; c'est pourquoi il est dit en Sg. (8, 1) : que la sagesse "<i>s'étend d'une fin à une autre avec force et dispose tout suavement</i>." Chaque chose est disposée suavement quand elle a été placée en sa fin, qu'elle désire naturellement. Mais cela appartient spécialement au Fils, qui, puisqu'il est le vrai Fils naturel de Dieu, nous a conduit à la gloire de l'héritage paternel : c'est pourquoi il est dit en Hébr. (2, 10) : "<i>Il convenait que celui pour qui et par qui tout a été fait, ait conduit beaucoup de fils à la gloire</i>."</p>
<p>Unde recte dicitur : <i>Dixi : rigabo hortum plantationum</i>. Ad consecutionem enim finis exigitur praeparatio, per quam omne quod non competit fini, tollatur ; ita Christus etiam, ut nos in finem aeternae gloriae induceret, sacramentorum medicamenta praeparavit, quibus a nobis peccati vulnus abstergitur. Unde duo notantur in verbis praedictis, scilicet praeparatio, quae est per sacramenta, et inductio in gloriam. Primum per hoc quod dicitur : <i>Rigabo hortum plantationum</i>. Hortus enim iste Ecclesia est, de qua Cant. 4, 12 : <i>Hortus conclusus soror mea sponsa</i> : in quo sunt plantationes diversae, secundum diversos sanctorum ordines, quos omnes manus omnipotentis plantavit. Iste hortus irrigatur a Christo sacramentorum rivis, qui ex ejus latere profluxerunt : unde in commendationem</p>	<p>C'est pourquoi il est dit à bon droit : "<i>J'ai dit, j'arroserai le jardin des plantations</i>." Pour parvenir à la fin en effet, une préparation est exigée par laquelle tout ce qui ne convient pas à cette fin est enlevé : ainsi le Christ aussi, pour nous amener au but qui est la gloire éternelle, a préparé les remèdes des sacrements, par lesquels la blessure du péché a été effacée pour nous. C'est pourquoi deux choses sont notées dans les paroles ci-dessus : la préparation par les sacrements et l'introduction à la gloire. La première par ce qui est dit : "<i>J'arroserai le jardin des plantations</i>". Car ce jardin c'est l'Église, dont parle le <i>Cantique</i>, (4, 12) : "<i>Ma sœur, mon épouse est le jardin fermé</i>", en qui il y a diverses plantations, selon les divers ordres des saints, la main du Tout puissant les a plantées toutes. Ce jardin est irrigué par le Christ par les ruisseaux des sacrements, qui ont coulé de son côté : c'est</p>

<p>pulchritudinis Ecclesiae dicitur in <i>Num.</i> 24, 5 : <i>Quam pulchra tabernacula tua, Jacob.</i> Et post sequitur, 6 : <i>Ut horti juxta fluvios irrigui.</i> Et ideo etiam ministri Ecclesiae, qui sacramenta dispensant, rigatores dicuntur, <i>1 Corinth.</i> 3, 6 : <i>Ego plantavi, Apollo rigavit.</i> Inductio autem in gloriam notatur in hoc quod sequitur : <i>Et inebriabo partus mei fructum.</i></p>	<p>pourquoi pour montrer la beauté de l'Église il est dit <i>Nom.</i> (24, 5) : "<i>Combien sont belles tes tentes, Jacob !</i>" Et ensuite (24, 6) : "<i>Comme les jardins irrigués près des fleuves</i>". Et c'est pourquoi aussi les ministres de l'Église qui dispensent les sacrements, sont appelés "ceux qui irriguent". <i>1 Co.</i> (3, 6) : "<i>J'ai planté, Apollos a arrosé</i>". Mais l'introduction dans la gloire est noté dans ce qui suit : "<i>Et j'enivrerais le fruit de mon enfantement</i>".</p>
<p>Partus ipsius Christi sunt fideles Ecclesiae, quos suo labore quasi mater parturivit : de quo partu <i>Isa.</i> ult., 9 : <i>Numquid ego, qui alios parere facio, ipse non pariam ? Dicit dominus.</i> Fructus autem istius partus sunt sancti qui sunt in gloria : de quo fructu <i>Cant.</i> 5, 1 : <i>Veniat dilectus meus in hortum suum et comedat fructum pomorum suorum.</i> Istos inebriat abundantissima sui fructione ; de qua [fructione et <i>Éd. De Parme</i>] ebrietate <i>Psalm.</i> 35, 9 : <i>Inebriabuntur ab ubertate domus tuae.</i> Et dicitur ebrietas, quia omnem mensuram rationis et desiderii excedit : unde <i>Isa.</i> 64, 4 : <i>Oculus non vidit, Deus, absque te quae praeparasti expectantibus te.</i> Et in hoc tangitur materia quarti libri : in cujus prima parte agitur de sacramentis ; in secunda de gloria resurrectionis. Et sic patet ex praedictis verbis intentio libri <i>Sententiarum.</i></p>	<p>L'enfantement du Christ lui-même ce sont les fidèles de l'Église, qu'il a enfanté comme une mère par son labeur ; de cet enfantement il est dit en <i>Is.</i> (66, 29) : "<i>Est-ce que moi, qui fait enfanter les autres, je n'enfanterais pas ? dit le Seigneur.</i>" Mais le fruit de cet enfantement ce sont les saints qui sont dans la gloire : de ce fruit le <i>Cantique</i> (5, 1) dit : "<i>Que mon bien aimé vienne dans son jardin et mange le fruit de mes arbres</i>". Il les enivre ceux-là d'une jouissance débordante ; de cette fructione et cette ébriété ; le <i>Ps.</i> (35, 9) dit : "<i>Ils seront enivrés par l'abondance de ta maison</i>" Et on parle de l'ébriété parce qu'elle dépasse toute la mesure de la raison et du désir ; c'est pourquoi en <i>Is.</i> (64, 4) il est dit : "<i>L'œil n'a pas vu, Seigneur, sauf toi, ce que tu as préparé pour ceux qui t'attendent</i>". Et cela désigne la matière du quatrième livre : dans sa première partie il est question des sacrements, dans la seconde de la gloire de la résurrection. Et ainsi l'intention du livre des <i>Sentences</i> est éclairé par ce qui a été dit.</p>
	<p><u>LES SENTENCES DE PIERRE LOMBARD, LIVRE 1</u></p>
<p>Prooemium</p>	<p><u>TEXTE DE PIERRE LOMBARD, prologue : La théologie</u></p>
<p>1. Cupientes aliquid de penuria ac tenuitate nostra cum pauperula in gazophylacium Domini mittere, ardua scandere, opus ultra vires nostras agere praesumimus, consummationis</p>	<p>1. Désireux de mettre avec cette pauvre femme quelque chose de notre pénurie et de notre pauvreté, dans le gazophylacium (trésor) de Dieu¹, et d'atteindre les hauteurs, nous avons trop présumé pour accomplir une</p>

1 Cf. *Lc* 21, 2 et *Mc* 12,42.

<p>fiduciam laborisque mercedem in Samaritano statuentes, qui, prolatis in curationem semivivi duobus denariis, supereroganti cuncta redere professus est. Delectat nos veritas pollicentis, sed terret immensitas laboris : desiderium hortatur proficiendi, sed dehortatur infirmitas deficiendi, quam vincit zelus domus Dei. "Quo inardescentes, fidem nostram adversus errores carnalium atque animalium hominum" Davidicae turris clypeis munire vel potius munitam ostendere ac theologiarum inquisitionum abdita aperire nec non et sacramentorum ecclesiasticorum pro modico intelligentiae nostrae notitiam traducere studuimus, "non valentes studiosorum fratrum votis iure resistere, eorum in Christo laudabilibus studiis lingua ac stilo nos servire flagitantium, quas bigas in nobis agitatur Christi caritas".</p>	<p>œuvre au-delà de nos forces, en plaçant notre confiance dans l'accomplissement et la récompense de notre travail dans le Samaritain¹, qui, ayant offert deux deniers pour soigner celui qui était à moitié mort, déclara qu'il rendrait tout ce qui serait dépensé en plus. La vérité de celui qui promet nous charme, mais l'immensité du labeur nous effraie : mais notre faiblesse que le zèle de la maison de Dieu surpasse nous exhorte à avancer, "Enflammés par ce zèle notre foi contre les erreurs des hommes charnels et sans esprit²... Nous nous appliquons à fortifier avec les boucliers de la Tour de David³ ou plutôt une fois fortifiée, [nous nous appliquons] à ouvrir ce qui est caché des recherches théologiques et transmettre un peu la connaissance des sacrements de l'Église. "ne pouvant pas à juste titre résister à leur zèle louable dans le Christ, aux désirs respectables de nos zélés frères, nous sommes devenus par la langue et la plume, ce double attelage qui aiguillonne en moi la charité du Christ, les serviteurs de ceux qui le réclament⁴"</p>
<p>"Quamvis non ambigamus omnem humani eloquii sermonem calumniae atque contradictioni aemulorum semper fuisse obnoxium, quia, dissentientibus voluntatum motibus, dissentiens quoque fit animorum sensus", "ut, cum omne dictum veri ratione perfectum sit, tamen, dum aliud aliis aut videtur aut complacet, veritati vel non intellectae vel offendentis impietatis error obnitatur, ac voluntatis invidia resultet", "quam</p>	<p>"Bien que nous ne contestions pas que toute conversation en langage humain soit toujours liée à la calomnie et à la contradiction de ceux qui s'opposent, parce que, avec les mouvements désordonnés de la volonté, les sens de l'âme deviennent désordonnés (Hilaire, <i>Trin.</i> X, 1)⁵"... de sorte que toute parole est perfectionnée par la raison du vrai, cependant, pendant qu'elle apparaît et plaît différemment aux uns et aux autres, l'erreur de l'impiété s'oppose à la</p>

1 Cf. *Lc* 12, 35.

2 Cf. Allusion à Augustin *Trin.* III, Pro., 1 : « Ces questions que] l'ardent désir qui me brûle de défendre notre foi contre l'erreur des gens grossiers et sans esprit m'obligent à subir » BA 15, p. 271.

3 Allusion à *Cant.* 4, 4.

4 Allusion à Augustin (*ibid.*) (texte légèrement différent) : « Et si je puis résister aux frères qui, forts de leurs droits sur moi qui me suis fait leur serviteur, me demandent de répondre avant tout à leurs désirs respectables dans le Christ, par la langue et la plume, ce double attelage qui aiguillonne en moi la charité... » (*Ibid.*)

5 Cf. Hilaire, *Trin.* X, 1° « Il n'est pas douteux que toute conversation dans le langage humain a toujours été lié à la contradiction ; parce que les mouvements de la volonté étant en désaccord, il contredit les assertions par lesquelles il est offensé. Car quoique toute parole de vérité soit améliorée par la raison, cependant l'un est vu par les autres ou plaît aux autres, la parole de vérité apparaît à la réponse des opposants ?

<p><i>Deus huius saeculi operatur in illis diffidentiae filiis, qui non rationi voluntatem subiiciunt nec doctrinae studium impendunt, sed his quae somniarunt sapientiae verba coaptare nituntur, non veri, sed placiti rationem sectantes, quos iniqua voluntas non ad intelligentiam veritatis, sed ad defensionem placentium incitat, non desiderantes doceri veritatem, sed ab ea ad fabulas convertentes auditum (II Tim. 4, 4)</i></p>	<p>vérité incomprise qui la heurte et la jalousie de la volonté lui résiste (Hilaire, <i>Ibid.</i>)", que <i>le dieu de ce siècle</i> opère en ces enfants de la dissidence¹ qui ne soumettent pas leur volonté à la raison, et ne consacrent pas leur zèle à la doctrine, mais pour ceux qui délirent, ils s'efforcent d'adapter des paroles de sagesse, non de la vraie, mais ils suivent ce qui leur plaît qu'une volonté inique ne pousse pas à l'intelligence de la volonté, mais à la défense de ce qui leur plaît, ils ne désirent pas enseigner la vérité, mais "<i>ils s'en détournent pour écouter des fables (II Tm. 4, 4)</i>".</p>
<p>2. Quorum professio est magis placita quam docenda conquirere nec docenda desiderare, sed desideratis doctrinam coaptare. <i>Habent rationem sapientiae in superstitione</i> : quia fidei defectionem sequitur hypocrisis mendax, ut sit vel in verbis pietas, quam amiserit conscientiae, ipsamque simulatam pietatem omnium [omni, <i>alt.</i>] verborum mendacio impiam reddunt, falsae doctrinae institutis fidei sanctitatem corrumpere molientes auriumque pruriginem sub novello sui desiderii dogmate aliis ingerentes, qui contentioni studentes contra veritatem sine foedere bellant". "Inter veri namque assertionem et placiti defensionem pertinax pugna est, dum se et veritas tenet, et se voluntas erroris tuetur". Horum igitur et Deo odibilem ecclesiam evertere atque ora oppilare, ne virus nequitiae in alios effundere queant, et lucernam veritatis in candelabro exaltare volentes, in labore multo ac sudore hoc volumen, Deo praestante, compegimus ex testimoniis veritatis in aeternum fundatis, in quatuor libros distinctum.</p>	<p>2. Leur enseignement est plus d'acquérir ce qui leur plaît que ce qui doit être enseigné et [il n'est pas] de désirer ce qui doit l'être. <i>Ils font figure de sagesse [en affectant] la religiosité.</i> (Col. 2, 23²) parce que l'hypocrisie et le mensonge accompagnent la perte de la foi, de sorte que même la piété est aussi dans les paroles, piété qu'elle aura éloignée de la conscience, et ils rendent impie par le mensonge de toutes leurs paroles cette piété simulée, entreprenant de corrompre la sainteté de la foi, par les dispositions d'une fausse doctrine, et imposant la démangeaison des oreilles sous le dogme nouveau de leur désir, eux qui étudiant avec application luttent sans alliance contre la vérité." - "Car entre l'affirmation du vrai et la défense du plaisir, un combat opiniâtre est engagé, aussi longtemps que la vérité se maintient et que la volonté d'erreur se maintient. (Hilaire, <i>Ibid.</i>)" Donc voulant détruire leur église, odieuse à Dieu, et fermer leur bouche pour qu'ils ne puissent pas diffuser chez les autres le venin de leur dérèglement et voulant élever sur le lampadaire la lampe de la vérité, avec beaucoup de travail et de</p>

1 Cf. 2 Co, 4, 4 : « Pour les incrédules dont le dieu de ce monde a aveuglé l'entendement, afin qu'ils ne voient pas briller l'Évangile de la gloire du Christ qui est l'image de Dieu. » Cf. aussi Eph 2, 2.

2 Col. 2, 23 « ...quae sunt rationem quidem habentia sapientiae in superstitione... » - « Ces sortes de règles peuvent faire figure de sagesse par leur affectation de religiosité et d'humilité qui ne ménage pas le corps ; en fait elles n'ont aucune valeur pour l'insolence de la chair. » (BJ.)

	sueur, avec l'aide de Dieu, nous avons rédigé ¹ ce volume avec les témoignages de la vérité fondés éternellement, partagé en quatre livres.
In quo maiorum exempla doctrinamque reperiis, in quo per dominicae fidei sinceram professionem viperae doctrinae fraudulentiam prodidimus, aditum demonstrandae veritatis complexi nec periculo impiae professionis inserti, temperato inter utrumque moderamine utentes. Sicubi vero parum vox nostra insonuit, non a paternis dicessit limitibus. "Non igitur debet hic labor cuiquam pigro vel multum docto videri superfluum, cum multis impigris multisque indoctis, inter quos etiam mihi, sit necessarius" (Augustin, Trin. 3, 1), brevi volumine complicans Patrum sententias, appositis eorum testimoniis, ut non sit necesse quaerenti librorum numerositatem evolvere, cui brevitatis collecta quod quaeritur offert sine labore. "In hoc autem tractatu non solum pium lectorem, sed etiam liberum correctorem desidero, maxime ubi profunda versatur veritatis quaestio, quae utinam tot haberet inventores, quot habet contradictores (Augustin, <i>La Trinité</i> , 3, 2)" Ut autem quod quaeritur facilius occurrat, titulos, quibus singulorum librorum capitula distinguuntur, praemisimus.	Tu y trouveras les exemples et les doctrines des anciens, en qui nous avons révélé, par un enseignement sincère de la foi dans le Seigneur, la fourberie de leur doctrine de vipère nous avons saisi l'accès de la vérité à démontrer et nous ne l'avons pas introduit au péril de la doctrine impie, usant d'une conduite modérée entre les deux. Mais si notre voix a un peu retenti et elle ne s'est pas éloignée des limites paternelles : "Donc ce travail ne doit pas à quelque insolent ou à quelque grand savant sembler superflu, puisqu'il est nécessaire à de nombreuses personnes actives et à de nombreux ignorants, parmi lesquels moi aussi," (Augustin, <i>La Trinité</i> , 3, 1 ²), en rassemblant en un bref volume les sentences de Pères, en y ajoutant leurs témoignages, pour qu'il ne soit pas nécessaire, pour celui qui cherche, d'ouvrir une grande quantité de livres, à qui une brève collection offre ce qu'il cherche sans effort. "Mais pour ce traité je désire non seulement un lecteur pieux, mais aussi un correcteur libre, surtout là où se trouve la profonde question de la vérité ; puisse-t-elle avoir autant de gens qui la découvrent qu'elle a de contradicteur ³ ". Mais pour que ce qu'on cherche arrive plus facilement : nous avons annoncé d'avance les titres qui distinguent les chapitres de chaque livre.
	Fin du prologue de Pierre Lombard.
	<u>LA SCIENCE SACRÉE</u>
Explicit Prologus	<u>COMMENTAIRE DE SAINT THOMAS SUR LE PROLOGUE (La théologie)</u>

¹ 'Compegimus' : assembler. Pierre Lombard ne cache pas que son œuvre est une compilation, un compendium organisé d'autorités, surtout d'Augustin, ce que montre la suite du texte et déjà celui-ci.

² Le texte dont P. Lombard s'est inspiré : « ...il ne faut pas que ce mien travail passe aux yeux du premier paresseux venu, ni à ceux d'un grand savant, pour inutile, car il y a bien des gens qui ne sont ni fainéants, ni savant, - et j'en suis - pour en avoir un réel besoin. » Trad. BA, 15, p. 171-172.

³ Cf. Augustin, *La Trinité*, 3, 2 : « ...si dans tous mes ouvrages, j'attends plus qu'un lecteur bienveillant (pium lectorem) : un critique indépendant, bien davantage de ces écrits, où plaise à Dieu que l'importance même du sujet suscite autant de solutions qu'elle soulève d'objections. »

<p>Quaestio 1</p>	<p>Question unique : [La doctrine sacrée]</p>
<p>Prooemium</p>	<p>Prologue</p>
<p>Ad evidentiam hujus sacrae doctrinae, quae in hoc libro traditur, quaeruntur quinque : 1° de necessitate ipsius ; 2° supposito quod sit necessaria, an sit una, vel plures ; 3° si sit una, an practica, vel speculativa : et si speculativa, utrum sapientia, vel scientia, vel intellectus ? 4° de subjecto ipsius ; 5° de modo.</p>	<p>Pour mettre en évidence cette doctrine sacrée qui est rapportée dans ce livre, on fait cinq recherches : 1° Sa nécessité : 2° Supposée qu'elle soit nécessaire, y en a-t-il une ou plusieurs ? 3° S'il y en a une, est-elle pratique ou spéculative, et si elle est spéculative, est-ce la sagesse, la connaissance ou l'esprit ? 4° Son sujet. 5° Son mode.</p> <p>Article 1 – En dehors des disciplines physiques y a-t-il une autre discipline nécessaire à l'homme ?</p> <p>Article 2 – Doit-il n'y avoir qu'une seule doctrine en plus des sciences physiques ?</p> <p>Article 3 – [La nature de cette science]</p> <p>Sous question 1 : La théologie est-elle pratique ou discursive ?</p> <p>Sous question 2 : Est-elle une science ?</p> <p>Sous question 3 : Est-elle une sagesse ?</p> <p>Article 4 – Dieu est-il l'object de cette science ?</p> <p>Article 5 – Ce mode de procéder est-il scientifique ?</p>
<p>q. 1 a. 1 tit. Articulus 1 : Utrum praeter physicas disciplinas alia doctrina sit homini necessaria.</p>	<p><u>Article 1 – Outre les disciplines physiques y a-t-il une autre discipline nécessaire à l'homme ?</u></p>
<p>q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod praeter physicas disciplinas nulla sit homini doctrina necessaria. Sicut enim dicit Dionysius in <i>epistola ad Polycarpum</i>, philosophia est cognitio existentium ; et constat, inducendo in singulis, quod de quolibet genere existentium in philosophia determinatur ; quia de creatore et creaturis, tam de his quae sunt ab opere naturae, quam de his quae sunt ab opere nostro. Sed nulla doctrina potest esse nisi de existentibus, quia non entis non est scientia. Ergo praeter</p>	<p>Objections :¹</p> <p>Il semble qu'aucune doctrine ne soit nécessaire à l'homme en dehors des disciplines physiques². 1. En effet, comme le dit Denys (<i>Épîtres à Polycarpe</i>, §2, col. 1079) : "<i>La philosophie est la connaissance de ce qui existe</i>" ; et il est clair, qu'en s'appliquant à ce qui est particulier, elle se limite à n'importe quel genre d'existant ; au Créateur et aux créatures, aussi bien à ce qui concerne l'œuvre de la nature que ce qui est notre œuvre. Mais il ne peut y avoir de doctrine que de ce qui existe, parce qu'il n'y a pas de science du non être. Donc, en</p>

1. Parall. : *Ia*, qu. 1 a. 1 — *Ila // Ilæ*, qu. 2, a. 3 — *CG*. I, 4, 5 — *Verit.* qu. 14, a. 10.s – *In de Trin.* qu. 2, a. 1.

² En *Ia*, qu. 1, a.1, Thomas parle de façon plus générale des disciplines philosophiques.

<p>physicas disciplinas nulla doctrina debet esse.</p>	<p>dehors des disciplines physiques, il ne doit y avoir aucune doctrine.</p>
<p>q. 1 a. 1 arg. 2 Item, omnis doctrina est ad perfectionem : vel quantum ad intellectum, sicut speculativae, vel quantum ad effectum [affectum Éd. De Parme] procedentem in opus, sicut practicae. Sed utrumque completur per philosophiam ; quia per demonstrativas scientias perficitur intellectus, per morales affectus. Ergo non est necessaria alia doctrina.</p>	<p>2. De même toute doctrine est en vue de la perfection : ou bien pour l'esprit, comme les (sciences) spéculatives, ou pour l'effet qui aboutit à une œuvre, comme les (sciences) pratiques. Mais l'une et l'autre sont traitées par la philosophie, parce que l'esprit est satisfait par les sciences démonstratives, les sentiments par les sciences morales. Donc il n'est pas nécessaire qu'il y ait une autre doctrine.</p>
<p>q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, quaecumque naturali intellectu possunt cognosci ex principiis rationis, vel sunt in philosophia tradita, vel per principia philosophiae inveniri possunt. Sed ad perfectionem hominis sufficit illa cognitio quae ex naturali intellectu potest haberi. Ergo praeter philosophiam non est necessaria alia doctrina. Probatio mediae. Illud quod per se suam perfectionem consequi potest, nobilius est eo quod per se consequitur [consequi non potest Éd. De Parme]. Sed alia animalia et creaturae insensibiles ex puris naturalibus consequuntur finem suum ; quamvis non sine Deo, qui omnia in omnibus operatur. Ergo et homo, cum sit nobilior eis, per naturalem intellectum cognitionem sufficientem suae perfectioni habere potest.</p>	<p>3. En outre tout ce qui peut être connu par un esprit naturel à partir des principes de la raison, ou bien se trouve transmis dans la philosophie ou bien peut être trouvé par les principes de la philosophie. Mais cette connaissance, qui peut être acquise par un esprit naturel, suffit à la perfection de l'homme. Donc une autre doctrine n'est pas nécessaire en dehors de la philosophie. Preuve intermédiaire¹ : Ce qui peut acquérir par soi sa perfection est plus noble que ce qui ne le peut pas par soi. Mais les êtres animés et les créatures insensibles acquièrent leur fin par des moyens purement naturels ; quoique, non pas sans Dieu, qui opère tout en tous. Donc comme l'homme est plus noble qu'eux, il peut avoir une connaissance suffisante pour sa perfection par son esprit naturel.</p>
<p>q. 1 a. 1 s. c. 1 Contra, <i>Hebr. 11, 6 : Sine fide impossibile est placere Deo. Placere autem Deo est summe necessarium. Cum igitur ad ea quae sunt fidei, philosophia non possit [ascendere Éd. De Parme], oportet esse aliquam doctrinam quae ex fidei principiis procedat.</i></p>	<p>En sens contraire : 1. Il est dit en <i>Hébr. 11, 6 : "Sans la foi il est impossible de plaire à Dieu"</i>. Lui plaire est absolument nécessaire². Donc comme la philosophie ne peut parvenir à ce qui concerne la foi, il faut une doctrine qui procède des principes de la foi.</p>
<p>q. 1 a. 1 s. c. 2 Item, effectus non proportionatus causae, imperfecte ducit in cognitionem suae causae. Talis autem</p>	<p>2. L'effet qui n'est pas proportionné à sa cause, conduit de façon imparfaite à la connaissance de sa cause. Toute créature est</p>

1. Preuve de la deuxième proposition du syllogisme.

2 Cf. *IIa/IIæ*, qu. 2, a. 3.

<p>effectus est omnis creatura respectu creatoris, a quo in infinitum distat. Ergo imperfecte ducit in ipsius cognitionem. Cum igitur philosophia non procedat nisi per rationes sumptas ex creaturis, insufficiens est ad Dei cognitionem faciendam. Ergo oportet aliquam aliam doctrinam esse altiore, quae per revelationem procedat, et philosophiae defectum suppleat.</p>	<p>un effet de ce genre par rapport au Créateur, dont elle est éloignée à l'infini. Donc elle conduit imparfaitement à sa connaissance. Donc puisque la philosophie ne procède que par des raisons prises des créatures, c'est insuffisant pour parvenir à la connaissance de Dieu. Il faut donc une autre science plus haute, qui procède à partir de la révélation et supplée la défaillance de la philosophie.</p>
<p>q. 1 a. 1 co. Ad hujus evidentiam sciendum est, quod omnes qui recte senserunt posuerunt finem humanae vitae Dei contemplationem. Contemplatio autem Dei est duplex [dupliciter <i>Éd. De Parme</i>]. Una per creaturas, quae imperfecta est, ratione jam dicta, in qua contemplatione philosophus, felicitatem contemplativam posuit, quae tamen est felicitas viae ; et ad hanc ordinatur tota cognitio philosophica, quae ex rationibus creaturarum procedit. Est alia Dei contemplatio, qua videtur immediate per suam essentiam ; et haec perfecta est, quae erit in patria et est homini possibilis secundum fidei suppositionem. Unde oportet ut ea quae sunt ad finem proportionentur fini, quatenus homo manuducatur ad illam contemplationem in statu viae per cognitionem non a creaturis sumptam, sed immediate ex divino lumine inspiratam ; et haec est doctrina theologiae. Ex hoc possumus habere duas conclusiones.</p>	<p>Réponse : Pour le rendre évident, il faut savoir que tous ceux qui ont jugé avec droiture ont pensé que la finalité de la vie humaine était la contemplation de Dieu, mais elle est double : 1° L'une par les créatures, qui est imparfaite pour la raison déjà donnée. Dans cette contemplation le philosophe (<i>Éthique</i> 10, 9) a placé le bonheur contemplatif qui est cependant le bonheur de la voie, et toute connaissance philosophique, qui procède des raisons des créatures, y est ordonnée. 2. Il y a une autre contemplation de Dieu par laquelle il est vu directement dans son essence et celle-ci est parfaite ; elle existera dans la patrie et elle est possible à l'homme : elle est supposée par la foi. C'est pourquoi il faut que ce qui est en vue de la fin lui soit proportionné, dans la mesure où l'homme est conduit à cette contemplation dans l'état de la voie par la connaissance tirée non pas des créatures, mais immédiatement inspirée par la lumière divine ; et c'est la doctrine de la théologie. De cela nous pouvons tirer deux conséquences :</p>
<p>Una est, quod ista scientia imperat omnibus aliis scientiis tamquam principalis : alia est, quod ipsa utitur in obsequium sui omnibus aliis scientiis quasi vassallis, sicut patet in omnibus artibus ordinatis, quarum finis unius est sub fine alterius, sicut finis pigmentariae artis, qui est confectio medicinarum, ordinatur ad finem medicinae, qui est sanitas : unde medicus imperat pigmentario et utitur pigmentis ab ipso factis, ad suum finem.</p>	<p>1. 1° L'une : cette science commande toutes les autres sciences, en tant que science principale. 2° L'autre parce qu'elle se sert, en les soumettant, de toutes les autres sciences comme vassales, comme cela apparaît dans tous les arts ordonnés, dont la fin de l'un est sous la fin de l'autre ; ainsi la fin de l'art des ingrédients qui est la fabrication des remèdes, est ordonnée à la fin de la médecine, qui est la santé. C'est pourquoi le médecin commande au pharmacien (pigmentaterio) et se sert des</p>

<p>Ita, cum finis totius philosophiae sit infra finem theologiae, et ordinatus ad ipsum, theologia debet omnibus aliis scientiis imperare et uti his quae in eis traduntur.</p>	<p>médecines faites par lui, pour le but qu'il poursuit. Ainsi, comme la fin de toute la philosophie est en dessous de celle de la théologie et est ordonnée à cette fin, la théologie doit commander à toutes les autres sciences, et se servir de ce qu'elles lui apportent.</p>
<p>q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod, quamvis philosophia determinet de existentibus [et <i>Éd. De Parme</i>] secundum rationes a creaturis sumptas, oportet tamen esse aliam quae existentia consideret secundum rationes ex inspiratione divini luminis acceptas.</p>	<p>Solutions : 1. Quoique la philosophie se limite à ce qui existe selon les raisons tirées des créatures, il faut cependant qu'il y ait une autre [science] qui considère ce qui existe selon les raisons reçues par l'inspiration de la lumière divine.</p>
<p>q. 1 a. 1 ad 2 Et per hoc patet solutio ad secundum : quia philosophia sufficit ad perfectionem intellectus secundum cognitionem naturalem, et affectus secundum virtutem acquisitam : et ideo oportet esse aliam scientiam per quam intellectus perficiatur quantum ad cognitionem infusam, et affectus quantum ad dilectionem gratuitam.</p>	<p>2. Et par là apparaît la solution de la seconde objection ; parce que la philosophie suffit à la perfection de l'esprit selon la connaissance naturelle, et les effets selon la vertu acquise et c'est pourquoi il faut qu'il y ait une autre science par laquelle l'esprit parvient à la connaissance infuse, et l'âme à l'amour gratuit.</p>
<p>q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod in his quae acquirunt aequalem bonitatem pro fine, tenet propositio inducta, scilicet, nobilius est eo quod per se consequi non potest. Sed illud quod acquirit bonitatem perfectam pluribus auxiliis et motibus, est nobilius eo quod imperfectam bonitatem acquirit paucioribus, vel per seipsum, sicut dicit philosophus ; [in <i>V Caeli et Mundo</i>, texte 53, sive cap. XII <i>Éd. Mandonnet</i>] et hoc modo se habet homo respectu aliarum creaturarum, qui factus est ad ipsius divinae gloriae participationem.</p>	<p>3. La proposition avancée se tient en ce qui acquiert une semblable bonté en guise de fin, parce qu'elle est plus noble que ce qui ne peut être acquis par soi. Mais ce qui acquiert la bonté parfaite par plusieurs aides et mouvements, est plus noble que ce qui acquiert la bonté imparfaite avec moins, ou par elle-même, comme le dit le philosophe (<i>Le ciel et le monde</i> 5, texte 53 ou ch. 12) et de cette manière l'homme se comporte en rapport avec les autres créatures, lui qui a été fait pour participer à la gloire divine elle-même.</p>
<p>Articulus 2. q. 1 a. 2 tit : Utrum tantum una doctrina debeat esse praeter physicas.</p>	<p><u>Article 2 – Doit-il n'y avoir qu'une seule doctrine outre les sciences physiques ?</u></p>
<p>q. 1 a. 2 arg. 1 Circa secundum sic proceditur. Videtur quod non una tantum doctrina debeat esse praeter physicas doctrinas, sed plures. De omnibus enim de quibus instruitur</p>	<p>Objections : 1. Il semble qu'il ne doit pas y avoir qu'une seule doctrine en dehors des doctrines physiques, mais plusieurs¹. Car sur les sujets</p>

1 PARALL. : Ia, qu. 3, a. 3, a.4.

<p>homo per rationes creaturarum, potest instrui per rationes divinas. Sed scientiae procedentes per rationes creaturarum sunt plures, differentes genere et specie, sicut moralis, naturalis et cetera. Ergo scientiae procedentes per rationes divinas, debent plures esse.</p>	<p>dont l'homme est instruit en raisonnant sur les créatures, il peut en être instruit en raisonnant sur Dieu. Mais les sciences qui procèdent par le raisonnement sur les créatures sont plusieurs, différentes en genre et en espèce, comme [la science] morale, [la science] naturelle, etc. Donc il doit y avoir plusieurs sciences qui procèdent des raisonnements sur Dieu.</p>
<p>q. 1 a. 2 arg. 2 Item, una scientia est unius generis [subjecti <i>add. Éd. de Parme</i>], sicut dicit philosophus (I <i>Posteriorum</i>, texte 34 <i>Éd. Mandonnet</i>). Sed Deus et creatura, de quibus in divina doctrina tractatur, non reducuntur in unum genus, neque univoce neque analogice. Ergo divina scientia non est una. Probatio mediae. Quaecumque conveniunt in uno genere univoce vel analogice, participant aliquid idem, vel secundum prius et posterius, sicut substantia et accidens rationem entis, vel aequaliter, sicut equus et bos rationem animalis. Sed Deus et creatura non participant aliquid idem, quia illud esset simplicius et prius utroque. Ergo nullo modo reducuntur in idem genus.</p>	<p>2. De même "une science unique a pour sujet¹ un seul genre, comme le dit le philosophe (<i>Posterior. I</i>, 28, 87 a 38). Mais Dieu et la créature, que traite la doctrine divine², ne sont pas ramenés à un seul genre, ni de manière univoque ni de manière analogique. Donc la science divine n'est pas une. <i>Preuve intermédiaire</i> : Tout ce qui se rassemble en un seule genre de manière univoque ou analogique participe à quelque chose d'identique, selon l'antériorité ou la postériorité, comme la substance et l'accident participent à la raison d'être, ou [participe] de manière égale, comme le cheval et le bœuf, à la nature d'animal. Mais Dieu et la créature ne participent à rien d'identique, parce que cela serait plus simple et avant l'un et l'autre³. Donc ils ne sont ramenés en aucune manière à un genre identique.</p>
<p>q. 1 a. 2 arg. 3 Item, ea quae sunt ab opere nostro, sicut opera virtutum et quae sunt ab opere naturae, non reducuntur ad eandem scientiam ; sed unum pertinet ad moralem, alterum ad naturalem. Sed divina scientia determinat de his quae sunt ab opere nostro, tractando de virtutibus et praeceptis : tractat etiam de his quae non sunt ab opere nostro, sicut de Angelis et aliis creaturis. Ergo videtur quod non sit una scientia.</p>	<p>3. De même ce qui vient par notre œuvre, comme les actes vertueux, et ce qui est par l'œuvre de la nature, n'est pas ramené à une même science ; mais l'un concerne la morale et l'autre [la science] naturelle. Mais la science divine s'occupe de ce qui vient de notre œuvre en traitant des vertus et des préceptes ; elle traite aussi de ce qui n'en est pas, comme des anges et autres créatures. Donc il semble que ce n'est pas une science unique.</p>
<p>q. 1 a. 2 s. c. 1 Contra, quaecumque conveniunt in ratione una possunt ad unam scientiam pertinere : unde etiam</p>	<p>En sens contraire : 1. Tout ce qui se rassemble dans une seule nature peut appartenir à une seule science ;</p>

¹ 'Subjecti' : est dans le texte en Ia, qu. 1, a. 3, obj. 1.

² C'est-à-dire la théologie.

³ Ce qui serait identique serait plus simple et avant, c'est-à-dire au-dessus de Dieu, ce qui est impossible.

<p>omnia, in quantum conveniunt in ratione entis, pertinent ad metaphysicam. Sed divina scientia determinat de rebus per rationem divinam quae omnia complectitur : omnia enim et ab ipso et ad ipsum sunt. Ergo ipsa una existens potest de diversis esse.</p>	<p>c'est pourquoi toutes choses, en tant qu'elles se rassemblent dans la nature de l'étant, conviennent à la métaphysique. Mais la science divine traite selon la raison divine des sujets qui embrassent tout. Car tout est de lui et pour lui. Donc il peut y en avoir une seule qui concerne des êtres divers¹.</p>
<p>q. 1 a. 2 s. c. 2 Praeterea, quae sunt diversarum scientiarum, distinctim et in diversis libris determinantur. Sed in sacra Scriptura permixtim in eodem libro quandoque determinatur de moribus, quandoque de creatore, quandoque de creaturis, sicut patet fere in omnibus libris. Ergo ex hoc non diversificatur scientia.</p>	<p>2. Ce qui appartient à diverses sciences est limitée de manière distincte et dans des livres différents. Mais dans l'Écriture sainte indistinctement dans une même livre, on traite quelquefois des mœurs, quelquefois du créateur, ou quelquefois des créatures, comme on le voit dans presque tous les livres. Donc ce n'est pas cela qui diversifie la science.</p>
<p>q. 1 a. 2 co. Respondeo. Ad hoc notandum est, quod aliqua cognitio quanto altior est, tanto est magis unica et ad plura se extendit : unde intellectus Dei, qui est altissimus, per lumen quod est ipse Deus, omnium rerum cognitionem habet distincte. Ita et cum ista scientia sit altissima et per ipsum lumen inspirationis divinae efficaciam habens, ipsa unica manens, non multiplicata, diversarum rerum considerationem habet, non tantum in communi, sicut metaphysica, quae considerat omnia in quantum sunt entia, non descendens ad propriam cognitionem moralium, vel naturalium. Ratio enim entis, cum sit diversificata in diversis, non est sufficiens ad specialem rerum cognitionem ; ad quarum manifestationem divinum lumen in se unum manens, secundum beatum Dionysium in principio caelestis hierarchiae, efficaciam habet.</p>	<p>Réponse : Il faut noter que plus une connaissance est élevée, plus elle est unique et s'étend à de plus nombreux sujets. C'est pourquoi l'intellect de Dieu qui est le plus haut, par une lumière qui est Dieu lui-même a distinctement connaissance de toutes choses. Ainsi comme cette science est la plus haute et possède une efficacité par la lumière même de l'inspiration divine, tout en demeurant unique, sans pluralité, elle considère les diverses créatures et non seulement dans ce qui est commun comme la métaphysique, qui considère toutes les choses en tant qu'étants, sans descendre à la propre connaissance de ce qui est moral ou naturel. Car la nature de l'étant étant diversifié en différents aspects, n'est pas suffisante pour la connaissance spéciale des choses ; pour leur manifestation la lumière divine, demeurant une en soi, selon le bienheureux Denys au début de la <i>Hierarchie céleste</i> I, 1, a de l'efficacité².</p>
<p>q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod divinum lumen, ex cuius certitudine procedit haec scientia, est efficax ad manifestationem plurium</p>	<p>Solutions : 1. La lumière divine dont procède cette science, avec certitude est efficace pour la manifestation d'un assez grand nombre de</p>

¹ Pourrait-on en conclure que la métaphysique ne traite pas de l'être de Dieu ? La réponse semble résoudre cette question.

² En *Ia*, qu. 1, a. 3, resp. Thomas place l'unité de cette science dans « l'unité d'un habitus, comme d'une puissance à juger, non du point de vue de ce qui constitue matériellement son objet, mais selon la raison formelle » *La théologie*, H.-D. Gardeil, Éd. Des Jeunes, p. 65

quae in diversis scientiis in philosophia traduntur, ex eorum rationibus in eorum cognitionem procedentibus ; et ideo non oportet scientiam istam multiplicari.	choses, qui dans la philosophie sont rapportées en diverses sciences, par leurs raisons qui procèdent dans leur connaissance. Et c'est pourquoi il ne faut pas multiplier cette science.
q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod creator et creatura reducuntur in unum, non communitate univocationis sed analogiae. Talis autem communitas potest esse dupliciter. Aut ex eo quod aliqua participant aliquid unum secundum prius et posterius, sicut potentia et actus rationem entis, et similiter substantia et accidens ; aut ex eo quod unum esse et rationem ab altero recipit, et talis est analogia creaturae ad creatorem : creatura enim non habet esse nisi secundum quod a primo ente descendit : unde nec nominatur ens nisi in quantum ens primum imitatur ; et similiter est de sapientia et de omnibus aliis quae de creatura dicuntur.	2. Le Créateur et la créature sont ramenés à l'unicité, non par le caractère commun de l'univocation mais celui de l'analogie. Mais une telle communauté peut-être double. Ou bien du fait que certains participent à une seule chose selon l'avant et l'après, comme la puissance et l'acte (participent à) la raison d'étant. et de la même manière la substance et l'accident ; ou bien du fait qu'un être reçoit sa nature d'un autre, et l'analogie de la créature avec créateur est de ce genre : car la créature n'a l'être que selon qu'elle descend du premier étant, et c'est pourquoi elle n'est appelée étant que dans la mesure où elle imite l'étant premier, et il en est de même pour la sagesse et de tous les autres [attributs] dont on parle pour la créature.
q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ea quae sunt ab opere nostro et ea quae sunt ab opere naturae, considerata secundum proprias rationes, non cadunt in eandem doctrinam. Una tamen scientia utrumque potest considerare, quae per lumen divinum certitudinem habet, quod est efficax ad cognitionem utriusque. Potest tamen aliter dici, quod virtus quam theologus considerat, non est ab opere nostro : immo eam Deus in nobis sine nobis operatur, secundum Augustinum.	3. Ce qui vient par notre opération ou ce qui vient par l'œuvre de la nature, considérés selon leurs propres raisons, ne concernent pas un même enseignement. Cependant une seule science peut considérer l'un et l'autre, qui tire sa certitude de la lumière divine, parce qu'elle est efficace pour la connaissance de l'un et l'autre. Cependant on peut dire autrement que la vertu que le théologien considère, ne dépend pas de notre œuvre. Au contraire Dieu l'opère en nous sans nous, selon Augustin (<i>Le libre arbitre</i> , II, 19).
Articulus 3	Article 31 : [La nature de cette science]
Quaestiuncula 1 : Utrum sit practica vel speculativa	Sous-question 1 – [La théologie est-elle pratique ou spéculative ?]
q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 1 Circa tertium sic proceditur. Videtur quod ista doctrina sit practica. Finis enim practicae est opus, secundum philosophum. Sed ista	Objections : Il semble que cette science soit pratique. Car la fin d'une [science] pratique est l'œuvre,

¹ L'article 3 se présente de la façon suivante : sous question 1 : La théologie est-elle pratique ou spéculative ?, sq. 2 Est-elle une science ? sq. 3, Est-elle une sagesse. Chacune présente les objections et les raisons de sens contraire. Les trois réponses viennent ensuite et correspondent dans l'ordre aux sq. Elles présentent la réponse et les solutions.

² Cf. *Ia*, qu. 1, a. 4.

doctrina, quae fidei est, principaliter est ad bene operandum ; unde <i>Jacob. 2, 26</i> : <i>Fides sine operibus mortua est</i> ; et <i>Psalm. 110, 10</i> : <i>Intellectus bonus omnibus facientibus eum</i> . Ergo videtur quod sit practica.	selon le philosophe (<i>Métaphysique II, 2, 994 b 15</i> ¹). Mais cette doctrine, qui dépend de la foi est principalement en vue de bien agir ; c'est pourquoi <i>Jacques (2, 26)</i> dit : " <i>La foi sans les œuvres est morte</i> " et le <i>Psaume 110, 10</i> : " <i>C'est d'une bonne intelligence pour tous ceux qui le font</i> " ² . Donc il semble qu'elle soit pratique.
q. 1 a. 3 qc. 1 s. c. 1 Contra, dicit philosophus, quod nobilissima scientiarum est sui gratia. Practicae autem non sunt sui gratia, immo propter opus. Ergo, cum ista nobilissima sit scientiarum, non erit practica.	En sens contraire : 1. En sens contraire, le philosophe dit (<i>Métaphysique I, 2, 982 b 4</i> ³) que la plus noble des sciences est en vue d'elle-même ⁴ . Mais les sciences pratiques ne sont pas en vue de soi tout au moins à cause de l'œuvre. Donc comme elle est la plus noble des sciences, elle ne sera pas pratique.
q. 1 a. 3 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, practica scientia determinat tantum ea quae sunt ab opere nostro. Haec autem doctrina considerat Angelos et alias creaturas, quae non sunt ab opere nostro. Ergo non est practica, sed speculativa.	2. En outre, une science pratique détermine seulement ce qui dépend de notre action. Cette doctrine considère les Anges et les autres créatures, qui ne sont pas par notre œuvre. Donc elle n'est pas pratique mais spéculative ⁵ .
Quaestiuncula 2	Sous-question 2 – [Est-elle une science ?]
q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 1 Ulterius quaeritur, utrum sit scientia ; et videtur quod non. Nulla enim scientia est de particularibus, secundum philosophum (<i>I Post., texte 7</i> [Éd. <i>Mandonnet</i>]). Sed in sacra Scriptura gesta traduntur particularium hominum, sicut Abraham, Isaac et cetera. Ergo non est scientia.	Objections : 1. Ensuite on cherche si elle est science ⁶ ? Et il semble que non. Car aucune science ne concerne le singulier selon le philosophe (<i>Posterior. I, lect. 42, nn. 5sq et lect. 44, n° 2</i>). Mais dans l'Écriture sainte sont rapportées les histoires des hommes particuliers, comme Abraham, Isaac, etc. Donc ce n'est pas une science.

1 «...la fin de la spéculation est la vérité, tandis que celle de la pratique est l'œuvre. » (Trad. J. tricot) Cf. Thomas, lectio 2, n. 290..

2 C'est-à-dire ceux qui pratiquent la crainte de Dieu : *Ps 111, 10*. « Principe du savoir : la crainte de Yahvé ; (...). bien avisés tous ceux qui s'y tiennent. Sa louange demeure à jamais ». (BJ.)

3 «Enfin la science maîtresse, et qui est supérieure à toute science subordonnée, est celle qui connaît en vue de quelle fin chaque chose doit être faite, fin qui est, dans chaque être, son bien, et d'une manière générale le souverain Bien.» (Trad. J. Tricot).

4 En *Ia*, qu. 1, a. 4, sc, Thomas dit plus clairement : «La doctrine sacrée concerne principalement Dieu, dont les œuvres sont surtout les hommes. Donc ce n'est pas une science pratique mais plutôt spéculative.»

⁵ Conclusion de *Ia*, qu. 1, a. 4 : « Cependant elle comporte les deux ». c'est-à-dire la science spéculative, et la science pratique, Ici Thomas ne le dit pas, il le dira dans la réponse 1 et dans la solution 1 : « Elle est plus spéculative que pratique ».

⁶ PARALL. : *Ia*, qu. 1, a. 2. Pour Thomas, la théologie est une science qui, sous la lumière de la révélation, est la science de Dieu, telle qu'il la communique, elle a pour objet propre Dieu lui-même tel que la foi et la révélation nous le font connaître. Ici Thomas pose la question un peu tard. Depuis le début il parle de 'science'. En *Ia*, il traite la question sitôt l'article 2, après avoir démontré la nécessité de cette discipline.

q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 2 Praeterea, omnis scientia procedit ex principiis per se notis, quae cuilibet sunt manifesta. Haec autem scientia procedit ex credibilibus, quae non ab omnibus conceduntur. Ergo non est scientia.	2. En plus toute science procède de principes évidents, qui sont clairs pour chacun. Mais cette science procède de ce qui concerne la croyance, qui n'est pas admise par tous. Donc ce n'est pas une science.
q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 3 Praeterea, in omni scientia acquiritur aliquis habitus per rationes inductas. Sed in hac doctrina non acquiritur aliquis habitus : quia fides, cui tota doctrina haec innitur, non est habitus acquisitus, sed infusus. Ergo non est scientia.	3. En plus dans toute science on acquiert un habitus pour les raisons données. Mais dans cette doctrine on n'en acquiert pas : parce que la foi sur quoi s'appuie toute cette doctrine n'est pas un habitus acquis, mais infus. Donc ce n'est pas une science.
q. 1 a. 3 qc. 2 s. c. 1 Contra, Augustinus [secundum Augustinum <i>Éd. De Parme</i>], theologia est scientia de rebus quae ad salutem hominis pertinent. Ergo est scientia.	En sens contraire : Augustin (<i>La Trinité</i> , XIV, 1, 3 ¹) dit que la théologie est une science qui concerne le salut de l'homme. Donc c'est une science.
Quaestiuncula 3	Sous question 3 : [Est-elle une sagesse ?]
q. 1 a. 3 qc. 3 arg. 1 Ulterius quaeritur, utrum sit sapientia ; et videtur quod non. Quia, sicut dicit philosophus, sapiens debet esse certissimus causarum. Sed in ista doctrina non est aliquis certissimus ; quia fides, cui haec doctrina innitur, est infra scientiam et supra opinionem. Ergo non est sapientia.	Objections : ² Ensuite on cherche si c'est une sagesse et il semble que non. Parce que, comme le dit le philosophe (au début de la <i>Métaphysique</i> 1, 981 b 5 ³), le sage doit être absolument certain de la cause. Mais dans cette doctrine, personne n'est très certain ; parce que la foi, sur laquelle cette doctrine s'appuie, est sous la science et au-dessus de l'opinion. Donc ce n'est pas une sagesse.
q. 1 a. 3 qc. 3 s. c. 1 Contra, <i>I Corinth.</i> 2, 6 : <i>Sapientiam loquimur inter perfectos.</i> Cum ergo hanc doctrinam ipse docuerit et de ipsa loquatur, videtur quod ipsa sit sapientia.	En sens contraire : <i>I Co.</i> 2, 6 : " <i>Nous parlons de la sagesse parmi les parfaits.</i> ". Donc comme il a lui-même enseigné cette doctrine et en a parlé, il semble qu'elle soit la sagesse même.
Quaestiuncula 1	Réponse à la sous-question 1 (La théologie est-elle pratique ou spéculative ?)
Super Sent., q. 1 a. 3 qc. 1 co. Respondeo dicendum, quod ista scientia, quamvis sit una, tamen perfecta est et sufficiens ad omnem	Bien que cette science soit une, elle est cependant parfaite et suffisante pour toute la perfection de l'homme, à cause de l'efficacité de la lumière divine, comme on

¹ « Huic scientiae tribuens, (...) illud tantummodo quo fides saluberrima, quae ad veram beatitudinem ducit gignitur... » (Le texte est cité en *Ia*, qu. 1, a. 2, sed contra.

² PARALL. : *Ia*, qu. 1, a. 6 – *II Sent.* Pro (« sed theologus considerat creaturas, secundum quod a primo principio exierunt, et in finem ultimum ordinantur qui Deus est ; unde recte divina sapientia nominatur : quia altissimam causam considerat, quae Deus est »).

³ Ce qui rend « les chefs plus sages, c'est parce qu'ils possèdent la théorie et connaissent les causes » (Trad. J. Tricot).

<p>humanam perfectionem, propter efficaciam divini luminis, ut ex praedictis patet. Unde perficit hominem et in operatione recta et quantum ad contemplationem veritatis : unde quantum ad quid practica est et etiam speculativa. Sed, quia scientia omnis principaliter pensanda est ex fine, finis autem ultimus istius doctrinae est contemplatio primae veritatis in patria, ideo principaliter speculativa est.</p>	<p>le voit de ce qui a été dit. C'est pourquoi elle perfectionne l'homme dans une opération droite pour la contemplation de la vérité ; et sur ce point elle est ainsi pratique et aussi spéculative. Mais parce que toute science doit être principalement examiné quant à sa fin, la fin ultime de cette doctrine est la contemplation de la vérité première dans la patrie, c'est pourquoi elle est principalement spéculative.</p>
<p>Et, cum habitus speculativi sint tres, secundum philosophum, scilicet sapientia, scientia et intellectus ; dicimus quod est sapientia, eo quod altissimas causas considerat et est sicut caput et principalis et ordinatrix omnium scientiarum : et est etiam magis dicenda sapientia quam metaphysica, quia causas altissimas considerat per modum ipsarum causarum, quia per inspirationem a Deo immediate acceptam ; metaphysica autem considerat causas altissimas per rationes ex creaturis assumptas. Unde ista doctrina magis etiam divina dicenda est quam metaphysica : quia est divina quantum ad subjectum et quantum ad modum accipiendi ; metaphysica autem quantum ad subjectum tantum. Sed sapientia, ut dicit philosophus (In <i>Ethic.</i>, cap. VIII vel 7), considerat conclusiones et principia ; et ideo sapientia est scientia et intellectus ; cum scientia sit de conclusionibus et intellectus de principiis.</p>	<p>Et comme les habitus spéculatifs sont au nombre de trois, selon le philosophe, à savoir la sagesse, la science et l'esprit, nous disons que c'est la sagesse, parce qu'elle considère les causes les plus élevées, et est comme la tête, la principale et l'ordonnatrice de toutes les sciences et il faut dire plus la sagesse que la métaphysique, parce qu'elle considère les causes les plus élevées, par le mode des causes elles-mêmes, parce que reçue par l'inspiration directement de Dieu ; mais la métaphysique considère les causes les plus hautes par les raisons prises des créatures. C'est pourquoi il faut dire que cette doctrine est plus divine que la métaphysique, parce qu'elle est divine par son sujet et par la manière dont elle la reçoit¹, mais la métaphysique ne l'est que par son sujet seulement. Mais la sagesse, comme le dit le philosophe (<i>Éth.</i> VI, 7, 1141 a 16) considère les conclusions et les principes, et c'est pourquoi la sagesse est science et esprit ; puisque la science dépend des conclusions et l'esprit des principes.</p>
<p>q. 1 a. 3 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod opus non est ultimum intentum in hac scientia, immo potius contemplatio primae veritatis in patria, ad quam depurati ex bonis operibus pervenimus, sicut dicitur <i>Matth.</i> 5, 8 : <i>Beati mundo corde</i> ; et ideo principaliter est speculativa quam practica.</p>	<p>Solutions : 1. Il faut dire, que l'œuvre n'est pas ce qui est poursuivi en dernier dans cette science, mais au contraire c'est plutôt la contemplation de la vérité première dans la patrie, où nous parvenons purifiés par les bonnes œuvres, comme le dit <i>Mt.</i> 5, 8 : <i>"Bienheureux les cœurs purs,"</i> et c'est pourquoi elle est plus spéculative que pratique.</p>
<p>q. 1 a. 3 qc. 1 ad s. c. Alia duo</p>	<p>2. Nous concédons les deux autres.</p>

¹ Son origine est en Dieu.

concedimus.	
Quaestiuncula 2	Réponse à la sous-question 2 [La théologie est-elle une science ?]
q. 1 a. 3 qc. 2 co. Ad id quod ulterius quaeritur, dicendum, quod ista doctrina scientia est, [ut dictum est <i>Éd de Parme</i>].	A ce qui est cherché ensuite, il faut dire que cette doctrine est une science, comme on l'a dit ¹ .
q. 1 a. 3 qc. 2 ad 1 Et quod objicitur, quod est de particularibus, dicendum, quod non est de particularibus inquantum particularia sunt, sed inquantum sunt exempla operandorum : et hoc usitatur etiam in scientia morali ; quia operationes particularium circa particularia sunt ; unde per exempla particularia, ea quae ad mores pertinent, melius manifestantur, vel dicendum quod in scientia duo. Ex primo habet quod est ex necessariis : ex contingentibus enim non potest causari certitudo ; ex secundo quod est ex aliquibus principiis ; sed hoc est diversimode in diversis, quia superiores scientiae sunt ex principiis per se nota, sicut geometria, et huiusmodi habentia principia per se nota, ut : si ab aliquibus aequalia deruas, etc. Inferiores autem scientiae, quae superioribus subalternantur, non sunt ex principiis per se notis, sed supponunt conclusiones probatas in superioribus scientiis, et eis utuntur pro principiis quae in veritate non sunt principia per se nota, sed in superioribus scientiis per principia per se nota probantur, sicut perspectiva quae est de linea visuali, et subalternatur geometriae a qua etiam supponit quae probantur de linea, inquantum linea, et per illa tanquam per principia probat conclusiones quae sunt de linea, inquantum visualis.	Solutions : 1. Et pour l'objection qui concerne ce qui est particulier, il faut dire, que ce n'est pas ce qui est particulier en tant que tel mais en tant qu'exemples d'œuvres à accomplir, et on s'en sert aussi dans la science morale ; parce que ce sont les opérations des particuliers et autour de ce qui est particulier, c'est pourquoi par des exemples particuliers, ceux qui concernent les mœurs sont plus évidents. Ou bien on doit dire ² qu'il faut considérer deux points de vue dans la science, en premier ce qui est par nécessité ; la certitude ne peut pas être causée par ce qui est contingent. Deuxièmement ce qui existe, par des principes différents. Mais cela est de manières diverses dans les différentes sciences, parce que les sciences supérieures dépendent de principes évidents, comme la géométrie et celles qui ont des principes évidents, tels que si tu retires des choses égales, etc ³ ... Mais les sciences inférieures qui sont subordonnées aux sciences supérieures, ne viennent pas de principes évidents, mais supposent des conclusions prouvées dans les sciences supérieures et elles s'en servent comme des principes, qui, en vérité, ne sont pas des principes évidents, mais dans les sciences supérieures elles sont prouvées par des principes évidents, comme la perspective qui concerne la ligne visuelle, et est subordonnée à la géométrie, par laquelle elle suppose aussi ce qui est prouvé de la ligne, en tant que telle, et par elle, de même qu'elle prouve par des principes les conclusions qui concernent la ligne en tant

1 PARALL. : Ia, qu. 1, a. 1 – IIa/IIIæ qu. 1, a. 5 — Verit. Question 14, a. 9 ; ad 3. In Boeth. De Trinitate, qu. 2, a. 2.

2 Ce long texte qualifié de solutio II chez Mandonnet n'est pas dans l'Édition de Parme, de *vel dicendum*, jusqu'à *Ad aliud est* (ad. 2)..

3 Suppléer : *quae relinquuntur aequalia sunt*, ce qui reste est égal.

<p>Potest autem scientia aliqua esse superior alia dupliciter : vel ratione subjecti, ut geometria quae est de magnitudine, superior est ad perspectivam quae est de magnitudine visuali ; vel ratione modi cognoscendi, et sic theologia est inferior scientia quae in Deo est. Nos enim imperfecte cognoscimus id quod ipse perfectissime cognoscit, et sicut scientia subalternata a superiori supponit aliqua, et per illa tanquam per principia procedit ; sic theologia articulos fidei quae infallibiliter sunt probati in scientia Dei supponit, et eis credit, et per istud procedit ad probandum ulterius illa quae ex articulis sequuntur. Est ergo theologie scientia quasi subalternata divinae scientiae qua accipit principia sua.</p>	<p>que visuelle.</p> <p>Mais une science peut être supérieure à une autre de deux manières. 1° Ou par la nature du sujet, comme la géométrie qui concerne la grandeur est supérieure pour la perspective qui concerne la grandeur visuelle. 2° Ou par la nature de sa connaissance et ainsi la théologie est une science inférieure à celle qui est en Dieu. Car nous connaissons imparfaitement ce que lui-même connaît de façon absolument parfaite et de même qu'une science subordonnée à une science supérieure suppose certaines [connaissances], et par elles procède comme par des principes, de même la théologie suppose des articles de foi qui sont prouvés infailliblement dans la science de Dieu et elle y croit et ainsi elle progresse plus avant en prouvant ce qui découle de ces articles. Donc la théologie est une science pour ainsi dire subordonnée à la science divine d'où elle reçoit ses principes.</p>
<p>q. 1 a. 3 qc. 2 ad 2 Ad aliud dicendum, quod ista doctrina habet pro principiis primis articulos fidei, qui per lumen fidei infusum per se noti sunt habenti fidem, sicut et principia naturaliter nobis insita per lumen intellectus agentis. Nec est mirum, si infidelibus nota non sunt, qui lumen fidei non habent : quia nec etiam principia naturaliter insita nota essent sine lumine intellectus agentis. Et ex istis principiis, non respiciens communia principia, procedit ista scientia ; nec habet viam ad ea probanda, sed solum ad defendendum a contradicentibus, sicut nec aliquis artifex potest probare sua principia.</p>	<p>2. Il faut dire pour l'autre que cette doctrine a pour premiers principes les articles de foi, qui sont connus par soi par la lumière infusée par la foi, pour celui qui a la foi, comme les principes induits en nous naturellement par la lumière de l'intellect agent. Et ce n'est pas étonnant, s'ils ne sont pas connus des infidèles, qui n'ont pas la lumière de la foi : parce que les principes induits naturellement ne seraient pas connus sans la lumière de l'intellect agent. Et cette science procède de ces principes, sans rejeter les principes communs, et elle n'a pas le moyen de les prouver, mais seulement de les défendre contre des contradicteurs, de même qu'un artisan ne peut prouver ses principes.</p>
<p>q. 1 a. 3 qc. 2 ad 3 Ad aliud dicendum, quod, sicut habitus principiorum primorum non acquiritur per alias scientias, sed habetur a natura ; sed habitus conclusionum a primis principiis deductarum : ita etiam in hac doctrina non acquiritur habitus fidei, qui est quasi habitus principiorum ; sed acquiritur habitus eorum quae ex eis</p>	<p>3. Pour l'autre il faut dire que, de même que la possession des premiers principes n'est pas acquis par d'autres sciences, mais il est acquis par la nature ; mais c'est la possession des conclusions déduites des premiers principes ; de même aussi dans cette doctrine n'est pas acquise la possession de la foi, qui est comme la possession des principes, mais est acquise la possession de</p>

deducuntur et quae ad eorum defensionem valent	ce qui en est déduit, et qui est valable pour leur défense.
q. 1 a. 3 qc. 2 ad s. c. Aliud concedimus	Celle en sens contraire, nous le concédons.
Quaestiuncula 3	Réponse à la sous-question 3¹ [La théologie est-elle une sagesse ?]
q. 1 a. 3 qc. 3 co. Ad id quod ulterius quaeritur, an sit sapientia, dicendum, quod propriissime sapientia est, sicut dictum est.	A ce qui est cherché ensuite, s'il y a une sagesse ² , il faut dire qu'elle est une sagesse au sens le plus propre ³ , comme on l'a dit.
q. 1 a. 3 qc. 3 ad 1 Et quod objicitur, quod non est certissimus aliquis in ista doctrina, dicimus, quod falsum est : magis enim fidelis et firmiter assentit his quae sunt fidei quam etiam primis principiis rationis. Et quod dicitur, quod fides est infra scientiam, non loquitur de fide infusa, sed de fide acquisita, quae est opinio fortificata rationibus. Habitus autem istorum principiorum, scilicet articulorum, dicitur fides et non intellectus, quia ista principia supra rationem sunt, et ideo humana ratio ipsa perfecte capere non valet ; et sic fit quaedam defectiva cognitio, non ex defectu certitudinis cognitorum, sed ex defectu cognoscentis. Sed tamen ratio manuducta per fidem excrescit in hoc ut ipsa credibilia plenius comprehendat, et tunc ipsa quodammodo intelligit : unde dicitur Isa. 7, 9, secundum aliam litteram : <i>nisi credideritis, non intelligetis.</i>	Solutions : 1. L'objection qui dit qu'il n'y a personne de très assuré sur cette doctrine, nous disons qu'elle est fautive : car, celui-ci est d'accord avec ce qui est de la foi, plus fidèle et plus ferme que pour les premiers principes de la raison. Et ce qui est dit, que la foi est en dessous de la science ne signifie pas la foi infuse, mais de la foi acquise, qui est une opinion renforcée par des raisons. Mais la possession des premiers principes, à savoir celle des articles, est appelée foi et non concept, parce que ces principes sont au-dessus de la raison, et c'est pourquoi la raison humaine elle-même n'a pas la force de les saisir parfaitement, et ainsi il se fait quelque connaissance défectueuse, non par la défaillance de la certitude de ce qui est connu, mais par celle de celui qui le connaît. Mais cependant la raison conduite par la foi s'accroît en cela qu'elle comprend plus pleinement ce qui est à croire, et alors elle le comprend d'une certaine manière ; c'est pourquoi il est dit en <i>Is.7, 9</i> , selon une autre version ⁴ , " <i>Si nous ne croyez pas, nous ne</i>

¹ Ce texte est considéré comme solutio III, dans l'édition Mandonnet.

² La sagesse, selon Aristote est une connaissance par les causes les plus élevée et la mise en ordre du sujet. (Cf. *Métaphysique* 1, 1, 981 b 27 et 982 a). Elle permet de juger et d'apprécier ce qui regarde ce domaine. Depuis Augustin la théologie est considérée comme une sagesse ; elle est l'étude du monde intelligible et des vérités éternelles ; et la métaphysique celle du monde sensible. Avec Aristote la sagesse est opposée à la science. La première a pour objet les choses divines et la science ne l'a point (*In De Trin.* Question 2, a. 2 obj. 1). Mais la sagesse n'est point distinguée de la science par opposition mais parce qu'elle ajoute quelque chose.

Les habitus intellectuels sont la science et la sagesse qui désignent une connaissance par les causes. Pour la métaphysique la cause est élevée mais prend sa source dans la création, pour la sagesse il s'agit de la cause la plus élevée et elle prend sa source en Dieu, donc en tant que recherche des causes elle conserve au sens large sa dénomination de science.

³ « Elle n'est pas une sagesse dans un genre particulier, mais absolument » (*Ia*, qu. 1, a. 6, c.)

⁴ Septante.

	<i>comprenez pas."</i>
q. 1 a. 4 tit. Utrum Deus sit subjectum istius scientiae.	Article 4 – Dieu est-il le sujet de cette science ?
q. 1 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Deus sit subjectum istius scientiae. Omnis enim scientia debet intitulari et denominari a suo subjecto. Sed ista scientia dicitur theologia, quasi sermo de Deo. Ergo videtur quod Deus sit subjectum ejus.	Objections : ¹ Il semble que Dieu est le sujet de cette science. Car toute science doit être appelée par son sujet et en tirer son nom. Mais celle-ci est appelée théologie, comme parole de Dieu. Donc il semble que Dieu en est l'objet.
Contra, Boetius dicit quod simplex forma subjectum esse non potest. Sed Deus est hujusmodi. Ergo non potest esse subjectum.	En sens contraire : 1. Boèce (<i>Trin.</i> I, 2), dit qu'une forme simple ne peut pas en être le sujet. Mais Dieu est de ce genre. Donc il ne peut pas en être le sujet.
q. 1 a. 4 arg. 2 Item, videtur, secundum Hugonem de sancto Victore, quod opera restorationis sint subjectum : sic enim dicit, quod opera primae conditionis sunt materiae aliarum scientiarum, opera autem restorationis sunt materia theologiae. Ergo et cetera. Contra, quidquid determinatur in scientia debet contineri sub subjecto ipsius. Sed in theologia determinatur de operibus creationis, ut patet Genes. 1 ^o Ergo videtur quod opera restorationis non sint subjectum.	2. Il semble, selon Hugo de saint Victor que les œuvres de restauration ² en sont le sujet ; car il dit (<i>De sacramentis</i> , I, 1, 2) ainsi que "Les œuvres de la première condition sont la matière des autres sciences, mais les œuvres de restauration sont la matière de la théologie". Donc, etc. En sens contraire, tout ce dont on traite dans une science doit faire partie de son sujet. Mais les œuvres de la création sont étudiées par la théologie, comme cela se voit en Gn. 1. Donc il semble que les œuvres de restauration n'en sont pas le sujet.
q. 1 a. 4 arg. 3 Item, videtur quod res et signa sint subjectum : illud enim est subjectum in scientia circa quod tota scientiae intentio versatur. Sed tota intentio theologiae versatur circa res et signa, ut dicit Magister sententiarum. Ergo res et signa sunt subjectum. Contra, per rationes subjecti debet scientia differre ab aliis scientiis, cum quaelibet scientia habeat proprium subjectum. Sed de rebus et signis considerant etiam aliae scientiae. Ergo non sunt proprium subjectum hujus scientiae.	3. Il semble que les choses et les signes en sont le sujet ; car le sujet dans la science, c'est ce autour de quoi tourne l'effort de la science. Mais tout l'effort de la théologie tourne autour des choses et des signes, comme le dit le Maître des Sentences. Donc ils en sont le sujet. En sens contraire, en raison de son sujet la science doit être différente des autres, puisque chacune a son propre sujet. Mais ils considèrent les "choses" et les signes, mais les autres sciences les considèrent aussi. Donc ce n'est pas le sujet propre de cette science.
q. 1 a. 4 co. Respondeo, quod subjectum habet ad scientiam ad minus	Réponse : On peut comparer le sujet de la science de

1 PARALL. : *Ia*, qu. 1, a. 7 – *In Boèce*, *Trin.* qu. 5, a. 4.

2. Les œuvres de première condition, c'est la création en tant que telle, selon la nature. La 'restauration' c'est l'œuvre de la Rédemption.

<p>tres comparationes. Prima est, quod quaecumque sunt in scientia debent contineri sub subjecto. Unde considerantes hanc conditionem, posuerunt res et signa esse subjectum hujus scientiae ; quidam autem totum Christum, idest caput et membra ; eo quod quidquid in hac scientia traditur, ad hoc reduci videtur. Secunda comparatio est, quod subjecti cognitio principaliter attenditur in scientia. Unde, quia ista scientia principaliter est ad cognitionem Dei, posuerunt Deum esse subjectum ejus. Tertia comparatio est, quod per subjectum distinguitur scientia ab omnibus aliis ; quia secantur scientiae quemadmodum et res, ut dicitur in 3 de anima : et secundum hanc considerationem, posuerunt quidam, credibile esse subjectum hujus scientiae.</p>	<p>trois manières : 1° Tout ce qui est dans une science doit être inclus dans son sujet. C'est pourquoi ceux qui considèrent cette condition, ont pensé que les choses et les signes étaient le sujet de cette science ; mais certains que c'était le Christ entier, c'est-à-dire la tête et les membres ; ce qui est rapporté dans cette science semble ramené à cela. 2° Seconde comparaison : la connaissance du sujet est atteinte principalement dans la science. Aussi parce que cette science concerne principalement la connaissance de Dieu ; ils ont pensé qu'il était son sujet. 3° Troisième comparaison : une science est distinguée de toutes les autres par son sujet, parce que les sciences sont divisées selon les sujet comme il est dit dans le <i>De l'âme</i>, III, 8, 431 b 24, 2) et selon cette considération, certains ont pensé que le sujet de cette science est le crédible.</p>
<p>Haec enim scientia in hoc ab omnibus aliis differt, quia per inspirationem fidei procedit. Quidam autem opera restorationis, eo quod tota scientia ista ad consequendum restorationis effectum ordinatur. Si autem volumus invenire subjectum quod haec omnia comprehendat, possumus dicere quod ens divinum cognoscibile per inspirationem est subjectum hujus scientiae. Omnia enim quae in hac scientia considerantur, sunt aut Deus, aut ea quae ex Deo et ad Deum sunt, inquantum hujusmodi : sicut etiam medicus considerat signa et causas et multa hujusmodi, inquantum sunt sana, idest ad sanitatem aliquo modo relata. Unde quanto aliquid magis accedit ad veram rationem divinitatis, principaliter consideratur in hac scientia.</p>	<p>Car c'est en cela qu'elle diffère de toutes les autres sciences, parce qu'elle procède par l'inspiration de la foi. Certains [ont pensé] que c'était l'œuvre de restauration, parce que toute cette science est ordonnée à acquérir son effet. Mais si nous voulons trouver le sujet qui englobe tout cela, nous pouvons dire que l'étant divin connaissable par inspiration est le sujet de cette science. Car tout ce qui est considéré dans cette science, est ou Dieu, ou ce qui vient de Dieu ou est pour Dieu, en tant que tel ; de la même manière que le médecin considère les signes et les causes et beaucoup de choses de ce genre, en tant qu'ils sont sains, c'est-à-dire rattachés d'une certaine manière à la santé. C'est pourquoi plus quelque chose accède à la vraie nature de la divinité, plus elle est considérée comme importante dans cette science¹.</p>
<p>q. 1 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Deus non est subjectum, nisi sicut principaliter</p>	<p>Solutions : 1. Il faut dire que Dieu n'est le sujet que comme atteint principalement et c'est sous</p>

1 Il s'agit ici du domaine de la doctrine sacrée et de son extension. La logique aristotélicienne veut qu'on recherche le sujet, non pas considéré dans sa matérialité mais formellement. Après avoir envisagé les différentes solutions, Thomas en arrive à Dieu comme sujet de cette science, car elle n'est science qu'en prenant sa source dans la science de Dieu. Tout est envisagé sous "la raison" de Dieu. Les autres choses sont en rapport avec lui.

<p>intentum, et sub cuius ratione omnia quae sunt in scientia, considerantur. Quod autem objicitur in contrarium, quod forma simplex non potest esse subjectum, dicimus, quod verum est accidentis : nihilominus tamen potest esse subjectum praedicati in propositione ; et omne tale potest esse subjectum in scientia, dummodo illud praedicatum de eo probari possit.</p>	<p>cet angle qu'est considéré tout ce qui est dans la science. Mais ce qui est objecté en sens contraire, qu'une forme simple ne peut pas être un sujet, nous disons que c'est vrai de l'accident, néanmoins cependant il peut être le sujet du prédicat dans la proposition et tout ce qui est tel peut être sujet dans une science, pourvu que qu'on puisse le prouver pour ce prédicat.</p>
<p>q. 1 a. 4 ad 2 Ad aliud dicendum, quod opera restorationis non sunt proprie subjectum hujus scientiae, nisi in quantum omnia quae in hac scientia dicuntur, ad restorationem nostram quodammodo ordinantur.</p>	<p>2. Les œuvres de Rédemption ne sont proprement le sujet de cette science, qu'en tant que tout ce qu'on y traite est ordonné d'une certaine manière à notre rédemption.</p>
<p>q. 1 a. 4 ad 3 Ad aliud dicendum, quod res et signa communiter accepta, non sunt subjectum hujus scientiae, sed in quantum sunt quaedam divina.</p>	<p>3. Les "choses" et les signes communément reçus ne sont pas le sujet de cette science, mais en tant qu'ils sont quelque chose de divin¹.</p>
<p>Articulus 5 : Utrum modus procedendi sit artificialis</p>	<p><u>Article 5 – La méthode pour procéder est-il selon l'art 2 ?</u></p>
<p>q. 1 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. [Videtur quod modus procedendi non sit artificialis add. <i>Éd. De Parme</i>]. Nobilissimae [enim add. <i>Éd. De Parme</i>] scientiae debet esse nobilissimus modus. Sed quanto magis [modus add. <i>Éd. De Parme</i>] est artificialis, tanto nobilior est. Ergo, cum haec scientia sit nobilissima, modus ejus debet esse artificialissimus.</p>	<p>Objections : 1. Il semble que la méthode de procéder n'est pas selon l'art. Car le mode de la science la plus noble doit être le plus noble. Mais plus un mode est selon l'art, plus il est noble. Donc, comme cette science est la plus noble, son mode doit être tout à fait selon l'art.</p>
<p>q. 1 a. 5 arg. 2 Praeterea, modus scientiae debet ipsi scientiae proportionari. Sed ista scientia maxime est una, ut probatum est. Ergo et modus ejus debet esse maxime unicus. Cujus contrarium videtur, cum quandoque comminando, quandoque praecipiendo, quandoque aliis modis procedat.</p>	<p>2. La méthode d'une science doit lui être proportionnée. Mais cette science est tout à fait une, comme il a été prouvé. Donc sa méthode aussi doit être tout à fait unique. Il semble que c'est le contraire, quand elle procède quelquefois en menaçant, quelquefois en prescrivant, quelquefois d'autres manières.</p>
<p>q. 1 a. 5 arg. 3 Praeterea, scientiarum</p>	<p>3. Il ne doit pas y avoir une seule méthode</p>

¹ Point de vue de Bonaventure : les choses et les signes sont de toutes les sciences, mais pour la spécialisation d'une science de Dieu, il faut les considérer comme des étants, ramenés à l'unité qui est l'alpha et l'oméga. *I Sent. Quaestiones proemii*, qu. 1 ad 3.

² Il semble qu'on pourrait, en tenant compte d'Aristote traduire « selon l'art » par scientifique. C'est un des sens du mot. — Quand Thomas reprendra le sujet dans la Somme théologique, il posera la question : Cette doctrine argumente-t-elle ? Ici il traite le même sujet mais en considérant surtout la méthode.

³ PARALL. : *Ia*, qu. 1, a. 8, 9, 10 – *I Sent. D.* 34, qu. 3 ; a. 1, 2, 3 – *CG.* 3, 119 – *In Boë de Trin.* qu. 2, a. 4.

<p>maxime differentium non debet esse unus modus. Sed poetica, quae minimum continet veritatis, maxime differt ab ista scientia, quae est verissima. Ergo, cum illa procedat per metaphoricis locutiones, modus hujus scientiae non debet esse talis.</p>	<p>pour des sciences très différentes. Ainsi la poétique, que contient le moins de vérité¹, est très différente de cette science, qui est la plus vraie. Donc comme elle procède par des propositions métaphoriques, le mode de cette science ne doit pas être du même genre.</p>
<p>q. 1 a. 5 arg. 4 Praeterea, Ambrosius : <i>Tolle argumenta ubi fides quaeritur.</i> Sed in sacra scientia maxime quaeritur fides. Ergo modus ejus nullo modo debet esse argumentativus.</p>	<p>4. Ambroise (<i>De fide</i>, I, 13) dit : "<i>Enlève les arguments là où on cherche la foi.</i>" Mais dans la science sacrée, on cherche surtout la foi. Donc sa méthode ne doit être en aucune manière basé sur des arguments.</p>
<p>q. 1 a. 5 s. c. 1 Contra, <i>1 Pet.</i> 3, 15 : <i>Parati semper ad satisfactionem omni poscenti vos rationem de ea, quae in vobis est, spe.</i> Hoc autem sine argumentis fieri non valet. Ergo debet quandoque argumentis uti.</p>	<p>En sens contraire : 1. En 1 Pierre, 3, 15, on lit : "Soyez toujours prêts à donner satisfaction à toute personne qui vous demande les raisons de cette espérance qui est en vous." Mais cela ne peut pas se faire sans argument. Donc on doit quelquefois se servir d'arguments.</p>
<p>q. 1 a. 5 s. c. 2 Idem habetur ex hoc quod dicitur Tit. 1, 9 : <i>Ut potens sit exhortari in doctrina sana et eos qui contradicunt, arguere.</i></p>	<p>2. On trouve la même chose en Tite 1, 9 : "<i>Qu'il ait pouvoir d'exhorter dans la saine doctrine et d'apporte la preuve à ses contradicteurs</i>²".</p>
<p>q. 1 a. 5 co. Respondeo dicendum, quod modus cujusque scientiae debet inquiri secundum conditiones materiae, ut dicit Boetius, et philosophus. Principia autem hujus scientiae sunt per revelationem accepta ; et ideo modus accipiendi ipsa principia debet esse revelativus ex parte infundentis, ut in revelationibus prophetarum, et orativus ex parte recipientis, ut patet in Psalmis. Sed quia, praeter lumen infusum, oportet quod habitus fidei distinguatur ad determinata credibilia ex doctrina praedicantis, secundum quod dicitur Rom. 10, 14 : <i>quomodo credent ei quem non audierunt ?</i> Sicut etiam intellectus principiorum naturaliter insitorum determinatur per sensibilia accepta, veritas autem praedicantis per miracula confirmatur, ut dicitur <i>Marc.</i> ult. 20 : <i>Illi autem profecti praedicaverunt</i></p>	<p>Réponse : La méthode de chaque science doit être recherchée selon les conditions de sa matière, comme le dit Boèce (<i>La Trin.</i> I), et le philosophe (<i>Éth.</i> I, 1, 1094 b 12). Les principes de cette science sont reçus par révélation, et c'est pourquoi la méthode pour les recevoir doit être relative du côté de celui qui l'infuse comme dans la révélation des prophètes, et liée à la prière du côté de celui qui le reçoit, comme on le voit dans les Psaumes. Mais parce que, en dehors de la lumière infuse, il faut que l'habitus de la foi soit distingué pour des croyances déterminées par la doctrine de celui qui le révèle, selon ce qui est dit en <i>Rm.</i> 10, 14 : "<i>Comment croire ce qu'ils n'ont pas entendu ?</i>" De même que la conception des principes naturellement innés est déterminée par les sensations reçues, la vérité de celui qui le révèle est confirmée par les miracles,</p>

1 *Ia*, qu. 1, a. 8 : « Procéder par similitudes diverses et représentations [sensibles] est le propre de la poétique

2. « Ne doit-il pas être capable, à la fois, d'exhorter dans la saine doctrine, et de confondre les contradicteurs ? » BJ.

<p><i>ubique, domino cooperante et sermonem confirmante sequentibus signis ; oportet etiam quod modus istius scientiae sit narrativus signorum, quae ad confirmationem fidei faciunt : et, quia etiam ista principia non sunt proportionata humanae rationi secundum statum viae, quae ex sensibilibus consuevit accipere, ideo oportet ut ad eorum cognitionem per sensibilibus similitudines manuducatur : unde oportet modum istius scientiae esse metaphoricum, sive symbolicum, vel parabolicum.</i></p>	<p>comme Marc le dit (16, 20) : "Ceux-ci partirent proclamer partout avec l'aide du Seigneur la parole en la confirmant par les signes suivants" ; il faut aussi que la méthode de cette science révèle les signes, qui sont faits pour confirmer la foi, et parce qu'aussi ces principes, selon le statut de cette vie, ne sont pas proportionnés à la raison humaine qui a l'habitude de recevoir des images par des sensations, il faut donc qu'ils soient amenés à leur connaissance par des ressemblances avec le sensible ; aussi il faut que la méthode de cette science soit métaphorique, symbolique ou parabolique.</p>
<p><i>Ex istis autem principiis ad tria proceditur in sacra Scriptura : scilicet ad destructionem errorum, quod sine argumentis fieri non potest ; et ideo oportet modum hujus scientiae esse quandoque argumentativum, tum per auctoritates, tum etiam per rationes et similitudines naturales. Proceditur etiam ad instructionem morum : unde quantum ad hoc modus ejus debet esse praeceptivus, sicut in lege ; comminatorius et promissivus, ut in prophetis ; et narrativus exemplorum, ut in historialibus. Proceditur tertio ad contemplationem veritatis in quaestionibus sacrae Scripturae ; et ad hoc oportet modum etiam esse argumentativum, quod praecipue servatur in originalibus sanctorum et in isto libro, qui quasi ex ipsis conflatur.</i></p>	<p>De ces principes, on parvient à trois résultats dans l'Écriture sainte : a) A savoir à la destruction des erreurs, qui ne peut pas être faite sans arguments, et c'est pourquoi il faut que la méthode de cette science soit quelquefois argumentative, tantôt par des autorités, tantôt par des raisonnements et des images naturelles. b) Il est procédé aussi à l'éducation des mœurs ; c'est pourquoi à ce point de vue sa méthode doit être impérative, comme dans la loi, comminatoire et prometteuse, comme dans les prophètes, et narrative, avec des exemples comme dans les histoires. c) Troisièmement on procède à la contemplation de la vérité dans les questions de l'Écriture sainte, et pour cela il faut que la méthode soit aussi argumentative, ce qui est surtout conservé dans les œuvres des saints et dans ce livre, qui est comme suscité par eux.</p>
<p><i>Et secundum hoc etiam potest accipi quadrupliciter modus exponendi sacram Scripturam : quia secundum quod accipitur ipsa veritas fidei, est sensus historicus : secundum autem quod ex eis proceditur ad instructionem morum, est sensus moralis ; secundum autem quod proceditur ad contemplationem veritatis eorum quae sunt viae, est sensus allegoricus ; et secundum quod proceditur ad contemplationem veritatis eorum quae sunt patriae, est sensus</i></p>	<p>Et selon cela on peut aussi recevoir le méthode d'exposition de l'Écriture sainte de quatre manières : a) Selon que la vérité de la foi est reçue c'est le sens historique, b) Selon ce qui procède d'elles pour l'éducation des mœurs, c'est le sens moral. c) Selon ce qui procède à la contemplation de la vérité pour ceux qui sont dans la voie¹, c'est le sens allégorique. d) selon que l'on procède à la contemplation de la vérité de ceux² qui sont de la patrie, c'est le sens anagogique². Pour</p>

¹ En cheminement sur terre vers l'éternité.

² Cf. *Ia*, qu. 1, a. 10.

<p>anagogicus. Ad destructionem autem errorum non proceditur nisi per sensum litteralem, eo quod alii sensus sunt per similitudines accepti et ex similitudinariis locutionibus non potest sumi argumentatio ; unde et Dionysius dicit (in <i>Epistola ad Titum</i>, in Princip.) quod symbolica theologia non est argumentativa.</p>	<p>la destruction des erreurs on ne procède que par le sens littéral, parce que les autres sens reçus sont par ressemblance et l'argumentation ne peut pas être tirée par des locutions similaires ; c'est pourquoi Denys dit (<i>Lettre à Tite</i>, au commencement) que la théologie symbolique n'est pas argumentative.</p>
<p>q. 1 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod modus artificialis dicitur qui competit materiae ; unde modus qui est artificialis in geometria, non est artificialis in ethica : et secundum hoc modus hujus scientiae maxime artificialis est, quia maxime conveniens materiae.</p>	<p>Solutions : 1. On dit que la méthode selon l'art est celle qui convient à la matière ; c'est pourquoi la méthode qui est de l'art en géométrie, ne l'est pas en éthique, et selon cela la méthode de cette science est tout à fait selon l'art, parce qu'elle convient très bien à la matière.</p>
<p>q. 1 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis ista scientia una sit, tamen de multis est et ad multa valet, secundum quae oportet modos ejus multiplicari, ut jam patuit.</p>	<p>2. Quoique cette science soit une, elle vaut cependant au sujet de beaucoup d'actes pour beaucoup, selon qu'il faut que ses méthodes soient multipliées, comme déjà on l'a montré.</p>
<p>q. 1 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum, quod poetica scientia est de his quae propter defectum veritatis non possunt a ratione capi ; unde oportet quod quasi quibusdam similitudinibus ratio seducatur : theologia autem est de his quae sunt supra rationem ; et ideo modus symbolicus utrique communis est, cum neutra rationi proportionetur.</p>	<p>3. La poétique est la science de ce qui ne peut pas être saisi par la raison à cause de la défaillance de la vérité ; c'est pourquoi il faut que la raison soit conduite comme par certaines ressemblances, mais la théologie concerne ce qui est au-dessus de la raison, et c'est pourquoi le mode symbolique¹ est commun à l'une et à l'autre, puisque ni l'une ni l'autre n'est proportionnée à la raison.</p>
<p>q. 1 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum, quod argumenta tolluntur ad probationem articulorum fidei ; sed ad defensionem fidei et inventionem veritatis in quaestionibus ex principiis fidei, oportet argumentis uti : sic etiam apostolus facit, 1 Corinth. 15, 16 : <i>si Christus resurrexit, ergo et mortui resurgent.</i></p>	<p>4. Les arguments sont réfutés pour prouver les articles de foi ; mais pour sa défense et la découverte de la vérité dans les questions par les principes de la foi, il faut se servir d'arguments² ; ainsi l'apôtre dit aussi (I Co. 15, 16) : "<i>Si le Christ est ressuscité, donc les morts ressusciteront.</i>"</p>

¹ Il s'agit de la métaphore. Cf. *Ia*, qu. 1, a. 9 : « Il convient à la sainte Écriture de révéler ce qui est divin, et spirituel par des ressemblances empruntées aux choses corporelles... car il est naturel à l'homme de parvenir à l'intelligible par le sensible.

² A partir de vérités de foi, prises comme principes, on peut, par raisonnement, établir ou fonder d'autres vérités, qui apparaîtront comme certaines par la certitudes des premières ; le tout pour reproduire autant que possible la science de Dieu. Deuxième sorte d'arguments, la défense de la foi contre les contradicteurs. (*Ia*, qu. 1, a.8, c.)

<p>q. 1 pr. Huic operi Magister prooemium praemittit, in quo tria facit. Primo reddit auditorem benevolum ; secundo docilem, ibi, "Horum igitur Deo odibilem Ecclesiam evertere, atque ora oppilare (...) volentes, in labore multo ac sudore volumen, Deo praestante, compegimus" ; tertio attentum, ibi, "non ergo debet hic labor cuiquam pigro vel multum docto videri superfluous.". Benevolum reddit assignando causas moventes ipsum ad compilationem hujus operis, ex quibus ostenditur affectus ipsius in Deum et proximum. Sunt autem tres causae moventes. Prima sumitur ex parte sui, scilicet desiderium proficiendi in Ecclesia ; secunda ex parte Dei, scilicet promissio mercedis et auxilii ; tertia ex parte proximi, [scilicet instantia precum sociorum. <i>Add. Éd. De Parme</i>].</p>	<p>Division du texte¹. Le Maître fait précéder son œuvre d'une introduction où il traite trois sujets. 1° Il rend son auditeur bienveillant. 2. Docile : <i>"Donc voulant détruire leur église, odieuse à Dieu et voulant fermer leur bouche... nous avons rédigé ce volume avec beaucoup de travail, et de sueur, avec l'aide de Dieu"</i>. 3. Ce qui est atteint ici : <i>"Donc ce travail ne doit pas paraître superflu à quelque insolent ou à quelque grand savant."</i> Il a rendu bienveillant en assignant des causes positives² pour la compilation de cette œuvre, qui montrent sa disposition envers Dieu et le prochain. Il y a trois causes positives : 1° La première est prise de son côté, à savoir le désir d'avancer en Église. 2° Du côté de Dieu, à savoir la promesse de récompense et d'aide. 3° Du côté du prochain, [à savoir la demande pressante des prières des compagnons].</p>
<p>Sed contra sunt tres causae retrahentes. Prima ex parte sui, defectus ingenii et scientiae ; secunda ex parte operis, altitudo materiae et magnitudo laboris ; tertia ex parte proximi, invidiorum contradictio. Harum autem causarum moventium duae primae insinuant caritatem in Deum, tertia in proximum : unde dividitur in duas. In primo ponit causas moventes quae ostendunt caritatem in Deum ; in secundo causam quae ostendit caritatem in proximum, ibi, "non valentes studiosorum fratrum votis jure resistere".</p>	<p>En sens contraire il y a trois causes négatives : 1° De son côté³ la défaillance de l'esprit et de la science. 2° Du côté de l'œuvre, la sublimité de la matière et la grandeur du travail. 3° Du côté du prochain, la contradiction des envieux. Les deux premières de ces causes positives notifient la charité en Dieu, la troisième dans le prochain ; c'est pourquoi c'est divisé en deux : Dans le premier, il place les causes positives qui montrent la charité en Dieu. Dans la seconde, la cause qui montre la charité envers le prochain, là : <i>"Ne pouvant pas, à juste titre résister aux désirs respectables de nos zélés frères"</i>.</p>
<p>Causis autem moventibus adjungit etiam retrahentes : unde primo ponit quasi quamdam controversiam causarum moventium et retrahentium ; secundo victoriam, ibi, "quam vincit zelus domus Dei". "Cupientes" In hoc notatur primo causa movens, scilicet desiderium proficiendi. "Aliquid" sonat</p>	<p>Aux causes positives il ajoute celles qui sont négatives ; c'est pourquoi premièrement il place pour ainsi dire une controverse sur les causes positives et négatives ; deuxièmement la victoire : <i>"Que le zèle de la maison de Dieu a vaincu"</i>. "Désirant...". Ici il note en premier la cause positive à savoir le désir d'avancer. "Quelque chose"</p>

1 Considérée comme "prooemium" par éd. de Parme et division de texte par Mandonnet.

2 Il faut comprendre ces causes comme celles qui incitent à faire l'œuvre et les causes négatives comme celles qui auraient tendance à l'empêcher.

3 Entendre celui du Maître des Sentences.

<p>immodicitatem. "De penuria ac tenuitate nostra". Hic tangitur prima causa retrahens, scilicet defectus scientiae. Et dicitur penuria proprie defectus exterioris substantiae, unde transfertur ad defectum scientiae acquisitae. "Tenuitate", quae proprie est defectus substantiae interioris, unde transfertur ad defectum ingenii. "Cum paupercula", de qua <i>Marc. 12</i> et <i>Lucae 21</i>. "Gazophylacium". Gazophylacium repositorium dicitur divitiarum. Gazae enim Persice, divitiae Latine dicuntur, et phylasso Graece, Latine servare : et quandoque sumitur pro arca in quo arca reponitur, sicut <i>4 Reg. 12, 9</i> : <i>Tulit Joiada pontifex gazophylacium unum etc.</i>, quandoque pro loco in quo arca reponitur, sicut <i>Joan. 8, 20</i> : haec locutus est Jesus in gazophylacio. Hic autem significat studium sacrae Scripturae, in quo sancti sua opera reposuerunt.</p>	<p>révèle l'excès. "De notre pénurie et notre pauvreté". Là il touche la première cause négative, à savoir la défaillance de la science. Et au sens propre on appelle la pénurie la défaillance de la substance extérieure ; c'est pourquoi elle est transférée à la défaillance de la science acquise. "La pénurie", qui est proprement la défaillance de la substance intérieure, d'où elle est transférée à la défaillance de l'esprit. "Avec la pauvre femme" dont parle <i>Marc 12, 2</i> et <i>Luc 21, 42</i>. "Gazophylacium" [Salle du trésor]. Il est appelé le reposoir des richesses. Car <i>gazae</i>, en Persique, se dit richesses en latin, et <i>phylasso</i>, en grec, est 'conserver' en latin ; et quelquefois il est pris pour l'armoire dans laquelle repose le trésor, comme en <i>4 Rois 12, 9</i> : "Le prêtre Yehoyada porta un coffre unique..." et quelquefois pour le lieu en laquelle l'armoire se trouve¹, comme <i>Jn 8, 20</i> : "jésus a dit cela dans la salle du trésor"². Cela signifie l'étude de l'Écriture sainte, en quoi les saints ont mis leurs œuvres en dépôt.</p>
<p>"Ardua scandere". Hic ponitur secunda causa retrahens ex parte operis, et dicuntur ardua divina quantum est in se. Scanduntur autem quasi triplici gradu. Primus est in derelinquendo sensum ; secundus in derelinquendo phantasias corporum ; tertius in derelinquendo rationem naturalem. "Opus ultra vires". Hic ostenditur altitudo materiae per comparationem ad nos.</p>	<p>"Atteindre les hauteurs". Là est placée la seconde cause négative du côté de l'œuvre, et elles sont appelées hauteurs divines en tant que de soi. On les gravit comme en trois degrés. Le premier est abandonnant la sensualité, le second en abandonnant les images du corps, le troisième en abandonnant la raison naturelle. "L'œuvre est au-delà des forces". Ici est montrée la grandeur de la matière par rapport à nous.</p>
<p>Contra, <i>Eccli. 3, 22</i> : <i>Altiora te ne quaesieris</i>. Respondeo. Verum est ex consideratione [confidentia Éd. De Parme] propriarum virium ; sed ex confidentia divini auxilii possumus elevata supra nostrum posse speculari.</p>	<p>En sens contraire <i>Eccl.3, 22</i> : "Ne cherche pas plus haut que toi." Je réponds : c'est vrai en considérant ses propres forces, mais en ayant confiance dans le secours de Dieu, nous pouvons regarder ce qui est au-dessus de nous.</p>
<p>"Praesumpsimus". Contra, <i>Eccli. 37, 3</i> : <i>Ô praesumptio nequissima ! Ergo videtur quod peccaverit</i>. Respondeo. Expone "praesumpsimus", idest prae</p>	<p>"Nous avons trop présumé". En sens contraire <i>Eccl. 37, 3</i> : "Ô détestable hardiesse !". Donc il semble qu'il aura péché. – Je réponds : Explique "nous avons</p>

1 2R 12, 10. « Le prêtre Yehoyada prit un coffre, perça un trou dans son couvercle et le plaça à côté de l'autel, à droite quand on entre dans le Temple de Yahvé, et les prêtres gardiens du seuil y déposaient tout l'argent livré au Temple de Yahvé ». (BJ.).

2 « Il prononça ces paroles au Trésor, alors qu'il enseignait dans le Temple ». (Bible de Jérusalem.).

<p>aliis sumpsimus.. Vel dic, quod esset praesumptio per comparationem ad vires humanas ; sed per comparationem ad Dei auxilium, quo omnia possumus, sicut dicitur Philipp. ult. 13 : omnia possum in eo qui me confortat, non est praesumptio.</p>	<p><i>trop présumé</i>", c'est-à-dire nous avons pris plus que les autres. Ou bien dis que se serait une hardiesse par comparaison aux forces humaines, mais une aide par comparaison à Dieu par laquelle nous pouvons tout, comme il est dit (<i>Phip.</i> 4, 13) : "<i>Je peux tout en celui qui me conforte</i>" ce n'est pas une hardiesse.</p>
<p>"Consummationis fiduciam". Hic ponit secundam causam moventem ex parte Dei. "In Samaritano". Sumitur de parabola quae est Lucae 10, per quam significatur Deus. In <i>Psal.</i> 120, 4 : <i>Ecce non dormitabit neque dormiet qui custodit Israel.</i> Samaritanus enim interpretatur custos. "Semivivi", hominis per peccatum spoliati gratia et vulnerati in naturalibus. Duobus denariis, duobus testamentis, quasi regis imagine insignitis, dum veritatem continent a prima veritate exemplatam. "Supereroganti", idest superaddenti, sicut sancti patres suis studiis fecerunt.</p>	<p>"<i>La confiance dans l'accomplissement</i>". Ici il place une seconde cause positive de la part de Dieu. "<i>Le Samaritain</i>". C'est pris de la parabole qui est chez Luc (10) : il signifie Dieu. Dans le <i>Psaume</i> 120, 4¹ : "<i>Celui qui garde Israël ne dormira pas et ne dort pas</i>". Car on interprète Samaritain, comme gardien. "<i>De l'homme à moitié mort</i>" dépourvu de grâce et blessé dans sa nature. "<i>Deux deniers</i>", deux testaments, comme marqués à l'image du roi, pendant qu'ils contiennent la vérité image de la vérité première. "<i>A ce qui serait dépensé en plus</i>", c'est-à-dire à ce qui sera ajouté, comme les saints Pères l'ont fait dans leurs études.</p>
<p>Contra, Apocalyps. ult. 18 : <i>Si quis apposuerit ad haec, apponet Deus super illum plagas.</i> Respondeo. Est apponere duplex : vel aliquid quod est contrarium, vel diversum ; et hoc est erroneum vel praesumptuosum : vel quod continetur implicite, exponendo ; et hoc est laudabile.</p>	<p>En sens contraire, L'<i>Apocalypse</i> 22, 18 : "<i>Si quelqu'un s'y sera opposé, Dieu placera une plaie sur lui</i>²". Je réponds : Il faut ajouter deux choses : Ou bien quelque chose qui est contraire, ou différent ; et c'est faux ou présomptueux, ou bien ce qui est contenu implicitement, en l'exposant et cela est louable.</p>
<p>"Delectat". Hic colligit quatuor causas enumeratas. "Quam vincit". Hic ponit victoriam. "Zelus". Zelus, secundum Dionysium (<i>De div. Nom.</i> 4, 13) est amor intensus, unde non patitur aliquid contrarium amato. "Domus Dei" idest Ecclesiae. "Quo inardescetes", scilicet dum non patimur Ecclesiam ab infidelibus impugnari. "Carnalium", quantum ad illos qui inveniunt sibi errores, ut carnis curam faciant in desideriis, <i>Rom.</i> 13, sicut qui negant providentiam divinam de rebus</p>	<p>"Il charme" Ici il place quatre causes qu'il énumère : "[La faiblesse] <i>que surpasse</i> [le zèle]". Ici il parle de la victoire. "<i>Le zèle</i>", selon Denys (<i>les noms divins</i>, 4, 13), est un amour intense, c'est pourquoi il ne souffre rien de contraire à ce qu'il aime. "<i>La maison de Dieu</i>", c'est-à-dire L'Église. "<i>Enflammés par cela</i>", c'est-à-dire pendant que nous supportons que l'Église soit combattue par les infidèles. "<i>Des charnels</i>" quant à ceux qui trouvent en eux des erreurs, qui prennent soin de la chair en ses convoitises, (Cf. <i>Rm.</i> 13, 14³), comme ceux qui nient la</p>

1 En fait Ps. 120 (121), 4 : « Vois, il ne dort ni ne sommeille, le gardien d'Israël. » (BJ.)

2 « Je déclare, moi, à quiconque écoute les paroles prophétiques de ce livre : " Qui oserait y faire des surcharges, Dieu le chargera de tous les fléaux décrits dans ce livre !

3 *Rm.* 13, 14 « ...et ne vous souciez pas de la chair pour en satisfaire les convoitises ». (BJ.)

<p>humanis, et animae perpetuitatem, ut impune possint peccare. "Animalium", quantum ad errantes, ex eo quod non elevantur supra sensibilia, sed secundum rationes corporales volunt de divinis judicare. Davidicae turris. Hoc sumitur <i>Cant.</i> 4, 4 : "<i>Sicut turris David collum tuum, quae aedificata est cum propugnaculis : mille clypei pendent ex ea, omnis armatura fortium</i>". Per David significatur Christus : turris ejus est fides vel Ecclesia : clypei sunt rationes et auctoritates sanctorum. "Vel potius munitam ostendere" ; quia ipse non invenit rationes, sed potius ab aliis inventas compilavit : et in hoc tangit unam utilitatem, scilicet exclusionem erroris. "Ac theologiarum inquisitionum abdita aperire". Hic tangit aliam quantum ad manifestationem veritatis ; et hoc in primis tribus libris. "Nec non et sacramentorum ecclesiasticorum pro modulo [<i>pro modico</i> Lombard] intelligentiae nostrae notitiam tradere studuimus : et hoc quantum ad quartum".</p>	<p>providence divine pour les affaires humaines, et la perpétuité de l'âme, pour pouvoir pécher impunément. "<i>Des animaux</i>" quant à ceux qui se trompent, parce qu'ils ne s'élèvent pas au-dessus du sensible, mais ils veulent juger de ce qui concerne Dieu selon les raisons corporelles. "<i>La tour de David</i>". Cela est pris de <i>Cant.</i> 4, 4 : "<i>Comme la tour de David, ton cou, qui a été fortifié de remparts ; mille boucliers y sont suspendus, toute l'armée des forts</i>¹". David signifie le Christ ; sa tour est la foi ou l'Église, les boucliers sont les raisons et les autorités des saints. "<i>Ou plutôt montrer une fois qu'elle est fortifiée</i>", parce qu'il ne trouve pas les raisons, mais plutôt il a pillé ce que les autres ont trouvé, et en cela il trouve un seul avantage, à savoir l'exclusion de l'erreur. "<i>Et ouvrir les secrets des recherches théologiques</i>". Et il en traite une autre, pour manifester la vérité, et cela dans les trois premiers livres. "<i>Et en outre nous nous sommes appliqués à transmettre dans la mesure de notre intelligence la connaissance des sacrements de l'Église</i>".</p>
<p>"Non valentes studiosorum fratrum votis jure resistere". Hic ponit causam moventem, quae dicit caritatem in proximum : et primo ponit causam moventem ; secundo retrahentem, ibi, "quamvis non ambigamus omnem humani eloquii sermonem calumniae atque contradictioni aemulorum semper fuisse obnoxium".</p>	<p>"<i>Ne pouvant à juste titre résister aux désirs respectables de nos frères...</i>". Ici il place une cause positive qui annonce la charité pour le prochain et en premier il place la cause positive, en second la cause négative. "<i>Bien que nous considérions que toute conversation dans le langage humain ait toujours été liée à la calomnie et à des rivaux.</i>"</p>
<p>"Lingua", ad praesentes, vel quantum ad communicationem doctrinae ; "stylo", propter absentes, vel ad perpetuandam memoriam.</p>	<p>"<i>La langue</i>" pour ceux qui sont présents pour la communication de la doctrine, "la plume" pour les absents et pour en conserver la mémoire.</p>
<p>"Bigas", idest linguam et stylum, quibus quasi duabus rotis vehitur a magistro in discipulum, agitatur Christi caritas. Hoc sumitur 2 Corinth. 5, 14 : caritas Christi urget nos.</p>	<p>"<i>Double attelage</i>", c'est-à-dire la langue et la plume, par lesquelles, comme par deux roues est transmis du maître au disciple, "<i>L'amour du Christ l'aiguillonne</i>". Cela est pris de 2 Co. 5, 14 : "<i>L'amour du Christ nous presse</i>²".</p>

1 *Ct* 4, 4. « Ton cou, la tour de David, bâtie par assises. Mille rondaches y sont suspendues, tous les boucliers des peux. » (Bible Jérusalem).

2 « Car l'amour du Christ nous presse, à la pensée que, si un seul est mort pour tous, alors tous sont morts. » (Bible Jérusalem)

<p>Contra, Eccle. 9, 1 : <i>"Nemo scit, utrum amore an odio dignus sit"</i>. Ergo et cetera. Respondeo. Caritas dicitur uno modo habitus infusus ; et hunc nullus potest scire se habere certitudinaliter, nisi per revelationem ; sed potest conicere per aliqua signa probabilia. Alio modo dicitur caritas amor multum appetians amatum ; et sic aliquis potest scire se habere caritatem. <i>"Quamvis non ambigamus omnem humani eloquii sermonem calumniae atque contradictioni aemulorum semper fuisse obnoxium"</i>. Hic ponit tertiam causam retrahentem, scilicet contradictionem invidiorum : et circa hoc tria facit. Primo ponit contradictionis evidentiam per simile in aliis ; secundo contradictionis causam ex inordinatione voluntatis, ex qua error, ex qua invidia, ex qua contradictio oritur, ibi, <i>"quia dissentientibus voluntatum motibus, dissentiens quoque fit animorum sensus"</i> ; tertio contradicentium nequitiam, ibi, <i>"qui non rationi voluntatem subjiciunt"</i>.</p>	<p>En sens contraire, Eccle. 9, 1 : <i>"Personne ne sait s'il est digne d'amour ou de haine"</i> etc.— Je réponds. On dit que la charité est un 'habitus' infusé d'une seule manière ; et cela personne ne peut savoir avec certitude s'il la possède, à moins de révélation, mais il peut le conjecturer par quelques signes probables. D'une autre manière on dit que la charité est un amour qui apprécie beaucoup l'aimé ; et ainsi quelqu'un peut savoir s'il a la charité : <i>"Bien que nous considérons que toute conversation dans le langage humain soit toujours lié à la calomnie et à l'affrontement des envieux."</i> Ici il place une troisième cause négative, à savoir l'affrontement des envieux. D'où trois conclusions : Premièrement il place l'évidence de l'affrontement, par ressemblance avec d'autres ; deuxièmement la cause de l'affrontement dans le désordre de la volonté, d'où viennent l'erreur, la jalousie, la contradiction, <i>"Parce qu'avec les mouvements désordonnés de la volonté les sens de l'âme deviennent aussi en désaccord"</i>. Troisièmement la perversité de ceux qui contredisent <i>"qui ne soumettent pas la volonté à la raison"</i>.</p>
<p><i>"Calumniae"</i>, quae est occulta et particularis impugnatio ; <i>"contradictioni"</i>, quae est aperta, et in toto, et universalis ; <i>"obnoxium"</i>, quasi poenae vel noxae addictum.</p>	<p><i>"La calomnie"</i>, qui est cachée et est une attaque particulière ; <i>"l'affrontement"</i> qui est découvert et en totalité et universel ; <i>"lié"</i> comme ajouté à un châtement ou à un préjudice.</p>
<p><i>"Veri ratione perfectum"</i> ; idest, perficiebat secundum rationem veritatis, videlicet quantum ad illos qui male intelligunt, et tamen malum intellectum pertinaci voluntate defendunt.</p>	<p><i>"[Parole] perfectionnée par la raison du vrai"</i>, c'est-à-dire, elle perfectionnait selon la raison de la vérité, assurément pour ceux qui comprennent mal, et cependant défendent leur mauvais esprit par une volonté obstinée.</p>
<p><i>"Complacet"</i>, quantum ad illos quorum voluntas inordinate post se trahit iudicium rationis, ut verum iudicetur illud quod placet. <i>"Offendenti"</i>, idest quod displicet.</p>	<p><i>"Il plaît"</i> pour ceux dont la volonté tire après elle sans ordre le jugement de la raison, pour que ce plaît soit jugé vrai. <i>"Offensante"</i> c'est-à-dire qui déplaît.</p>
<p>Contra, 3 Esdrae, 4, 39 : <i>Omnes benignantur in operibus ejus</i>. Ergo et cetera. — Respondeo. Veritas secundum se semper amatur ; sed per accidens potest haberi odio, et hoc</p>	<p>En sens contraire Esdr. 3, 4, 39 : <i>Tous se réjouissent de leurs œuvres</i>. Je réponds. La vérité en soi est toujours aimée, mais elle peut être haïe par accident, et cet accident est infini, parce que les causes par accidents</p>

accidens est infinitum : quia causae per accidens, secundum philosophum (<i>Physique</i> , II, texte 3 sive cap. V) infinitae sunt.	selon le philosophe (<i>II Phys.</i> 196 b 27) sont infinies.
"Deus hujus saeculi". Sumitur 2 Corinth., 4, et exponitur de Deo vero, qui operatur invidiam, permittendo ; vel de Diabolo, cui saeculum obedit, qui operatur suggerendo. Diffidentiae, vel quia diffidunt de Deo, vel quia de eis diffidendum est ex ratione morbi, quamvis non ex potestate medici.	<i>"Le dieu de ce siècle"</i> . C'est pris de 2 Co. 4 et exposé du Dieu vrai, qui opère la jalousie en la permettant, ou du diable, à qui le siècle obéit, qui opère en suggérant. "[Les enfants] <i>de la défiance</i> " ou parce qu'ils ne croient pas en Dieu, ou parce qu'il faut se défier d'eux, en raison de la maladie quoique ce ne soit pas au pouvoir du médecin.
"Qui non rationi voluntatem subjiciunt". Hic ostendit contradicentium nequitiam : et primo ex inordinata professione ; secundo ex simulata religione, ibi, "Habent rationem sapientiae in superstitione" ; tertio ex pertinaci contentione, ibi, "qui contentioni studentes, contra veritatem sine foedere bellant".	"Qui ne soumettent pas leur volonté à la raison". Ici il montre la perversité des contradicteurs et en premier par leur déclaration désordonnée, deuxièmement par une religion simulée. <i>"Ils font figure de sagesse [en affectant] la religiosité."</i> Troisièmement par un effort entêté : <i>"Eux qui étudiant avec application, luttent sans alliance contre la vérité"</i> .
Ostendit autem primo ex duobus eos esse inordinatos, scilicet quia voluntas non sequitur rationem, sed e converso ; quod tangit ubi dicit : "Qui non rationi voluntatem subjiciunt" : et quia rationem suam non subjiciunt sacrae doctrinae ; quod notatur ibi, "nec doctrinae studium impendunt".	Mais il montre en premier qu'ils sont sans ordre par deux arguments : à savoir parce que la volonté ne suit pas la raison, mais c'est le contraire ; ce qu'il évoque, là où il dit : "Qui ne soumettent pas leur volonté à la raison." Et parce qu'ils ne soumettent pas leur raison à la doctrine sacrée et ce qui est noté ici <i>"et ils ne consacrent pas leur zèle à la doctrine"</i> .
"Somniarunt", quasi phantasiando, sicut homo in somniis. "Sed ad fabulas convertentes auditum." Sumitur de 2 Timoth. 4. Fabula enim composita est ex miris, secundum philosophum (Poét. IV, <i>Metaph.</i> I, Lectio 3), et isti semper volunt nova audire. "Professio", idest studium. "Docenda", idest digna doceri. "Rationem", idest argumentum ad ostendendum sapientiam. "In superstitione", superflua religione exterius simulata. Quia fidei defectionem sequitur hypocrisis mendax. Sumitur 1 Timoth. 4, 1 : <i>Discedent quidam a fide, attendentes spiritibus erroris, et doctrinis</i>	Mais <i>"Ils ont rêvé"</i> , pour ainsi dire en imaginant, comme l'homme dans son sommeil. <i>"Mais tournant leur attention vers des fables"</i> . C'est pris de 1 Tm., 4, 1 ¹ . Car une fable est composée de choses merveilleuses, selon le philosophe (<i>Poétique</i> , 4 – <i>Métaphysique</i> , 1, 2, 982 b 16) et ceux-ci veulent toujours entendre des nouveautés. <i>"Leur travail"</i> , c'est-à-dire leur zèle. <i>"Ce qui doit être enseigné"</i> , ce qui est digne d'être enseigné. <i>"La raison"</i> , c'est-à-dire l'argument pour montrer la sagesse. <i>"la religiosité"</i> , religion superficielle simulée à l'extérieur. Parce que l'hypocrisie menteuse suit la perte de la foi. C'est pris de 1 Tm. 4,

1 1 Tm. 4, 1-2. « L'esprit dit expressément que, dans les derniers temps, certains renieront la foi pour s'attacher à des esprits trompeurs et à des doctrines diaboliques, séduits par des menteurs hypocrites »

<i>Daemoniorum in hypocrisi loquentium mendacium. "Omnium verborum."</i>	1 : "Certains renieront la foi, s'attachant à des esprits trompeurs, et à des doctrines des démons qui dans l'hypocrisie disent le mensonge." "De toutes les paroles"
Contra, Beda : "Nulla falsa est doctrina, quae non aliqua vera intermisceat".	En sens contraire Bède ¹ : "Aucune doctrine n'est fausse sans qu'en elle ne se mêlent quelques vérités"
Respondeo, illa vera quae dicunt, quamvis in se vera sint, tamen quantum ad usum eorum falsa sunt, quia falso utuntur eis.	Je réponds : Ces vérités qu'ils énoncent, bien qu'elles soient vraies en soi, sont cependant fausses quant à leur usage parce qu'ils s'en servent faussement.
"Pruriginem", idest inordinatum desiderium nova audiendi, sicut pruritus concitatur ex calore inordinato. Sumitur ex 2 Tim. 4, 3 : <i>Erit tempus, cum (...) ad sua desideria coacervabunt sibi magistros, prurientes auribus.</i> "Dogmate", propter hoc quod ratio voluntatem sequitur. "Contentioni", quae, secundum Ambrosium ad Rom. est impugnatio veritatis cum confidentia clamoris. "Veritas". III Esdr. 4, 38 : <i>"Veritas manet, et invalescit in aeternum"</i> .	<i>"La démangeaison"</i> , c'est-à-dire le désir désordonné d'entendre des nouveautés, comme le vif désir soulevé par un zèle désordonné. C'est pris de 2 Tm, 4, 3 : <i>"Il y aura un temps, où (...) ils accumuleront des maîtres à leurs désirs, [car] les oreilles les démangent"</i> ² . "par un dogme" du fait que la raison ne suit pas la volonté. "L'effort", qui selon Ambrosiaster [Sur l'épître aux Romains] ³ , est une assaut de la vérité avec audace bruyante (?). <i>"La vérité" III Esdr. 4, 38 : "La vérité demeure, et se fortifie éternellement."</i>
"Horum igitur Deo odibilem Ecclesiam evertere atque ora oppilare (...) volentes, in labore multo ac sudore hoc volumen, Deo praestante, compegimus". Hic reddit auditorem docilem, praelibando causas operis : et primo ponit causam finalem quantum ad duas utilitates, scilicet destructionem erroris ; unde dicit : odibilem Ecclesiam : <i>Psalm. 25, 5 : "Odivi Ecclesiam malignantium"</i> : "ne virus", idest ne venenum, "in alios effundere queant" : "et manifestationem veritatis" : unde dicit : "Lucernam veritatis in candelabro exaltare volentes". Sumitur de <i>Luc. 8, 16 : "Nemo accendit lucernam, et ponit eam sub modio"</i> . "In candelabro", idest in aperto. Secundo tangit causam efficientem, scilicet principalem, "Deo praestante" : instrumentalem,	"Donc voulant détourner leur église, odieuse à Dieu, et fermer leur bouche, (...) avec beaucoup de travail et de sueur, nous avons rédigé ce volume, avec l'aide de Dieu". Ici il rend son auditeur favorable en annonçant à l'avance les causes de l'œuvre et premièrement il place la cause finale, quant à ses deux intérêts, à savoir la destruction de l'erreur ; c'est pourquoi il parle d'église odieuse. Psaume 25, 5 : "J'ai haï l'Église des méchants". "Le vin", c'est-à-dire le venin "Pour qu'ils ne puissent le répandre dans les autres", "et la manifestation de la vérité". C'est pourquoi il dit : "Voulant élever la lampe de la vérité sur le lampadaire. Cela est pris de Luc, 8, 16 : "Personne n'allume la lampe et la place sous le boisseau." Sur le lampadaire, c'est-à-dire dans un lieu découvert. Deuxièmement il aborde la cause efficiente, à savoir la principale. "Avec

1 Augustin *Quaest. evang. II, 40.*

2 « Car un temps viendra où les hommes ne supporteront plus la saine doctrine, mais au contraire, au gré de leurs passions et l'oreille les démangeant, ils se donneront des maîtres en quantité ». (2 Tm 4, 3 BJ.).

3 Réf. douteuse.

<p>"Compegimus" : quia hoc opus est quasi compaginatum ex diversis auctoritatibus. "Sudore", quocumque defectu corporali, qui sequitur laborem spiritualem. Tertio ostendit causam materialem ibi : ex testimoniis veritatis, <i>Psalm.</i> 118, 152 : "<i>Initio cognovi de testimoniis tuis</i>". Quarto causam formalem quantum ad distinctionem librorum : "in quatuor libros :" et quantum ad modum operis : "in quo majorum exempla", quantum ad similitudines ; "doctrinam", quantum ad rationes, "reperies". "Vipereae", haereticæ : haeretici enim pariendo alios in sua haeresi, pereunt sicut vipera. "Prodidimus", reseravimus. Adjicit viam. "Complexi", amplexantes. "Impiae", infidelis. "Inter utrumque", scilicet, nec nimis alte, nec nimis humiliter : vel inter duos contrarios errores, sicut Sabellii, et Arii. "Non a paternis discessit limitibus", secundum illud <i>Proverb.</i> 22, 28 : "<i>Non transferes terminos antiquos, quos posuerunt patres tui</i>".</p>	<p>l'aide de Dieu" ; la cause instrumentale. "Nous avons rédigé", parce que cette œuvre est pour ainsi dire rassemblée de diverses autorités¹. "Avec sueur" avec n'importe quelle défaillance corporelle, qui découle du travail spirituel. Troisièmement, il montre la cause matérielle par les témoignages de la vérité. Psaume 118, 152, "Au commencement j'ai connu par tes témoignages"². Quatrièmement la cause formelle quant à la distinction des livres "en quatre livres", et quant au mode de l'œuvre, "en quoi les exemples des ancêtres", quant aux ressemblances, "la doctrine" quant aux raisons, "tu trouveras", "les vipères" hérétiques ; car les hérétiques en enfantant d'autres dans leur hérésie, périssent comme des vipères. "Nous avons dévoilé", nous avons rendu accessible. Il ajoute le chemin. "J'ai embrassé", en saisissant. "Les impies", les infidèles. "Entre l'un et l'autre", à savoir ni trop haut ni trop humblement, ou entre deux erreurs contraires, comme celle de Sabellius et celle d'Arius. "Elle [sa voix] ne s'est pas éloignée des limites paternelles," selon ce Proverbe 22, 28 : "Ne déplace pas les limites antiques que tes pères ont placées"³.</p>
<p>"Non igitur debet hic labor cuiquam pigro, vel multum docto, videri superfluous". Hic reddit auditorem attentum : et primo ex utilitate operis, ibi : "brevi volumine complicans patrum sententias". Sententia, secundum Avicennam, est definitiva et certissima conceptio. Secundo ex profunditate materiae, ibi : "in hoc autem tractatu pium lectorem, qui secundum fidem intelligat, liberum correctorem, qui solum propter correctionem corrigat, "desidero". Liber enim, secundum philosophum (in proemium <i>Metaph.</i>) dicitur qui causa sui est, et non propter odium vel invidiam. Tertio ex ordinatione modi procedendi, ibi : "ut</p>	<p>"Donc ce travail ne doit pas sembler superflu au paresseux, ou à celui qui est très savant". Ici il rend l'auditeur attentif et premièrement par l'utilité de l'œuvre : "Enroulant en un bref volume les sentences des Pères". La sentence, selon Avicenne est une conception définitive et très certaine. En second par la profondeur de la matière : "Mais dans ce traité je désire un lecteur pieux," qui interprète selon la foi, "un correcteur libre" qui corrige seulement à cause d'une correction. Car on appelle libre selon le philosophe (<i>Prologue de la Métaphysique</i>), celui qui est cause de lui et non par haine ou envie. Troisièmement par la mise en ordre du moyen de procéder : "Pour que ce que l'on cherche arrive plus</p>

¹ Voir plus haut. On peut parler de compilation.

² « Dès longtemps, j'ai su de ton témoignage qu'à jamais tu l'as fondé ». (BJ.)

³ « Ne déplace pas la borne antique que posèrent tes pères. » (BJ.)

autem quod quaeritur facilius occurrat, titulos quibus singulorum librorum capitula distinguuntur, praemisimus".	<i>facilement, nous vous annonçons d'avance les titres qui distinguent les chapitres de chaque livre."</i>
Distinctio 1	<u>Explication du texte de Pierre Lombard, Dist. 1¹</u>
1. Omnis doctrina est de rebus vel de signis. Veteris ac novae Legis continentiam diligenti indagine etiam atque etiam considerantibus nobis, praevia Dei gratia innotuit sacrae paginae tractatum circa res vel signa praecipue versari. Ut enim egregius doctor Augustinus ait in libro De Doctrina Christiana : "Omnis doctrina vel rerum est, vel signorum. Sed res etiam per signa discuntur. Proprie	De l'usage et de la fruition 1. <i>Tout enseignement a pour objet les choses ou les signes.</i> A nous qui examinons sans cesse par une diligente recherche le contenu de la Loi ancienne et nouvelle, la grâce prévenante de Dieu nous a fait connaître que l'exposé de la page sainte ² tourne principalement autour des choses et des signes. Car, comme l'éminent docteur Augustin le dit dans le livre de la Doctrine chrétienne (I, II, 2) ³ :

¹ Note du traducteur : Saint Augustin a écrit le *De doctrina christiana* pour formuler des règles d'interprétation de l'Écriture. Il commence par faire une distinction tout à fait générale entre les choses et les signes. Le livre I est consacré aux choses. D'où une deuxième distinction : les choses dont on jouit, celles dont on use, celles dont on jouit et dont on use. Le livre II est consacré aux signes. Pierre Lombard, en ces trois premiers livres¹, ne retient essentiellement que la distinction entre usage et fruition, que Thomas reprendra par la suite dans son étude sur la volonté. (Ia// IIæ, qu. 11 et 16). La perspective est alors très différente. Il ne s'agit plus de méthode pour la *sacra pagina*, mais de l'étude des actes humains.

² La *sacra pagina* est le commentaire biblique « première tâche du maître en théologie » (M. -D. Chenu, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, p. 208)

³ Annexe

Le texte d'Augustin *De doctrina* I, 2 et 4.

2. *Tout enseignement a pour objet les choses ou, les signes ; c'est par les seconds qu'on arrive à la connaissance des premières. J'appelle proprement chose ce qui ne sert pas à déterminer un autre objet, comme le bois, la pierre, un animal, ou, tout être semblable. Ceci donc ne s'applique pas au bois que Moïse, au rapport de l'Écriture, jeta dans les eaux amères pour les adoucir³, ni à la pierre que Jacob avait posé sous sa tête³ (3), à l'animal qu'Abraham immola en place de son fils³. Car ce bois, cette pierre et cet animal, outre la propriété d'être choses," ont encore celle d'être signes" d'autres choses. Or il est des signes dont l'usage exclusif est de signifier quelque chose ; telle est la parole que l'on n'emploie jamais qu'à ce titre. On comprend dès lors que j'entends par signe, ce qui s'emploie pour désigner quelque chose. Ainsi tout signe est en même temps une certaine chose, autrement il ne serait absolument rien ; mais toute chose n'est pas un signe. C'est pourquoi, dans cette division des choses et des signes, lorsque nous traiterons des choses, il pourra s'en rencontrer plusieurs qui aient la propriété de signifier ; mais nous en parlerons de manière à ne pas renverser l'ordre d'après lequel nous devons traiter d'abord des choses et ensuite des signes ; et rappelons-nous que nous n'avons à considérer ici dans les choses que ce qu'elles sont en elles-mêmes, et non ce qu'elles peuvent signifier d'ailleurs.*

4. *Jouir, c'est s'attacher par amour à une chose pour elle-même. User, c'est faire servir ce qui tombe sous l'usage, à obtenir l'objet qu'on aime, si toutefois il peut être aimé. Car user d'une chose pour une fin illégitime, c'est moins un usage qu'un abus. Représentons-nous donc comme des voyageurs qui n'ont de bonheur à attendre que dans la patrie ; désireux de la rejoindre pour mettre un terme aux peines et aux misères de l'exil, nous avons besoin d'employer les véhicules nécessaires pour nous transporter sur terre ou sur mer jusqu'à cette patrie dont nous voudrions jouir. Mais si, captivés par les beautés du voyage et les douceurs mêmes du transport, nous nous arrêtons à jouir de ce dont il fallait seulement user, alors nous désirons voir la voie se prolonger, et sous l'empire d'un plaisir funeste, nous oublions la patrie dont*

<p>autem hic res appellantur, quae non ad significandum aliquid adhibentur ; signa vero, quorum usus est in significando". - Eorum autem aliqua sunt quorum omnis usus est in significando, non in iustificando, id est, quibus non utimur nisi aliquid significandi gratia, ut aliqua sacramenta legalia ; alia quae non solum significant, sed conferunt quod intus adiuvet, sicut evangelica sacramenta. - Ex quo aperte intelligitur, quae hic appellantur signa, res illae videlicet quae ad significandum aliquid adhibentur. "Omne igitur signum etiam res aliqua est : quod enim nulla res est", ut in eodem Augustinus ait, omnino nihil est ; "non autem" e converso "omnis res signum est", quia non adhibetur ad significandum aliquid.</p>	<p><i>"Tout enseignement a pour objet les choses ou les signes. Mais les choses sont connues aussi par les signes. Et au sens propre on appelle choses ce qui n'est pas employé pour signifier quelque [autre] chose, et [on appelle] signes, ce dont l'usage est de signifier". — Il y en a certains d'entre eux dont tout l'usage est de signifier, non de justifier, c'est-à-dire dont nous ne nous servons que pour signifier quelque chose, comme certains sacrements légaux¹ ; d'autres qui non seulement signifient, mais apportent une aide intérieure comme les sacrements évangéliques. — Par là on comprend clairement, ce qui est appelé signe, c'est-à-dire ces choses qui sont employées pour signifier quelque chose. "Donc tout signe est une certaine chose, car ce qui n'est pas quelque chose est absolument rien", comme Augustin le dit au même endroit, mais à l'inverse "toute chose n'est pas un signe", parce qu'elle n'est pas employée pour signifier quelque chose.</i></p>
<p>2. Cumque his intenderit theologorum speculatio studiosa atque modesta, divinam Scripturam, formam praescriptam in doctrina tenere advertet.</p>	<p>2. Et comme la spéculation studieuse et modeste des théologiens s'y est appliquée, elle s'attache à ce que l'Écriture divine garde la forme prescrite dans l'enseignement.</p>
<p>3. De his ergo nobis, aditum ad res divinas aliquatenus intelligendas Deo duce aperire volentibus, disserendum est ; et "primum de rebus, postea de signis disseremus".</p>	<p>3. Donc nous devons en traiter, nous qui voulons ouvrir un accès pour comprendre les choses divines, jusqu'à un certain point, sous l'autorité de Dieu et "en premier nous traiterons des choses, ensuite des signes" (Augustin <i>ibid.</i>)</p>
<p>Cap. 2., 1. De rebus communiter agit. "Id ergo in rebus considerandum est, ut in eodem Augustinus ait, quod res aliae sunt quibus fruendum est, aliae quibus utendum est, aliae quae fruuntur et utuntur. Illae quibus fruendum est, nos beatos faciunt. Istis quibus utendum est, tendentes ad beatitudinem adiuvamur et</p>	<p>2. 1. <i>Il traite des choses de manière commune.</i> <i>"Donc dans ce qu'on doit considérer dans les choses, comme Augustin le dit dans le même livre (I, 3, etc.), il y a des choses dont il faut jouir, d'autres qu'il faut utiliser, et d'autres enfin dont il faut jouir et qu'il faut utiliser. Celles dont on doit jouir nous</i></p>

les charmes devaient nous rendre heureux. Ainsi en est-il dans le cours de cette vie mortelle où nous voyageons loin du Seigneur ; s'il est vrai que nous soupirions après la patrie où se rencontre le vrai bonheur, il faut user de ce monde et non pas en jouir ; il faut s'en servir pour découvrir et admirer dans l'image des créatures, les grandeurs invisibles du Créateur, et s'élever ainsi de la vue des choses sensibles et passagères à la contemplation des choses spirituelles et permanentes.

¹ Ceux de l'ancienne alliance.

<p>quasi adminiculumur, ut ad illas res quae nos beatos faciunt, pervenire eisque inhaerere possimus".</p>	<p><i>rendent bienheureux. Pour celles dont il faut user, si nous tendons à la béatitude, nous sommes aidés, et pour ainsi dire soutenus, par ce dont il faut se servir, pour que nous puissions parvenir à ce qui nous rend bienheureux et nous y attacher".</i></p>
<p>2. De rebus quae fruuntur et utuntur*. "Res vero, quae fruuntur et utuntur, nos sumus, quasi inter utrasque constituti", et Angeli sancti (Angeli et Sancti <i>al.</i>).</p>	<p>2. <i>Ces choses dont on jouit et dont on use. "Mais nous sommes des choses, dont on jouit et dont on use, comme établis entre l'une et l'autre (Augustin, <i>ibid.</i> I, 3, 3", les saints anges aussi¹.</i></p>
<p>3. Quid sit frui et uti*. "Frui autem est amore inhaerere alicui rei propter se ipsam ; uti vero, id quod in usum venerit referre ad obtinendum illud quo fruendum est, alias abuti est, non uti, nam usus illicitus abusus vel abusio nominari debet".</p>	<p><i>L'objet de la jouissance et de l'usage. "Mais jouir c'est s'attacher par amour à une chose pour elle-même. User, c'est faire servir ce qui est venu en usage à obtenir ce dont il faut jouir : autrement c'est abuser et non user, car l'usage illicite doit être appelé abus ou mauvais usage" (<i>Ibid.</i> ch. 4²).</i></p>
<p>4. De rebus quibus fruendum est*. "Res igitur quibus fruendum est, sunt Pater et Filius et Spiritus Sanctus. Eadem tamen Trinitas quaedam summa res est communisque omnibus fruentibus ea, si tamen res dici debet et non rerum omnium causa, si tamen et causa. Non enim facile potest invenire nomen quod tantae excellentiae conveniat, nisi quod melius dicitur Trinitas haec unus Deus".</p>	<p>4. <i>Ce dont il faut jouir. "C'est le Père, le Fils et le saint Esprit. Cependant la même Trinité est une chose suprême et commune à tous ceux qui en jouissent, si cependant on doit l'appeler une chose et non pas [plutôt] la cause de toute chose, si cependant cela l'exprime. Car il est difficile de trouver un nom qui convienne à une telle excellence, à moins de dire mieux que cette Trinité est un seul Dieu." (<i>Ibid.</i> ch. 5, 5).</i></p>
<p>5. De rebus quibus utendum est*. Res autem, quibus utendum est, mundus est et in eo creata. Unde Augustinus in eodem : "Utendum est hoc mundo, non fruendum, ut invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciantur, id est ut de temporalibus aeterna capiantur". - Item in eodem (c. XXII) : "In omnibus rebus illae tantum sunt quibus fruendum est, quae aeternae et incommutabiles sunt ; ceteris autem utendum est, ut ad illarum perfruitionem perveniatur". Unde Augustinus in libro decimo De Trinitate (cap. X, 13) : "Fruimur cognitio in quibus ipsis propter se voluntas delectata conquiescit ; utimur</p>	<p><i>L'objet de l'usage. Ce dont on doit user, c'est le monde et en lui les créatures. C'est pourquoi Augustin au même endroit dit : "Il faut user de ce monde, non pas en jouir, pour que ce qu'il y a d'invisible en Dieu se laisse voir par l'intelligence à travers ses œuvres (Rm 1, 20), c'est-à-dire pour saisir ce qui est éternel par ce qui est temporel (<i>Ibid.</i> ch. 4". De plus au même endroit : "De toutes ces choses, il ne faut jouir seulement que de celles qui sont éternelles et immuables, mais il faut user de toutes les autres, pour parvenir à leur jouissance complète" (<i>Ibid.</i> 22, 20). C'est pourquoi Augustin au livre 10 de <i>La Trinité</i> (X, X, 13) : "Nous jouissons de</i></p>

¹ Ces mots, ajoutés chez certains ne sont pas dans le *Doctrina christiana*.

² Le texte, inspiré d'Augustin (*ibid.* 4, 4), n'est pas *ad verbum*.

<p>vero eis quae ad aliud referimus quo fruendum est".</p>	<p><i>ce que nous connaissons en quoi la volonté se complaît et se repose ; nous en faisons usage, quand nous rapportons ces connaissances à une autre fin, qui sera l'objet de jouissance¹."</i></p>
<p>Cap 3. 1. Item quid intersit inter frui et uti, aliter quam supra. Notandum vero, quod idem Augustinus in libro decimo <i>De Trinitate</i>, aliter quam supra accipiens uti et frui, sic dicit : "Uti est assumere aliquid in facultatem voluntatis ; frui autem est uti cum gaudio, non adhuc spei, sed iam rei. Ideoque omnis qui fruitur, utitur : assumit enim aliquid in facultatem voluntatis cum fine delectationis ; non autem omnis qui utitur, et fruitur, si id quod in facultatem voluntatis assumit, non propter ipsum, sed propter aliud appetivit". - Et attende quia videtur Augustinus dicere illos frui tantum qui in re gaudent, non iam in spe ; et ita in hac vita non videmur frui, sed tantum uti, ubi gaudemus in spe, cum supra dictum sit frui esse "amore inhaerere alicui rei propter se", qualiter etiam hic multi adhaerent Deo.</p>	<p>3. 1. <i>De même qu'y a-t-il entre jouir et utiliser, autrement que ci-dessus.</i> Il faut noter que le même Augustin dans le livre 10 de <i>La Trinité</i> (X, XI, 17) en interprétant autrement que ci-dessus user et jouir, parle ainsi : "User d'une chose, c'est en disposer au gré de sa volonté ; en jouir, c'est en user avec joie, non plus en espérance, mais dans la possession. Celui qui jouit d'une chose en a l'usage ; il en dispose au gré de sa volonté, aux fins de s'y complaire. Par contre, celui qui use d'une chose n'en jouit pas toujours : il arrive que cette chose dont il a la libre disposition, il ne la cherche pas pour elle-même, mais pour une autre fin²". Et attention, parce qu'Augustin semble dire que jouissent seulement ceux qui se réjouissent dans une chose et non plus en espérance, et ainsi dans cette vie nous ne semblons pas jouir, mais seulement user, là où nous nous réjouissons en espérance, comme il a été dit ci-dessus que jouir c'est "adhérer pour soi à quelque chose avec amour" (<i>La doctrine chrétienne</i>, I, 3, 4³), de telle manière que sont nombreux ceux qui adhèrent à Dieu.</p>
<p>2. Determinatio eorum quae videntur contraria. Haec ergo, quae sibi contradicere videntur, sic determinamus, dicentes nos et hic et in futuro frui, sed ibi proprie et perfecte et plene, ubi per speciem videbimus quo fruemur ; hic autem, dum in spe ambulamus, fruimur quidem, sed non adeo plene. Unde in libro decimo <i>De Trinitate</i> : "Fruimur cognitis in quibus voluntas est". Idem in libro <i>De Doctrina christiana</i> ait : "Angeli illo fruentes iam</p>	<p>2. <i>Les limites de ce qui semble contraire.</i> Donc pour ce qui semble se contredire nous concluons en disant que nous jouissons maintenant et dans le futur, proprement, parfaitement et pleinement, quand nous verrons par essence ce dont nous jouirons ; mais ici, pendant que nous marchons dans l'espérance, nous jouissons mais pas tout à fait pleinement. C'est pourquoi dans le livre 10 de <i>La Trinité</i> (X, X, 13) [il est dit] "<i>Nous jouissons de ce que nous connaissons quand la volonté s'y complaît</i>⁴". De même dans <i>La</i></p>

¹ Traduction en partie de BA. 16, p. 147.

² Traduction BA. 16, p. 155.

³ Cf. § 10.

⁴ Trad. BA. 16, p. 147.

<p>beati sunt, quo et nos frui desideramus ; et quantum in hac vita iam fruimur, vel per speculum vel in aenigmate, tanto nostram peregrinationem et tolerabilius sustinemus et ardentius finire cupimus".</p>	<p><i>doctrine chrétienne</i> (I, XXX, 31). "Les Anges sont bienheureux de jouir de celui dont nous désirons nous aussi avoir la jouissance, et plus nous jouissons en cette vie déjà ou dans un miroir ou en énigme (I Co. 13, 12), plus nous supportons notre pèlerinage de façon tolérable, et plus nous désirons ardemment en arriver au terme".</p>
<p>Alia determinatio*. Postest etiam dici quod qui fruitor etiam in hac vita, non tantum habet gaudium spei, sed etiam rei, quia iam delectatur in eo quod diligit, et ita iam rem aliquatenus tenet.</p>	<p><i>Autre limitation :</i> On peut dire aussi que celui qui jouit aussi de lui en cette vie, n'a pas seulement la joie en espérance, mais aussi en réalité, parce que déjà il est charmé en ce qu'il aime et ainsi déjà il tient la chose dans une certaine mesure.</p>
<p>- 3. Constat ergo, quia debemus Deo frui et non uti. "Illo enim, ut ait Augustinus, frueris, quo efficeris beatus (...) et in quo spem ponis, ut ad id pervenias". De hoc idem ait in libro <i>De Doctrina christiana</i> : "Dicimus ea re nos frui, quam diligimus propter se, et ea re nobis fruendum esse tantum, qua efficimur beati, ceteris vero utendum". - Frequenter tamen "dicitur frui, cum delectatione uti. Cum enim adest quod diligitur, etiam delectationem secum gerit. Si tamen per eam transieris, et ad illud ubi permanendum est eam retuleris, uteris ea, et abusive, non proprie diceris frui. Si vero inhaeris atque permanseris, finem in ea ponens laetitiae tuae, tunc vere et proprie frui dicendus es : quod non est faciendum nisi in illa Trinitate, id est in summo et incommutabili bono".</p>	<p>3. Donc il est clair que nous devons jouir de Dieu et non l'utiliser. "Car tu jouis de celui, dit Augustin, par lequel tu deviens bienheureux". A ce sujet il dit dans la <i>Doctrine chrétienne</i> (I, XXXIII, 37) : "Nous disons que nous jouissons de cette chose que nous aimons pour elle-même et nous ne devons jouir que de cette objet, qui nous rend heureux mais nous devons user seulement de tous les autres." — Fréquemment cependant "on dit qu'user avec plaisir c'est jouir. En effet, quand est présent ce que tu aimes, il porte avec lui une certaine délectation. Cependant si tu passes par elle, et si tu la ramènes en celui où il faut demeurer, tu t'en sers, alors c'est par abus et non au sens propre qu'on dit que tu en jouis, mais si tu t'y attaches et t'y fixes, plaçant en elle le terme de ta joie, alors il faut dire que tu en fais l'objet de ta jouissance, ce qui ne doit être fait que dans cette Trinité, c'est-à-dire dans le bien souverain et immuable." (I, XXXIII, 37).</p>
<p>4. Utrum hominibus sit utendum vel fruendum. Cum autem homines qui fruuntur et utuntur aliis rebus, res aliquae sint, quaeritur "utrum frui se debeant, an uti, an utrumque". Ad quod sic respondet Augustinus in libro <i>De Doctrina christiana</i>, cap. XXII : "Si</p>	<p>4. <i>Faut-il utiliser ou jouir des hommes ?</i> Mais comme les hommes qui jouissent d'autres choses et les utilisent sont [aussi] des choses, on cherche "si on doit en jouir, ou les utiliser ou l'un et l'autre". A cela Augustin répond ainsi dans la <i>Doctrine chrétienne</i> (I, XXII, 20¹) : "Si l'homme doit</p>

¹ Le texte d'Augustin comporte quelques variantes : « utrum propter se homo ab homine diligendus sit an propter aliud. Si enim propter se, fruimur eo ; si propter aliud, utimur eo. Videtur autem mihi propter aliud diligendus. Quod enim propter se diligendum est, in eo constituitur beata vita, cuius etiamsi nondum res,

<p>propter se homo diligendus est, fruimur eo ; si propter aliud, utimur eo. Videtur autem mihi propter aliud diligendus. Quod enim propter se diligendum est, in eo constituitur beata vita, cuius etiam spes hoc tempore nos consolatur". In homine autem spes ponenda non est, quia "maledictus" est qui hoc facit. Ergo si liquide advertas, nec se ipso quisquam frui debet, quia non se debet diligere propter se, sed propter illud quo fruendum est".</p>	<p><i>être aimé pour lui-même, nous jouissons de lui, si c'est pour autre chose, nous l'utilisons. Mais il me semble qu'il faut l'aimer pour autre chose. Car la vie bienheureuse s'établit en ce qui doit être aimé pour soi, dont l'espérance nous console en ce temps. Mais dans l'homme il ne faut pas placer l'espérance, parce que "maudit" est celui qui le fait¹ (Jér. 17, 5)". Donc si tu fais bien attention, personne ne doit jouir de lui-même, parce qu'il ne doit pas s'aimer pour lui-même, mais pour ce dont il doit jouir". (Ibid. 22, 21)</i></p>
<p>5. Huic autem contrarium videtur quod Apostolus, ad Philemonem loquens, ait : "Ita, frater, ego te fruar in Domino." Quod ita determinat Augustinus : "Si dixisset tantum 'te fruar', et non addidisset 'in Domino', videretur finem dilectionis ac spem constituisse in eo ; sed quia illud addidit, in Domino se finem posuisse eodemque frui significavit". "Cum enim, ut idem Augustinus ait, homine in Deo frueris, Deo potius quam homine frueris".</p>	<p>5. Mais ce que l'Apôtre dit en parlant à Philémon semble le contraire : "Ainsi, frère, que je jouisse de toi dans le Seigneur²". Ce qu'Augustin traite ainsi (Ibid. 33, 37) : "S'il avait dit seulement 'que je jouisse de toi' et s'il n'avait pas ajouté 'dans le Seigneur', il semblerait qu'il aurait placé en lui la fin de sa dilection et son espérance. Mais parce qu'il a ajouté 'dans le Seigneur', il a fait voir qu'il a placé sa fin dans le Seigneur, et qu'il en jouit.". "Car, comme le dit le même Augustin (Ibid. début du §), lorsque tu jouis de l'homme en Dieu, tu jouis de Dieu plus que de l'homme."</p>
<p>6. Hic quaeritur utrum Deus fruatur an utatur nobis. Sed cum Deus diligat nos, ut frequenter Scriptura dicit, quae "eius dilectionem erga nos multum commendat", quaerit Augustinus, quomodo diligit, an ut utens, an ut fruens. - Et procedit ita : "Si fruitur nobis, eget bono nostro : quod nemo sanus dixerit. Ait enim Propheta : 'Bonorum meorum non indiges' ; omne enim bonum nostrum vel ipse est, vel ab ipso est. Non ergo fruitur nobis, sed utitur. Si enim nec fruitur nobis nec utitur, non invenio, quomodo diligit</p>	<p>6. On cherche si Dieu jouit de nous ou nous utilise. Mais comme Dieu nous aime, comme le dit fréquemment l'Écriture³, qui "fait valoir son amour envers nous,", Augustin (<i>La doctrine chrétienne</i>, I, XXXI, 34) cherche comment il nous aime, soit qu'il use de nous, soit qu'il jouisse de nous — Et il procède ainsi : "S'il jouit de nous, il a besoin de nous, ce que personne de sensé n'a jamais dit. Car le Prophète dit (Ps. 15 (16), 2) : 'Tu n'as pas besoin de mes biens'. Car tout notre bien ou c'est lui ou bien il vient de lui. Donc il ne jouit pas de nous, mais il se sert de nous."</p>

tamen spes eius nos hoc tempore consolatur ».

¹ « Haec dicit Dominus maledictus homo qui confidit in homine et ponit carnem brachium suum et a Domino recedit cor eius » *Jérémie* 17, 5.

² *Phm* 1, 20. « ita frater ego te fruar in Domino refice viscera mea in Domino » *Phm* 1, 20. « Allons, frère, j'attends de toi ce service dans le Seigneur ; soulage mon cœur dans le Christ. » (BJ.).

³ *Jn*3, 16. « - Car Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique, afin que quiconque croit en lui ne se perde pas, mais ait la vie éternelle ».

<p>nos. Neque tamen sic utitur nobis ut nos aliis rebus. Nos enim res quibus utimur, ad id referimus ut Dei bonitate perfruamur ; Deus vero ad suam bonitatem usum nostrum refert. Ille enim miseretur nostri propter suam bonitatem, nos autem nobis invicem propter illius bonitatem ; ille nostri miseretur ut se perfruamur, nos vero invicem nostri miseremur ut illo fruamur. Cum enim nos alicuius miseremur et alicui consulimus, ad eius quidem facimus utilitatem eamque intuemur ; sed et nostra fit consequens, cum misericordiam quam aliis impendimus, non reliquit Deus sine mercede. Haec autem merces summa est, ut ipso perfruamur". - Item "quia bonus est sumus, et in quantum sumus, boni sumus. Porro quia etiam iustus est, non impune mali sumus ; et in quantum mali sumus, in tantum etiam minus sumus. Ille igitur usus, quo nobis utitur Deus, non ad eius, sed ad nostram utilitatem refertur, ad eius vero tantummodo bonitatem".</p>	<p><i>Car s'il ne jouit pas de nous et ne se sert pas de nous, je ne trouve pas comment il nous aime. Et cependant il ne se sert pas de nous de la même manière que nous, nous nous servons des autres choses. Car nous rapportons à lui les choses dont nous nous servons pour jouir pleinement de la bonté de Dieu (I, XXXII, 35)" Dieu rapporte notre usage à sa bonté. Car il a pitié de nous à cause de sa bonté, mais nous avons pitié de nous mutuellement, à cause de sa bonté. Il a pitié de nous pour que nous jouissions de lui, mais nous avons pitié mutuellement de nous pour jouir de lui. En effet, quand nous avons pitié de quelqu'un et que nous avons soin de lui, nous le faisons pour son utilité que nous considérons ; mais la nôtre en découle, puisque Dieu ne laisse pas sans récompense la miséricorde que nous employons pour un autre. Mais cette récompense suprême c'est jouir de lui. — De plus (XXXII, 35) : "Parce qu'il est bon, nous sommes et en tant que nous sommes, nous sommes bons. Désormais parce qu'il est juste aussi ce n'est pas impunément que nous sommes mauvais¹, et en tant que tel nous sommes moins¹. Donc cet usage par lequel Dieu se sert de nous, n'est pas rapporté à son utilité, mais à la nôtre, et seulement à sa bonté".</i></p>
<p>7. Utrum fruendum an utendum sit virtutibus. Hic considerandum est utrum virtutibus sit utendum an fruendum. - Quibusdam videtur quod eis sit utendum, et non fruendum. Et hoc confirmant auctoritate Augustini, qui, ut praetaxatum est, dicit "non esse fruendum nisi Trinitate, id est summo et incommutabili bono". - Item dicunt ideo non esse fruendum eis, quia propter se amandae non sunt, sed propter aeternam beatitudinem ; illud autem quo fruendum est, propter se amandum est. - Sed quod virtutes propter se amandae non sunt, immo propter solam beatitudinem, probant auctoritate Augustini, qui in libro decimo tertio De</p>	<p>7. <i>Faut-il jouir des vertus ou les utiliser ?</i> Ici il faut considérer s'il faut utiliser les vertus ou en jouir. – Il semble à certains qu'il faut les utiliser mais ne pas en jouir. Et cela est confirmé par l'autorité d'Augustin (<i>De doct. Christina</i>, XXXIII) qui, comme cela a été allégué, dit : "Il ne faut jouir que de la Trinité, c'est-à-dire du bien suprême et immuable." Ils disent aussi qu'il ne faut pas en jouir parce qu'elles ne doivent pas être aimées pour elles-mêmes, mais pour la béatitude éternelle, ce dont on doit jouir doit être aimé pour soi. Mais que les vertus ne devraient pas être aimées pour elles-mêmes, pour la seule béatitude, ils le prouvent par l'autorité d'Augustin qui dans le livre XIII de <i>La Trinité</i> (VIII, 11), dit contre certains :</p>

¹ Notre existence est amoindrie.

<p>Trinitate contra quosdam ait : "Forte virtutes, quas propter solam beatitudinem amamus, sic persuadere nobis audent ut ipsam beatitudinem non amemus ; quod si faciunt, etiam ipsas utique amare desistimus, quando illam, propter quam solam istas amavimus, non amamus". Ecce his verbis videtur Augustinus ostendere, quod virtutes non propter se, sed propter solam beatitudinem amandae sint. Quod si ita est, ergo eis fruendum non est.</p>	<p>"Peut-être les vertus, que nous aimons pour la seule béatitude, osent nous persuader de ne pas aimer la béatitude elle-même. Que s'ils le font, nous cessons de toute manière de les aimer, si nous n'aimons pas la béatitude qui seule nous les a fait aimer". Voilà par ces paroles, il semble qu'Augustin montre que les vertus ne doivent pas être aimées pour elles-mêmes mais pour la seule béatitude. Que si c'est ainsi, donc il ne faut pas en jouir.</p>
<p>8. Aliis vero contra videtur, scilicet quod eis fruendum sit, quia propter se petendae et amandae sunt. Et hoc confirmant auctoritate Ambrosii, qui ait super illum locum Epistolae ad Galatas : 'Fructus autem spiritus est caritas, gaudium, pax, patientia etc. ' : "Haec non nominat opera, sed fructus, quia propter se petenda sunt". Si vero propter se petenda sunt, ergo propter se amanda.</p>	<p>8. Pour d'autres, il semble que c'est le contraire : il faudrait en jouir parce qu'elles doivent être recherchées et aimées pour elles-mêmes. Et ils le confirment par l'autorité d'Ambroise, qui dit à propos de ce verset de l'Épître aux Galates (5, 22) : 'Mais le fruit de l'esprit c'est la charité, la joie, la paix, la patience', etc. "Cela ne désigne pas les œuvres, mais les fruits, parce qu'elles doivent être recherchées pour elles-mêmes.". Mais si elles sont recherchées pour elles-mêmes, elles doivent donc être aimées pour elles-mêmes.</p>
<p>9. Nos autem harum quae videtur auctoritatum repugnantiam de medio eximere cupientes, dicimus quod virtutes propter se petendae et amandae sunt, et tamen propter solam beatitudinem. Propter se quidem amandae sunt, quia delectant sui possessores sincera et sancta delectatione, et in eis pariunt gaudium spirituale. Verumtamen non est hic consistendum, sed ultra gradiendum. Non hic haereat dilectionis gressus, neque hic sit dilectionis terminus, sed referatur hoc ad illud summum bonum cui soli omnino inhaerendum est, quia illud propter se tantum amandum est, et ultra illud nihil quaerendum est : illud est enim supremus finis. - Ideo Augustinus dicit quod eas diligimus propter solam beatitudinem, non quia eas propter se diligamus, sed quia id ipsum, quod eas diligimus, referimus ad illud summum bonum cui soli inhaerendum est ; et in eo</p>	<p>9. Nous, qui désirons retrancher du public ce qui paraît une contradiction dans les autorités, nous disons que les vertus doivent être recherchées et aimées pour elles-mêmes, et cependant pour la béatitude seule. Elles doivent être aimées pour elles-mêmes parce qu'elles réjouissent celui qui les possède d'un plaisir sincère et saint, et elles engendrent en eux une joie spirituelle. Mais cependant il ne faut pas s'arrêter là, mais avancer au-delà. La progression dans la délectation ne s'arrête pas ici, ici ce n'est pas son terme, mais cela est en rapport avec ce bien suprême, à qui seul il faut tout à fait s'unir, parce qu'il ne faut pas seulement l'aimer pour soi, ni rien chercher au-delà : car c'est la fin suprême. — C'est pourquoi Augustin (<i>Ibid.</i>) dit que nous les aimons pour la seule béatitude, non que nous les aimions pour elles-mêmes, mais parce que le fait même que nous les aimons se réfère à ce bien suprême, à qui seul il faut s'unir, et il faut demeurer en lui, il faut y placer la fin de la joie. C'est pourquoi il ne faut pas jouir des</p>

<p>permanendum finisque laetitiae ponendus. Quare virtutibus non est fruendum.</p>	<p>vertus.</p>
<p>10. Sed dicet aliquis : "Frui est amore inhaerere alicui rei propter se ipsam", ut praedictum est ; si ergo virtutes propter se amandae sunt, et eis fruendum est. - Ad quod dicimus : In illa descriptione, ubi dicitur 'propter se ipsam', intelligendum est 'tantummodo', ut scilicet ametur propter se ipsam tantum, ut non referatur ad aliud, sed ibi ponatur finis, ut supra ostendit Augustinus dicens : "Si inhaeseris atque permanseris, finem ponens laetitiae, tunc vere et proprie frui dicendus est : quod non est faciendum nisi in illa Trinitate, id est summo et incommutabili bono". - Utendum est ergo virtutibus, et per eas fruendum summo bono. Ita et de voluntate bona dicimus ; Unde Augustinus in libro decimo De Trinitate ait : "Voluntas est per quam fruimur". Ita et per virtutes fruimur, non eis, nisi forte aliqua virtus sit Deus, ut caritas, de qua post tractabitur.</p>	<p>10. Quelqu'un dira : "<i>Jouir c'est adhérer par amour à une chose pour elle-même</i>", comme il a été dit, si donc les vertus doivent être aimées pour elles-mêmes, il faut en jouir. – A cela nous disons : Dans cette description, où il est dit 'pour elles-mêmes' il faut comprendre 'seulement', comme Augustin (<i>La doctrine chrétienne</i>, XXXIII.) le montre ci-dessus, en disant : "<i>Si tu as adhéré et que tu es resté jusqu'au bout, y plaçant la fin de la joie, alors vraiment il faut dire jouir au sens propre, mais il ne faut le faire que dans cette Trinité, c'est-à-dire le bien suprême et immuable</i>". — Donc il faut utiliser les vertus, et par elles jouir du souverain bien. C'est pourquoi Augustin dit (<i>La Trinité</i>, X, X, 13) "<i>C'est par la volonté que nous jouissons</i>". Ainsi nous jouissons par les vertus, non d'elles-mêmes, à moins que par hasard la vertu soit Dieu, comme la charité, dont nous traiterons plus tard.</p>
<p>11. Epilogus. "Omnium igitur, quae dicta sunt ex quo de rebus specialiter tractavimus, haec summa est" : quod aliae sunt quibus fruendum est, aliae quibus utendum, aliae quae fruuntur et utuntur ; et inter eas quibus utendum est, quaedam sunt per quas fruimur, ut virtutes et potentiae animi, quae sunt naturalia bona. De quibus omnibus, antequam de signis tractemus, agendum est ; ac primum de rebus quibus fruendum est, scilicet de sancta atque individua Trinitate.</p>	<p>11. <i>Épilogue.</i> "Donc de tout ce qui a été dit en traitant spécialement ces sujets, celui-ci est le plus élevé" (<i>La doctrine...I</i>, XXXV, 39). Parce qu'il y en a d'autres dont nous devons jouir, d'autres que nous utilisons, d'autres dont nous jouissons et nous les utilisons et parmi celles que nous devons utiliser, il y en a certaines par lesquelles nous jouissons comme les vertus et les puissances de l'âme qui sont des choses naturelles bonnes. De toutes avant de traiter des signes, il faut agir et en premier de ce dont nous devons jouir, à savoir de la Trinité sainte et individuelle.</p>
	<p><u>VISION BÉATIFIQUE</u></p>
<p>Distinctio 1</p>	<p><u>Distinction 1 – [L'usage et la fruition de Dieu]</u></p>

<p><u>Prooemium</u></p>	<p><u>Prologue</u></p>
	<p>Article 1 – La fruition est-elle un acte de l'esprit ? Article 2 – Utiliser est-il un acte de la raison ? Question 2 Article 1 – Faut-il jouir seulement de Dieu ? Article 2 – Jouir de Dieu, est-ce une seule jouissance ? Question 3 Article 1 – Faut-il utiliser tout ce qui est autre que Dieu ? Question 4 Article 1 – Convient-il de jouir de toutes choses ? Article 2 – L'usage convient-il à ceux qui sont dans la patrie ?</p>
<p>Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 1 pr. Finito prooemio, hoc est initium praesentis operis in quo Magister divinatorum nobis doctrinam tradere intendit quantum ad inquisitionem veritatis et destructionem erroris : unde et argumentativo modo procedit in toto opere : et praecipue argumentis ex auctoritatibus sumptis. Dividitur autem in duas partes : in quarum prima inquit ea de quibus agendum est, et ordinem agendi ; in secunda prosequitur suam intentionem : et in duas partes dividitur. Secunda ibi : hic considerandum est utrum virtutibus sit utendum, an fruendum.</p>	<p>Une fois fini le prologue, c'est le commencement de l'œuvre par laquelle le Maître entend nous transmettre la doctrine concernant Dieu, pour la recherche de la vérité et la destruction des erreurs : c'est pourquoi il procède dans toute l'œuvre par argumentation ; et surtout avec des arguments pris des autorités. C'est divisé en deux parties : 1. Dans la première, il cherche ce dont il s'agit et l'ordre pour opérer. 2. Dans la seconde, il poursuit son intention. Celle-ci est divisée en deux parties. La seconde : "<i>Il faut considérer s'il faut se servir des vertus ou s'il faut en jouir</i>".</p>
<p>Ea autem de quibus in hac doctrina considerandum est, cadunt in considerationem hujus doctrinae, secundum quod ad aliquid unum referuntur, scilicet Deum, a quo et ad quem sunt. Et ideo ea de quibus agendum est dividit per absolutum et relatum : unde dividitur in partes duas. In prima ponit divisionem eorum de quibus agendum est per absolutum et relatum secundum cognitionem, in secunda secundum desiderium, ibi : <i>id ergo in rebus considerandum.</i></p>	<p>Les sujets qu'il faut considérer dans cet enseignement arrivent en sa considération selon qu'ils se rapportent à quelque chose d'unique, c'est-à-dire Dieu par qui et pour qui ils sont. Et ainsi ce dont il s'agit se divise en absolu et en relatif ; c'est pourquoi c'est divisé en deux parties. 1. Dans la première il place la division de ce pourquoi il faut agir par l'absolu et le relatif, selon la connaissance. 2. Dans la seconde selon le désir : "<i>Donc dans ce qu'on doit considérer dans les choses</i> ¹ <i>...</i>"</p>
<p>Circa primum duo facit. Primo ponit divisionem eorum de quibus agendum</p>	<p>A propos de la première, il fait deux choses : il place d'abord la division de ce dont il</p>

¹ Cf. le texte de P. Lombard, 2, 1.

<p>est, in res et signa, quae ad cognitionem rerum ducunt ; secundo concludit ordinem agendi, ibi : <i>cumque his intenderit theologorum speculatio studiosa atque modesta, divinam Scripturam formam praescriptam in doctrina tenere advertet.</i></p>	<p>s'agit, en choses et signes, qui amène à la connaissance des choses, deuxièmement il décide de l'ordre de procéder : "<i>Et comme la spéculation studieuse et modeste des théologiens s'y sera appliquée, elle s'attache à ce que l'Écriture divine garde la forme prescrite dans l'enseignement.</i>"</p>
<p>In primo tria facit. et dividitur in partes duas. Primo ponit divisionem ; secundo probat per auctoritatem, ibi : <i>ut enim egregius doctor Augustinus ait ; tertio ponit membrorum divisionis expositionem, ibi : proprie autem hic res appellantur quae non ad significandum aliquid adhibentur ; ubi primo exponit quid sit res ; secundo quid sit signum, ibi : signa vero quorum usus est in significando ; tertio utriusque comparationem, ibi : omne igitur signum etiam res aliqua est.</i></p>	<p>Dans la première, il fait trois [exposés], et c'est divisé en deux parties : Dans la première il place la division, dans la seconde il prouve par une autorité : "<i>Car, comme l'éminent Augustin le dit.</i>". Dans la troisième, il expose la division des membres : "<i>Mais au sens propre on appelle choses ce qui n'est pas employé pour signifier quelque [autre] chose</i>". Il y expose en premier, ce qu'est une chose, en second ce qu'est un signe : "<i>mais [on appelle] signes ce dont on se sert pour signifier...</i>", troisièmement, la comparaison des deux : "<i>Donc tout signe est aussi une chose</i>".</p>
<p><i>Id ergo in rebus considerandum est. Hic, dimissis signis, subdividit res per absolutum et relatum ex parte desiderii, scilicet per fruibile, quod propter se desideratur, et utile, cujus desiderium ad aliud refertur : et dividitur in partes duas. Primo ponit divisionem ; secundo epilogat et concludit intentionem et ordinem, ibi : omnium igitur quae dicta sunt, ex quo de rebus specialiter tractavimus, haec summa est. Circa primum duo facit. Primo manifestat partes divisionis per definitiones ; secundo quantum ad supposita, ibi : res igitur quibus fruendum est, sunt pater, et filius, et spiritus sanctus.</i></p>	<p><i>Donc il faut considérer ce qui est dans les choses.</i>" Après avoir quitté les signes, il subdivise les choses en absolu et relatif, du côté du désir, c'est-à-dire par ce dont on peut jouir qui est désiré par soi et ce qui peut être utile dont le désir est en rapport à autre chose, et c'est divisé en deux parties. Dans la première il place la division, dans la seconde il conclut et il révèle son intention et l'ordre : "<i>Donc de tout ce qui a été dit, en traitant spécialement ces sujets, celui-ci est le plus élevé</i>¹". A propos du premier, il fait deux choses : d'abord il éclaire les parties de la division par des définitions, la seconde pour les sujet : "<i>Donc ce dont il faut jouir, c'est le Père, le Fils et le saint Esprit</i>".</p>
<p>Circa primum quatuor facit. Primo definit fruibilia per effectum ; secundo utilibilia, ibi : <i>istis quibus utendum est, tendentes ad beatitudinem adjuvamus ; tertio definit utentia, et fruientia ibi : res vero quae fruuntur et utuntur, nos sumus ; quarto definit uti et frui ad probationem totius : frui autem est</i></p>	<p>A propos du premier, il traite quatre sujets : D'abord il définit ce dont on peut jouir par effet, en second ce qui peut servir : "<i>Nous sommes aidés quand nous tendons à la béatitude par ce dont il faut se servir</i>". Troisièmement il définit ce qui est utile et jouissable pour confirmation du tout : "<i>Jouir c'est adhérer à une chose par amour, pour</i></p>

¹ (De doctrina, I, XXXV, 39).

<p><i>amore alicui rei inhaerere propter seipsam. Et eodem ordine procedit manifestando secundum supposita. Notandum vero, quod idem Augustinus (...) aliter quam supra accipiens frui et uti, sic dicit.</i></p>	<p><i>elle". Et il procède dans le même ordre en le montrant selon ce qui est supposé. "Il faut noter que le même Augustin (...) [en interprétant] autrement que ci-dessus utiliser et jouir, parle ainsi..."</i></p>
<p>Hic ponit contrarietatem ad haec tria. Primo ponit diversam assignationem uti et frui ; secundo concludit contrarietatem ad praedicta, ibi : <i>et attende, quod videtur Augustinus dicere illos frui tantum qui in re gaudent ; tertio ponit solutionem, ibi : haec ergo quae sibi contradicere videntur, sic determinamus. Et primo solvit per divisionem ; secundo per interemptionem, ibi : potest etiam dici, quod qui fruatur etiam in hac vita non tantum habet gaudium spei, sed etiam rei.</i></p>	<p>Là il établit une opposition entre ces trois. Premièrement il établit une répartition différente pour utiliser et jouir ; deuxièmement il supprime l'opposition à ce qui a été dit : <i>"Et attention parce que Augustin semble dire que jouissent seulement ceux qui se réjouissent dans une chose"</i> ; troisièmement il établit la solution : <i>"Donc pour ce qui semble se contredire, nous concluons ainsi..."</i>. Et premièrement il résout par division, deuxièmement par destruction : <i>"On peut aussi dire que celui qui jouit en cette vie, n'a pas seulement la joie en espérance, mais aussi celle de la chose"</i>.</p>
<p><i>"Cum autem homines, qui fruuntur et utuntur aliis rebus, res aliquae sint, quaeritur, utrum se frui debeant, an uti, an utrumque". Hic movet dubitationes de habitudine eorum quae pertinent ad invicem : et primo quaerit de utentibus et fruentibus, an sint utilia vel fruibilia ; secundo de fruibilibus, scilicet de Deo, utrum sit utens nobis vel fruens, ibi : sed cum Deus diligat nos (...) quaerit Augustinus quomodo diligat, an ut utens, an ut fruens ; tertio de quibusdam utilibus, utrum sint fruibilia, ibi : hic considerandum est, utrum virtutibus sit utendum, an fruendum. Quaelibet harum partium dividitur in quaestionem et solutionem.</i></p>	<p><i>"Mais comme les hommes qui jouissent d'autres choses et les utilisent, sont aussi des choses, on cherche si on doit en jouir, ou les utiliser ou l'un et l'autre"</i>. Cela soulève des doutes sur l'état de ce qui les concerne entre eux et premièrement il fait des recherches sur ce qui doit être utilisé et ce dont il faut jouir, sont-ils utiles ou digne de jouissance, deuxièmement sur ce qui peut être jouissance, à savoir Dieu, s'il se sert de nous ou s'il en jouit : <i>"Mais comme Dieu nous aime (...) Augustin cherche comment il nous aime, soit qu'il use de nous, soit jouisse de nous"</i>, troisièmement de ce qui peut être utilisé ou dont on peut jouir : <i>"Il faut considérer ici, s'il faut se servir des vertus ou en jouir."</i> Chacune des ces parties est divisée en question et solution.</p>
<p>Hic quaeruntur tria : primo, de uti et frui. Secundo, de utilibus et fruibilibus. Tertio, de utentibus et fruentibus.</p>	<p>Ici on fait trois recherches :</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. D'abord user et jouir¹. 2. Ce qui peut être utilisé et ce dont on peut jouir. 3. Ceux qui utilisent et jouissent.
<p>Quaestio 1</p>	<p>Question 1 – [La jouissance et l'usage]</p>

¹ On trouvera en annexe deux textes de saint Augustin tirés du *de doctrina christiana*, qui montre pourquoi Augustin fait cette distinction, et le sens qu'il donne à ces deux notions, usage, et fruition.

Circa primum quaeruntur duo : 1 quid sit frui secundum rem ; 2 quid sit uti secundum rem.	A propos de la première, on cherche deux choses : 1. Qu'est-ce que jouir réellement ? 2. Qu'est-ce qu'utiliser réellement ?
Articulus 1 [64] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 1 a. 1 tit. Utrum frui sit actus intellectus.	<u>Article 1 – La fruition est-elle un acte de l'esprit ?</u>
[65] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 1 a. 1 arg. 1 Circa primum sic proceditur. Videtur quod frui sit actus intellectus. Nobilissimus enim actus est nobilissimae potentiae. Altissima autem potentia in homine est intellectus. Ergo, cum frui sit perfectissimus actus hominis, quia ponit hominem in suo fine ultimo, videtur quod sit actus intellectus.	Objections : On procède ainsi ¹ . Il semble que la fruition est un acte de l'esprit. 1. Car l'acte le plus noble est l'acte de la puissance la plus noble. La plus haute puissance dans l'homme est l'esprit. Il semble que la fruition est un acte de l'esprit. Donc, comme la fruition est l'acte le plus parfait de l'homme, parce qu'il le place dans sa fin ultime, il semble que c'est un acte de l'esprit.
[66] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, sicut dicit Augustinus, visio est tota merces. Sed merces totius meriti consistit in fruitione divinitatis. Ergo fruitio est essentialiter visio. Sed visio est actus intellectus : ergo et fruitio.	2. Comme le dit Augustin (<i>Commentaire sur le Psaume 99</i> , verset 15), la vision est la récompense totale. Mais la récompense de tout le mérite consiste dans la fruition de la divinité. Donc elle est essentiellement vision. Mais la vision est un acte de l'esprit. Donc la fruition aussi.
[67] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 1 a. 1 arg. 3 Sed videtur quod sit actus voluntatis. Actus enim determinatur ex objecto. Sed objectum fruitionis est fruibile, quod est finis ultimus. Finis autem, cum rationem boni habeat, est objectum voluntatis. Ergo et frui est actus voluntatis.	3. Mais il semble que ce soit un acte de la volonté. Car l'acte est déterminé par son objet. Mais l'objet de la jouissance est ce dont on peut jouir, qui est la fin ultime. Mais comme la fin n'a pas de raison de bien, elle est l'objet de la volonté. Donc la fruition est un acte de la volonté.
[68] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, Augustinus, definit fruitionem per voluntatem dicens : <i>fruimur cognitis, in quibus ipsis propter se voluntas delectata conquiescit</i> . Ergo magis videtur esse actus voluntatis quam intellectus.	4. Augustin (<i>La Trinité</i> , X, X, 13) définit la fruition par la volonté en disant : " <i>Nous jouissons de ce que nous connaissons, quand la volonté s'y complaît</i> " ² . Donc il semble que c'est plus un acte de la volonté que de l'esprit.
[69] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 1 a. 1 arg. 5 Item, videtur quod sit actus omnium potentiarum. Praemium enim respondet merito. Sed homo meretur per omnes potentias. Ergo et secundum omnes praemiabitur. Sed praemium est ipsa	5. De même il semble que c'est un acte de toutes les puissances. Car la récompense correspond au mérite. Mais l'homme mérite par toutes ses puissances. Donc il sera récompensé pour toutes. Mais la récompense est la fruition même. Donc elle est de toutes

¹ PARALL. : Ia // IIæ, qu. 11, a. 1.

² Nous nous sommes servis de la traduction de BA. 16, p. 147.

fruitio : ergo fruitio est omnium potentiarum.	les puissances.
[70] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 1 a. 1 arg. 6 Praeterea, Augustinus dicit, quod homo inveniet pascua interius in divinitate salvatoris, et exterius in humanitate. Ergo videtur quod tam vires exteriores quam interiores fruuntur.	6. Augustin (<i>De spiritu et anima</i> , IX ¹) dit que l'homme trouvera sa nourriture intérieurement, dans la divinité du Sauveur, et extérieurement dans son humanité. Donc il semble que les forces extérieures jouiront autant que les forces intérieures.
[71] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 1 a. 1 arg. 7 Sed videtur quod nullius potentiae sit. Omnis enim actus denominatur a potentia cuius est, sicut intelligere ab intellectu. Sed frui non denominatur ab aliqua potentia. Ergo et cetera.	7. Mais il semble que ce n'est d'aucune puissance. Car tout acte est dénommé par la puissance dont il vient, comme intelliger vient de l'intellect. Mais la fruition n'est pas dénommée par une puissance. Donc etc.
[72] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 1 a. 1 arg. 8 Unde ulterius quaeritur, cuius habitus actus sit : et videtur quod tantum caritatis. Sicut enim dicitur 1 Corinth. 13, caritas virtus perfecta est. Sed, secundum philosophum, felicitas est operatio virtutis perfectae. Ergo fruitio, in qua est tota nostra felicitas, est actus caritatis.	8. On cherche ensuite de quel habitus serait l'acte et il semble que ce soit seulement de la charité. Car, comme il est dit en <i>I Co.</i> 13 ² , la charité est une vertu parfaite. Mais selon le philosophe, le bonheur est l'opération d'une vertu parfaite. Donc la jouissance en qui est tout notre félicité est un acte de la charité.
[73] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 1 a. 1 arg. 9 Hoc idem videtur ex definitione Augustini inducta in littera : <i>frui est amore inhaerere alicui rei propter seipsam.</i>	9. C'est la même chose dans la définition d'Augustin [citée] dans la <i>lettre</i> ³ : " <i>La fruition c'est adhérer à une chose pour elle-même</i> ".
[74] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 1 a. 1 arg. 10 Sed videtur quod non tantum caritatis. Ad fruitionem enim tria concurrunt, perfecta visio, plena comprehensio, et inhaesio amoris consummati. Ergo videtur quod sit actus etiam succedentium fidei, et spei.	10. Mais il semble que ce n'est pas seulement de la charité. Car pour la fruition, il faut le concours de trois choses : la vision parfaite, la pleine compréhension, et l'adhésion de l'amour parfait. Donc il semble que c'est un acte où se succèdent la foi et l'espérance.
[75] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 1 a. 1 arg. 11 Praeterea, secundum fruitionem jungimur Deo. Sed omnis virtus jungit nos Deo, cum virtus sit dispositio perfecti ad optimum, ut dicitur in 7 Physic. Ergo fruitio est actus secundum omnem virtutem.	11. Nous sommes unis à Dieu par la fruition. Mais toute vertu nous unit à Dieu, puisque elle est une disposition du parfait pour le meilleur, comme il est dit en <i>Physique</i> (7, 3, 245 b 13). Donc la fruition est un acte de toute vertu.
[76] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod fruitio consistit in optima operatione hominis,	Réponse : La fruition consiste dans la meilleure opération de l'homme, puisque elle est sa

¹ Œuvre d'Alcher.

² Il s'agit de l'hymne à la charité.

³ *De doctrina christiana*, I, 4, et *Trin.* X, 10.

<p>cum fruitio sit ultima felicitas hominis. Felicitas autem non est in habitu, sed in operatione, secundum philosophum. Optima autem operatio hominis est operatio altissimae potentiae, scilicet intellectus, ad nobilissimum objectum, quod est Deus : unde ipsa visio divinitatis ponitur tota substantia nostrae beatitudinis, Joan. 17, 3 : <i>haec est vita aeterna, ut cognoscant te solum Deum verum.</i></p>	<p>félicité ultime. La félicité n'est pas dans un "habitus", mais dans une opération, selon le philosophe (X Éthique, ch. 4, 1174 b 15¹). Mais la meilleure opération de l'homme est l'opération de la puissance la plus élevée à savoir l'intelligence, pour l'objet le plus noble qui est Dieu. C'est pourquoi la vision même de la divinité est considérée comme la réalité totale de notre béatitude. <i>Jn 17, 3 : "La vie éternelle, c'est qu'ils te connaissent, toi le seul vrai Dieu."</i></p>
<p>Ex visione autem ipsum visum, cum non videatur per similitudinem, sed per essentiam, efficitur quodammodo intra videntem, et ista est comprehensio quae succedit spei, consequens visionem quae succedit fidei, sicut spes quodammodo generatur ex fide. Ex hoc autem quod ipsum visum receptum est intra videntem, unit sibi ipsum videntem, ut fiat quasi quaedam mutua penetratio per amorem. Sic dicitur 1 Joan. 4, 16 : <i>qui manet in caritate, in Deo manet et Deus in eo.</i> Ad unionem autem maxime convenientis sequitur delectatio summa ; et in hoc perficitur nostra felicitas, quam fruitio nominat ex parte sui complementi, magis quam ex parte principii, cum in se includat quamdam delectationem. Et ideo dicimus quod est actus voluntatis, et secundum habitum caritatis, quamvis secundum ordinem ad potentias et habitus praecedentes.</p>	<p>Puisque par cette vision, ce qui est vu n'est pas par ressemblance, mais est formé d'une certaine manière par essence en celui qui voit, cette appréhension succède à l'espérance qui suit la vision qui succède à la foi, de même que l'espérance est engendrée d'une certaine manière par la foi. Du fait que ce qui est vu est reçu à l'intérieur celui qui le voit, il s'unit celui qu'il voit pour que cela devienne comme une pénétration mutuelle par amour. Ainsi <i>Jn 1, 4</i> a dit : <i>"Celui qui demeure dans la charité demeure en Dieu et Dieu (demeure) en lui."</i> La délectation suprême découle de l'union de ce qui lui convient le mieux et en cela est atteinte notre félicité que désigne la fruition du côté de ce qui la complète, plus que du côté du principe, puisqu'elle inclut en elle une certaine délectation. Et c'est pourquoi nous disons que c'est un acte de la volonté et selon l'habitus de la charité, quoique en relation avec la puissance et les habitus qui le précèdent.</p>
<p>[77] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod appetitus semper sequitur cognitionem. Unde, sicut inferior pars habet sensum et appetitum, qui dividitur in irascibilem et concupiscibilem, ita suprema pars habet intellectum et voluntatem, quorum intellectus est altior secundum originem, et voluntas secundum</p>	<p>Solutions : 1. Pour la première objection, il faut dire que l'appétit accompagne toujours la connaissance. C'est pourquoi de même que la partie inférieure a le sens et l'appétit, qui est divisé en irascible et concupiscible, de même la partie la plus haute a l'esprit et la volonté², dont l'esprit est plus haut selon son origine, et la volonté selon sa perfection. Et</p>

¹ La plaisir est décrit par Aristote comme l'achèvement de l'acte lui-même.

² Il s'agit de la division de l'âme en sensibilité ou affectivité sensible qui comprend l'irascible et le concupiscible (*Ia,qu.* 81, a. 2) et l'affectivité intellectuelle : l'esprit (avec la raison qui n'est pas distincte de l'intelligence) et la volonté.

perfectionem. Et similis ordo est in habitibus, et etiam in actibus, scilicet visionis et amoris. Fruitio autem nominat altissimam operationem quantum ad sui perfectionem.	il y a un ordre semblable dans les habitus, et aussi dans les actes, en ce qui concerne celui de la vision et de l'amour. Mais la fruition désigne la plus haute opération quant à sa perfection.
[78] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 1 a. 1 ad 2 Et similiter etiam patet solutio ad secundum : quia visio non habet perfectam rationem felicitatis, nisi secundum quod est operatio perfecta per ea quae sequuntur. Perficit enim delectatio operationem, sicut pulchritudo juventutem, ut dicitur 10 Ethic.	2. La solution à la seconde objection est exposée de la même manière ; parce que la vision n'a la raison parfaite du bonheur, que selon qu'elle est l'opération parfaite par ce qui en découle. Car la délectation achève l'opération, comme la beauté achève la jeunesse, comme il est dit en <i>Éth.</i> (X, 4, 1174 b 24 b 32 ¹).
[79] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 1 a. 1 ad 3 Alia duo concedimus.	3 et 4. Les deux autres nous les concédons.
[80] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 1 a. 1 ad 5 Ad aliud dicendum, quod inferiorum potentiarum non potest esse fruitio proprie dicta : non enim habent operationem circa finem ultimum, quem non apprehendunt, cum sint virtutes materiales ; sed sicut nunc intellectus perficitur accipiendo ab inferioribus potentiis, ita erit in patria e converso, quod perfectio et gaudium superioris partis redundabit in inferiores potentias. Unde Augustinus : <i>sensus vertetur in rationem, in quantum scilicet sua remuneratio et gaudium a ratione emanabit.</i>	5. Il faut dire pour l'autre qu'on ne peut pas parler de la fruition des puissances inférieures. Car leur opération ne concernent pas la fin ultime qu'elles ne saisissent pas, puisque ce sont des pouvoirs matériels, mais de même que maintenant l'esprit est achevé en recevant des puissances inférieures, ce sera l'inverse dans la patrie, parce que la perfection et la joie de la partie supérieure surabondera dans les puissances inférieures. C'est pourquoi Augustin (<i>De spiritu et anima</i> ²) dit : " <i>La sensibilité se tourne en raison en tant que sa rémunération et sa joie émaneront de la raison.</i> "
[81] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 1 a. 1 ad 6 Ad aliud dicendum, quod humanitas Christi non est ultimus finis : unde in visione ejus non erit proprie fruitio, sed erit quoddam accidentale gaudium, et non substantialis beatitudo.	6. Il faut dire pour l'autre que l'humanité du Christ n'est pas la fin ultime. Donc dans sa vision il n'y aura pas à proprement parler de fruition, mais ce sera une joie accidentelle et non une béatitude substantielle.
[82] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 1 a. 1 ad 7 Ad aliud dicendum, quod quando aliquis actus est absolute alicujus potentiae, denominatur ab illa, sicut intelligere ab intellectu ; sed quando est actus unius potentiae secundum ordinem ad alteram, a nulla	7. Il faut dire pour l'autre que, quand un acte vient de façon parfaite d'une puissance, c'est elle qui donne le nom, comme comprendre par l'intellect, mais quand c'est l'acte d'une seule puissance en rapport à une autre, elle n'est dénommée par aucune puissance, ainsi savoir est l'acte de la raison en rapport avec

¹ « Le plaisir cependant n'achève pas l'acte de la même façon que le fait à la fois le sensible et le sens (1174 b 24)... Le plaisir achève l'acte...comme une sorte de fin survenue par surcroît, de même qu'aux hommes dans la force de l'âge vient s'ajouter la fleur de la jeunesse. (1174 b 32). (Trad. J. Tricot)

² L'œuvre est d'Alcher.

denominatur ; sicut scire est actus rationis secundum ordinem ad intellectum in quantum principia deducit in conclusiones ; similiter frui est actus voluntatis consequens actum intellectus, scilicet apertam Dei visionem.	l'esprit, en tant qu'il amène les principes à leurs conclusions ; de la même manière, la fruition est un acte de la volonté qui découle de l'acte de l'esprit, à savoir la claire vision de Dieu.
[83] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 1 a. 1 ad 8 Alia duo concedimus.	8 et 9. Nous concédons les deux.
[84] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 1 a. 1 ad 10 Ad alia patet solutio per ea quae dicta sunt : quia, quamvis tria concurrant ad fruitionem, tamen in amore perficitur, ut prius, in corp. art., dictum est.	10. Pour l'autre la solution est éclairée par ce qui a été dit, parce que, quoique trois puissances concourent à la fruition, cependant elle s'achève dans l'amour, comme on l'a dit d'abord dans le corps de l'article.
[85] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 1 a. 1 ad 11 Ad ultimum dicendum, quod aliae virtutes jungunt Deo per modum meriti et dispositionis, sed sola caritas per modum perfectae unionis.	11. Il faut dire pour la dernière objection que les autres vertus unissent à Dieu par mode de mérite et de disposition, mais seule la charité unit par le mode de l'union parfaite.
Articulus 2 [86] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 1 a. 2 tit. Utrum uti sit actus rationis	<u>Article 2 – L'usage est-il un acte de la raison ?</u>
[87] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 1 a. 2 arg. 1 Circa secundum sic proceditur. Videtur quod uti sit actus rationis. Ordinare enim unum ad alterum est potentiae conferentis, cujusmodi est ratio. Sed uti dicit ordinem ad finem. Ergo est actus rationis.	Objections : ¹ 1. Il semble que l'usage est un acte de la raison. Car ordonner l'un à l'autre vient de la puissance de celui qui l'applique, qu'elle que soit la raison. Mais l'usage signifie l'ordre à une fin. Donc c'est un acte de la raison.
[88] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, ut dicit philosophus, ordinatio eorum quae sunt ad finem et inventio finis pertinent ad prudentiam. Prudentia autem est habitus rationis. Ergo et uti, quod dicit talem ordinationem, est actus rationis.	2. Comme le dit le philosophe (<i>Ethic.</i> VI, 6, 1141 a 5), la mise en ordre de ce qui est pour une fin, et la découverte de la fin concerne la prudence. Mais cette vertu est un habitus de la raison. Donc l'usage aussi, qui signifie un tel ordonnancement, est un acte de la raison.
[89] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 1 a. 2 s. c. 1 Sed videtur quod sit actus voluntatis, quia voluntas ponitur in definitione ejus : uti enim est assumere aliquid in facultatem voluntatis.	En sens contraire : 1. Mais il semble que ce soit un acte de la volonté, parce que la volonté trouve place dans sa définition : car l'usage, c'est s'attribuer quelque chose dans la faculté de la volonté ² .
[90] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 1 a. 2 s. c. 2 Praeterea, illud ordinatur ad finem quod finem consequitur. Sed frui, dicit	2. Est ordonné à une fin ce qui l'atteint. Mais la jouissance signifie l'acquisition de la fin, [l'usage signifie l'ordre à la fin, donc

¹ PARALL. : Ia IIæ, qu. 16, a. 1. Dans la Somme, comme ici, il y a passage de la raison à la volonté.

² « L'usage d'une chose c'est l'appliquer à une opération ; c'est pourquoi l'opération ...est appelée usage. » (*Ia./ IIæ*, qu. 16, a. 1, c.).

<p>consecutionem finis, [uti vero dicit ordinem ad finem, ergo ejusdem est fruit et uti <i>om. Éd. De Parme</i>] sed frui est actus voluntatis, ut dictum est, in articulo antecedente. Ergo et uti.</p>	<p>la jouissance et l'usage sont identiques], mais la jouissance est un acte de la volonté, comme on l'a dit, dans l'article précédent. Donc l'usage aussi.</p>
<p>[91] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod uti dicitur multipliciter. Aliquando enim nominat quamlibet operationem, secundum quod dicimus usum alicujus rei esse bonum vel malum ; et secundum hoc videtur definiri ab Augustino : <i>uti est assumere aliquid in facultatem voluntatis</i> ; idest, ut operemur de eo quo utimur ad nutum voluntatis. Aliquando dicit frequentiam operationis, secundum quod usus est idem quod consuetudo : et sic definit Victorinus : <i>usus est actus frequenter de potentia elicitus</i>. Sed utroque modorum istorum est actus cujuslibet potentiae. Dicitur etiam aliquando uti eorum quae ad finem ordinantur aliquem ; et sic uti sumitur hic quantum ad primam definitionem quae ponitur. Illud autem quod est ad finem, inducitur ad finem suum tribus operationibus. Prima est operatio rationis praestituentis finem et ordinantis et dirigentis in ipsum. Secunda est operatio voluntatis imperantis. Tertia est operatio virtutis motivae exequentis. Uti autem nominat executionem ejus quod ad finem ordinatum est, non secundum actum proprium alicujus motivarum virium, sed communiter praesupposita ordinatione in finem. Unde est actus voluntatis, quae est universalis motor virium secundum ordinem ad rationem.</p>	<p>Réponse : L'usage se dit de multiples façons : car quelquefois il désigne une opération selon laquelle nous disons que l'usage d'une chose est un bien ou un mal et selon cela il paraît défini par Augustin (<i>De Trin. X, XI, 17</i>) "<i>User d'une chose c'est en disposer au grè de sa volonté</i>", c'est-à-dire pour opérer avec ce que nous utilisons au commandement de la volonté. Quelquefois on parle de la fréquence de l'opération selon que l'usage est identique à l'habitude et Victorinus¹ le définit ainsi : "<i>L'usage est un acte fréquemment provoqué par une puissance.</i>" Mais pour l'un et l'autre de ce mode c'est l'acte d'une certaine puissance. On parle aussi quelquefois de l'usage ce qui est ordonné à une fin, et ainsi l'usage est pris selon la première définition donnée. Mais ce qui est pour une fin y est amené par trois opérations. La première est celle de la raison qui établit d'avance la fin, de celui qui ordonne et de celui qui la dirige en elle. La seconde est l'opération de la volonté qui commande. La troisième est l'opération de la vertu qui met en mouvement et l'exécute. Mais l'usage désigne l'accomplissement de ce qui est ordonné à la fin, non pas selon l'acte propre de forces qui mettent en mouvement, mais communément à l'ordonnement présupposé à la fin. C'est pourquoi c'est un acte de la volonté, qui est le moteur universel des forces selon le rapport à la raison.</p>
<p>[92] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod uti praesupponit ordinem ; sed ejus substantia magis est in executione voluntatis.</p>	<p>Solutions : 1. Il faut dire que l'usage présuppose un ordre, mais sa réalité est plus dans l'exécution de la volonté.</p>
<p>[93] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod prudentia est perfectio rationis</p>	<p>2. Pour la seconde objection, il faut dire que la prudence est la perfection de la raison pratique, selon qu'elle est droite. Mais sa</p>

¹ Peut-être Hugo de saint Victor.

<p>practicae, secundum quod est recta. Rectitudo autem ejus et veritas est, ut dicitur 6 Ethic., secundum convenientiam cum appetitu recto. Unde prudentia non tantum perficit ad actum qui est ipsius rationis, sed etiam ad actum voluntatis, qui regulatus est ratione ; sicut eligere, etsi sit actus voluntatis vel liberi arbitrii, est tamen prudentiae.</p>	<p>rectitude et aussi la vérité dépendent, comme il est dit en <i>Éthique</i> (VI, 3) de sa conformité à un appétit droit. C'est pourquoi la prudence ne parvient pas seulement à l'acte qui est de sa raison mais aussi à l'acte de la volonté qui a été réglé par la raison, de même que, quoique le choix soit un acte de la volonté ou du libre arbitre, il est cependant un acte de la prudence.</p>
<p>Quaestio 2</p>	<p>Question 2 – [Jouir de Dieu]</p>
<p>Prooemium</p>	<p>Prologue</p>
<p>[94] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 2 pr. Circa objecta dictorum actuum, primo quaeritur de fruibilibus ; secundo de utilibus. Quantum ad primum duo quaeruntur : 1 utrum solo Deo sit fruendum ; 2 utrum una tantum fruitione vel pluribus.</p>	<p>A propos de ces actes, on fait des recherches d'abord au sujet de ce dont on peut jouir, ensuite de ce qu'on peut utiliser. Pour la première on cherche 1. S'il ne faut jouir que de Dieu ? 2. S'il y a seulement une fruition ou plusieurs.</p>
<p>Articulus 1 [95] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 2 a. 1 tit. Utrum fruendum sit solo Deo.</p>	<p><u>Article 1 – Faut-il jouir seulement de Dieu ?</u></p>
<p>[96] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 2 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod non solo Deo fruendum sit. His enim rebus fruendum est, ut dicitur in littera, quae nos beatos faciunt. Beatitudo autem creata beatos nos facit. Ergo ea fruendum est : non ergo tantum Deo.</p>	<p>Objections :¹ 1. Il semble qu'il ne faut pas seulement jouir de Dieu. Car il faut jouir de ce qui, comme il est dit dans la <i>Lettre</i>, nous rend heureux. Mais la béatitude créée nous rend heureux. Donc il faut en jouir, et donc pas seulement de Dieu.</p>
<p>[97] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 2 a. 1 arg. 2 Praeterea, ultimus finis hominis est sua felicitas. Felicitas autem ejus est perfectissima operatio. Cum igitur ultimo fine fruendum sit, operatione perfectissima fruendum est : quod etiam videtur per philosophum qui dicit, quod felicitas non quaeritur propter aliquid aliud : et per Boetium, qui dicit, quod <i>beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus</i>.</p>	<p>2. La fin ultime de l'homme est sa félicité. Mais celle-ci est l'opération la plus parfaite ; Donc, comme il faut jouir de la fin ultime, il faut jouir de l'opération la plus parfaite, ce que le philosophe aussi a vu (<i>Éthique</i>, I, 4) qui dit que la félicité n'est pas cherchée pour quelque chose d'autre, et par Boèce (<i>Consolation</i>, Livre III, prose 2) qui dit que "<i>la béatitude est l'état parfait par le rassemblement de tous les biens</i>".</p>
<p>[98] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 2 a. 1 arg. 3 Praeterea, Tullius dicit : <i>honestum est quod sua vi nos trahit, et sua dignitate</i></p>	<p>3. Cicéron dit (<i>De officio</i> I, IV, 14) : "<i>L'honnête c'est ce qui nous tire par sa force, et attire par sa dignité</i>". Mais ce qui</p>

¹ *Ia IIæ*, qu. 11, a. 3.

<p><i>nos allicit. Sed quod per se allicit, propter se amatur. Ergo omni honesto fruendum est, et ita omnibus virtutibus. Ergo non tantum Deo.</i></p>	<p>nous attire par soi, est aimé pour lui-même. Donc il faut jouir de tout ce qui est honnête et ainsi de toutes les vertus. Donc pas seulement de Dieu.</p>
<p>[99] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 2 a. 1 arg. 4 Praeterea, apostolus ad Philemonem 20, dicit : <i>itaque, frater, ego te fruar in domino</i>. Ergo etiam homine justo frui possumus, et per consequens quolibet homine, qui est ad imaginem Dei, et qualibet creatura, in qua est vestigium Dei.</p>	<p>4. L'Apôtre dit à Philémon, 20, "<i>C'est pourquoi, frère, je jouis de toi dans le Seigneur</i>". Donc nous pouvons jouir aussi de l'homme juste et par conséquent, de n'importe quel homme, qui est à l'image de Dieu, et de n'importe quelle créature, en qui il y a le vestige de Dieu.</p>
<p>[100] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 2 a. 1 s. c. 1 Contra, ratio dilectionis est bonitas. Sed omnis bonitas refertur ad bonitatem Dei a qua fluit et cujus similitudinem gerit. Ergo nihil est diligendum nisi in ordine ad Deum. Ergo solo Deo fruendum est.</p>	<p>En sens contraire : 1. La raison de la délectation est la bonté. Mais toute bonté est rapportée à la bonté de Dieu d'où elle découle et dont elle porte la ressemblance. Donc rien ne doit être aimé sans être ordonné à Dieu. Donc il faut jouir de Dieu seul.</p>
<p>[101] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 2 a. 1 s. c. 2 Praeterea, Proverb. 16, 4, dicitur : <i>universa propter semetipsum operatus est Deus</i>. Ergo ipse est finis omnium. Omnia ergo propter ipsum diligenda sunt : et sic idem quod prius.</p>	<p>2. <i>Prov. 16, 4 : "Dieu a tout fait pour lui-même"</i>. Donc il est la fin de toutes choses. Donc tout doit être aimé à cause de lui et ainsi de même que ci-dessus.</p>
<p>[102] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 2 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod frui aliquo dicitur tripliciter. Aut sicut objecto ; et hoc modo solo Deo fruendum est : quia ad bonitatem ipsius Dei ordinatur tota bonitas universi ; sicut bonum totius exercitus ad bonum ducis, ut dicitur 12 Metaph. Alio modo sicut habitu eliciente actum fruitionis ; et hoc modo beatitudine creata et caritate fruendum est. Tertio modo fruimur aliquo sicut instrumento fruitionis ; et hoc modo fruimur potentia, cujus fruitio est actus.</p>	<p>Réponse : La fruition est triple. Ou bien [en jouir] comme d'un objet et de cette seule manière il ne faut jouir que de Dieu seul, parce que toute la bonté de l'univers est ordonnée à la bonté de Dieu lui-même, comme le bien de toute l'armée [est ordonnée] au bien du général, comme il est dit (<i>Métaphysique XII, 10, 1075 a 12</i>). 2. D'une autre manière [jouir] comme d'un habitus qui engage l'acte de fruition et de cette manière il faut jouir de la béatitude créée et de la charité. 3. De la troisième manière, nous jouissons de quelque chose comme instrument de la fruition et de cette manière nous jouissons de la puissance dont la fruition est l'acte.</p>
<p>[103] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 2 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod aliquid facit beatum dupliciter : vel effective, sicut Deus ; et hoc solo fruendum est velut objecto : vel formaliter, sicut albedo facit album ; et hoc fruendum est formaliter loquendo, et sic beatitudo beatum facit.</p>	<p>Solutions : 1. Quelque chose rend heureux de deux manières : effectivement comme Dieu, et il faut jouir de cela seul comme objet ; ou formellement, comme la blancheur fait le blanc et il faut en jouit formellement parlant, et ainsi la béatitude rend heureux.</p>

<p>[104] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 2 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod objectum operationis terminat et perficit ipsam, et est finis ejus. Unde impossibile est operationem habere rationem finis ultimi. Sed, quia objectum non consequimur nisi per operationem, ideo est idem appetitus operationis et objecti. Unde, si aliquo modo ipsa fruitione fruimur, hoc erit inquantum fruitio nos Deo conjungit : et eadem fruitione fruemur fine et operatione, cujus objectum est finis ultimus ; sicut eadem operatione intelligo intelligibile et intelligo me intelligere.</p>	<p>2. L'objet de l'opération, c'est de la terminer et de l'achever, elle est sa fin. C'est pourquoi il est impossible que l'opération ait raison de fin ultime. Mais, parce que nous n'atteignons l'objet que par l'opération, c'est le même appétit pour l'opération et l'objet. C'est pourquoi si nous jouissons de quelque manière de la fruition même, cela sera en tant qu'elle nous unit à Dieu, et par la même fruition nous jouirons de la fin et de l'opération, dont l'objet est la fin ultime ; de même que par une même opération je comprends l'intelligible et je me comprends en train de comprendre.</p>
<p>[105] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 2 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod propter se dicitur dupliciter. Uno modo secundum quod opponitur ad propter aliud ; et hoc modo virtutes et honestum non propter se diliguntur, cum etiam ad aliud referantur. Alio modo dicitur propter se, secundum quod opponitur ad per accidens ; et sic dicitur propter se diligere quod habet in natura sua aliquid movens ad diligendum : et hoc modo virtutes propter se diliguntur, quia habent in se aliquid unde quaerantur, etsi nihil aliud ab eis contingeret : non tamen est inconueniens ut aliquid propter se ametur et tamen ad alterum ordinetur, sicut dicitur in 1 Ethic. Est autem aliquid quod desideratur, non propter aliquid quod in se habet, sed tantum secundum quod ordinatur ad alterum, ut effectivum illius ; sicut potio amara amatur, non propter aliquid quod in ipsa est, sed quia sanitatem efficit : et hujusmodi nullo modo propter se diliguntur ; sive propter se dicat causam formalem, sicut virtus dicitur propter se diligere ; sive finalem, sicut Deus.</p>	<p>3. On dit "pour soi" de deux manières : La première selon qu'il est opposé à "pour un autre" et de cette manière les vertus et l'honnête ne sont pas aimés pour soi, puisqu'ils se réfèrent aussi à autre chose. D'une autre manière, on dit "pour soi", selon que c'est opposé à "par accident", et ainsi on dit qu'est aimé pour soi ce qui a dans sa nature quelque chose qui le pousse à être aimé, et c'est de cette manière que les vertus sont aimées pour elles-mêmes, parce qu'elles ont en elles ce pourquoi on les cherche, même si rien d'autre n'arrivait par elles. Ce n'est pas cependant un inconvénient, que quelque chose soit aimé pour soi et cependant soit ordonné à un autre, comme on dit dans l'<i>Éthique</i> (1, 6). Mais c'est une chose, désirée non pour ce qu'elle a en elle, mais seulement selon qu'elle est ordonnée à une autre comme ce qui la produit ; ainsi on aime une potion amère, non pour ce qui est en elle, mais parce qu'elle apporte la santé, et ainsi en aucune manière ces choses ne sont aimées pour soi, ou bien "pour soi" énonce la cause formelle, comme on dit que le vertu est aimée pour elle, ou bien il énonce la cause finale, comme Dieu.</p>
<p>[106] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 2 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod homine justo non est simpliciter fruendum, sed in Deo ; ita quod objectum fruitionis sit Deus ; et repraesentans ipsum gratiae</p>	<p>4. Il ne faut pas jouir simplement de l'homme juste, mais en Dieu ; de sorte que l'objet de la fruition soit Dieu ; et que celui qui représente par ressemblance l'objet de la grâce en qui Dieu habite, soit un saint</p>

<p>objectum per similitudinem, in qua inhabitat Deus, sit homo sanctus. Nec tamen sequitur quod homine peccatore sit fruendum in Deo, quia non est in eo gratia, quae facit Deum inhabitare, et quae est exemplar expressum illius summae bonitatis, qua fruendum est : et multo minus hoc sequitur de creatura irrationali : non enim sufficit ad hoc similitudo imaginis et vestigii, sed similitudo gratiae.</p>	<p>homme. Et cependant il n'en découle pas qu'il faut jouir en Dieu d'un homme pécheur, parce qu'il n'y a pas en lui la grâce, qui fait que Dieu l'habite, et qui est l'image exprimée de cette suprême bonté, dont il faut jouir ; et c'est beaucoup moins valable pour la créature sans raison, car il ne suffit pas pour cela de la ressemblance de l'image et du vestige, mais de la ressemblance de la grâce.</p>
<p>Articulus 2 : [107] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 2 a. 2 tit. Utrum fruamur Deo una fruitione</p>	<p><u>Article 2 – Est-ce que jouir de Dieu est une fruition unique ?</u></p>
<p>[108] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 2 a. 2 arg. 1 Circa secundum sic proceditur. Videtur quod non una fruitione Deo fruamur. Actus enim distinguuntur secundum objecta. Sed objecta fruitionis sunt tres res distinctae proprietatibus personalibus, scilicet pater, filius, et spiritus sanctus. Ergo fruitiones sunt tres.</p>	<p>Objections : 1. Il semble qu'on ne jouit pas de Dieu par une seule fruition. Car l'acte se distingue par son objet, mais les objets de la fruition sont trois objets distincts par leurs propriétés¹ personnelles, à savoir le Père, le Fils et l'Esprit Saint. Donc il y a trois fruitions.</p>
<p>[109] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 2 a. 2 arg. 2 Praeterea, operatio animae sistens in communi non est perfecta, nisi etiam descendat ad propria, sicut cognitio generis perficitur per cognitionem differentiae ; et multo plus desiderium et amor perficitur in particulari. Sed fruitio est operatio perfecta. Ergo non tantum fruamur essentia communi tribus personis, sed singulis personis et proprietatibus ipsarum ; et ita videtur quod non sit una tantum fruitio.</p>	<p>2. L'opération de l'âme, fixée en ce qui est commun, n'est parfaite que si elle descend à ce qui lui est propre ; ainsi la connaissance du genre est achevée par la connaissance de la différence, et beaucoup plus le désir et l'amour sont achevés dans le singulier. Mais la fruition est une opération parfaite. Donc nous seulement nous jouissons de l'essence commune aux trois personnes, mais de chaque personne en particulier et de leurs propriétés, et ainsi il semble que ce ne soit pas une seule fruition.</p>
<p>[110] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 2 a. 2 arg. 3 Praeterea, quidquid habet filius solet referre ad patrem a quo habet, sicut Joan. 7, 16, dicitur : <i>mea doctrina non est mea, sed ejus qui misit me</i>. Sed bonitatem accepit filius a patre nascendo, sicut essentiam. Ergo et fruitionem bonitatis filii debemus referre in fruitionem patris. Ergo non est aequaliter fruendum tribus personis :</p>	<p>3. le Fils a coutume de rapporter tout ce qu'il possède au Père de qui il le possède, comme il est dit en <i>Jn. 7, 16</i> : "<i>Ma doctrine n'est pas de moi, mais de celui qui m'a envoyé</i>". Mais le Fils a reçu la bonté du Père en naissant comme il a reçu l'essence. Donc nous devons rapporter la fruition de la bonté du Fils à celle du Père. Donc il ne faut pas jouir également des trois personnes : beaucoup moins donc et sans fruition</p>

¹ Les propriétés sont 4 : la spiration commune n'est pas une propriété. Innascibilité, paternité, filiation, procession

multo minus ergo nec eadem fruitione.	identique.
[111] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 2 a. 2 s. c. 1 Contra, sicut Deus Trinitas est unum principium omnium, ita est unus finis omnium. Sed eadem operatio communis est totius Trinitatis, inquantum est unum principium. Ergo eadem est fruitio trium, inquantum est unus finis.	En sens contraire : 1. Le Dieu Trinité est un seul principe de toutes choses, de même il est la fin unique de tout. Mais la même opération est commune à toute la Trinité dans la mesure où elle est un principe unique. Donc la fruition est la même pour les trois dans la mesure où il n'y a qu'une fin unique.
[112] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 2 a. 2 s. c. 2 Praeterea, operatio felicitatis est ad nobilissimum objectum, ut dicit philosophus. Nobilissimum autem est unum tantum, quia quod per superabundantiam dicitur, uni soli convenit. Ergo, cum fruitio sit operatio ultimae felicitatis, refertur ad unum tantum objectum ; ergo fruimur tribus personis, inquantum sunt unum : ergo inquantum est unum objectum.	2. Opérer en vue de la félicité est pour un très noble objet (comme le dit le philosophe (<i>Éthique</i> 10, 7, 1177 a 11). Mais le plus noble est unique parce que ce qu'on dit par superabondance convient à un seul. Donc, comme la fruition est l'opération de la félicité suprême, elle est rapportée à un seul objet seulement. Donc nous jouissons des trois personnes, dans la mesure où elles sont unes, donc dans la mesure où il n'y a qu'un seul objet.
[113] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 2 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod una fruitione fruimur tribus personis : et hujus ratio est duplex. Una ex parte essentiae. Objectum enim fruitionis est summa bonitas ; unde fruitio respicit unamquamque personam, inquantum est summum bonum ; unde cum eadem numero sit bonitas trium, eadem erit et fruitio. Alia ratio sumitur ex parte proprietatum. Sicut enim dicit philosophus qui novit unum relativorum, cognoscit et reliquum ; et sic cum tota fruitio originetur ex visione, ut prius dictum est, qui fruitur uno relativorum inquantum hujusmodi, fruitur et reliquo. Personae autem tres distinguuntur tantum secundum relationes ; et ideo in fruitione unius includitur fruitio alterius ; et ita est fruitio eadem trium. Sed prima ratio melior est, quae tangit rationem objecti, a qua actus habet unitatem.	Réponse : Nous jouissons en une seule fruition des trois personnes, et la raison en est double : 1. Du côté de l'essence. Car l'objet de la fruition est la bonté suprême. C'est pourquoi la fruition concerne chaque personne, dans la mesure où elle est le souverain bien ; ainsi comme dans un même nombre il y a la bonté des trois, ce sera la même fruition. 2. L'autre raison est prise du côté des propriétés. Car comme le dit le philosophe (<i>Praedic.</i> ch. des relations) celui qui connaît un des relatifs connaît aussi le reste et ainsi comme la fruition totale prend origine dans la vision, comme on l'a dit plus haut, celui qui jouit d'un des relatifs en tant que tel, jouit aussi du reste. Les trois personnes ne sont distinguées seulement que par leurs relations et c'est pourquoi dans la fruition de l'une est incluse la fruition de l'autre ; et en conséquence c'est la même pour les trois. Mais la première raison est meilleure, qui touche la relation de l'objet d'où l'acte tire son unité.
[114] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 2 a. 2 ad 1 Et per hoc patet solutio ad primum : quia tres personae non distinguuntur secundum id quod sunt objectum fruitionis, immo uniuntur in eo, scilicet in summa bonitate.	Solutions : 1. Par là paraît la solution à la première objection : parce que les trois personnes ne sont pas distinguées selon qu'elles sont objet de fruition, au contraire elles sont unies en lui, à savoir dans la bonté suprême.

[115] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 2 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod proprietate uniuscujusque personae fruimur, ut paternitate ; tamen paternitas non dicit rationem fruitionis : unde fruemur paternitate, in quantum paternitas est idem re quod summa bonitas, differens tamen ratione.	2. Nous jouissons de la propriété de chaque personne, comme de la paternité ; cependant elle ne désigne pas la nature de la fruition ; c'est pourquoi, nous en jouissons en tant qu'elle est identique en réalité à la bonté suprême, mais différente cependant en raison.
[116] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 2 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod illa reductio non ponit gradum bonitatis in patre et filio, sed tantum ordinem naturae ; et ideo non tollitur aequalitas et unitas fruitionis.	3. Rappporter [tout au Père] ne place pas un degré de bonté dans le Père et le Fils, mais seulement un ordre de nature et c'est pourquoi l'égalité et l'unité de la fruition n'est pas enlevée.
Quaestio 3	Question 3 – [L'usage des créatures]
Articulus 1 [117] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 3 a. 1 tit. Utrum utendum sit omnibus aliis a Deo.	<u>Article 1 – Faut-il utiliser tout ce qui est autre que Dieu ?</u>
[118] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 3 a. 1 arg. 1 Deinde quaeritur de utilibus, utrum omnibus aliis praeter Deum sit utendum. Et videtur quod non. Uti enim est assumere aliquid in facultatem voluntatis. Illud autem tantum est hoc modo assumptum quod nostrae operationi subjacet. Non autem omnia creata sunt talia, sicut caelum et Angeli, quae non sunt operabilia a nobis. Ergo non possumus omnibus uti.	Objections : 1. On cherche à propos de ce qui peut être utilisé, s'il faut utiliser toutes les autres choses en plus de Dieu. Et il semble que non. Car utiliser c'est assumer quelque chose dans la volonté. Mais cela seul est assumé de cette manière qui est soumis à notre opération. Mais toutes les créatures ne sont pas ainsi, comme le ciel et les Anges, pour lesquels nos opérations ne sont pas possibles. Donc nous ne pouvons pas tout utiliser.
[119] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 3 a. 1 arg. 2 Praeterea, illo utimur quo tendentes ad beatitudinem juvamus. Sed creaturis impedimur frequenter, sicut dicitur Sap. 14, 2 : <i>creaturae factae sunt in odium et in tentationem animabus hominum, et in muscipulam pedibus insipientium.</i> Ergo non omnibus possumus uti.	2. Nous utilisons ce qui nous aide dans notre recherche de la béatitude. Mais nous sommes fréquemment empêchés par les créatures, comme il est dit en Sg. 14, 2 : " <i>Les créatures ont été tournées en haine et en tentation pour les âmes des hommes et en piège pour les pieds des insensés</i> " ¹ . Donc nous ne pouvons pas utiliser tout.
[120] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 3 a. 1 arg. 3 Praeterea, si omnibus praeter Deum tenemur uti, ergo quaecumque non referimus aliquid in Deum,	3. Si nous sommes tenus d'utiliser tout en plus de Dieu, donc chaque fois que nous ne rapportons pas quelque chose à Dieu nous péchons ; mais chaque fois que nous

¹ Sg 14, 11 : «. [Il y aura une visite même pour les idoles des nations, parce que, dans la création de Dieu,] elles sont devenues une abomination, un scandale pour les âmes des hommes, un piège pour les pieds des insensés. »

<p>peccamus ; sed quodcumque referimus aliquid in Deum, meremur. Ergo omnis actus est meritorius, et sic nullus actus erit indifferens.</p>	<p>rapporons quelque chose à Dieu, nous méritons. Donc tout acte est méritoire et ainsi aucun de sera indifférent.</p>
<p>[121] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 3 a. 1 arg. 4 Praeterea, sequitur quod nullum peccatum sit veniale ; quia, si refertur in ultimum finem, non est aliquod peccatum ; si autem constituatur aliquis finis alius ultimus, non relatus ad finem ultimum, est peccatum mortale. Cum igitur omnis actus rationis sit ad aliquem finem, oportet quod ille finis vel sit finis ultimus, et sic non est peccatum ; vel sit alius finis non relatus ad finem ultimum, et sic erit peccatum mortale. Ergo nihil est peccatum veniale.</p>	<p>4. Il en découle qu'aucun péché n'est véniel, parce que, s'il est rapporté à la fin ultime ce n'est pas un péché, mais si une autre fin est établie, non rapportée à la fin ultime, c'est un péché mortel. Donc comme tout acte de raison est en vue d'une certaine fin, il faut que celle-ci soit la fin ultime, et ainsi il n'y pas de péché, ou bien que ce soit une autre fin, non rapportée à la fin ultime et ainsi il y aura péché mortel. Donc rien n'est péché véniel.</p>
<p>[122] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 3 a. 1 s. c. 1 Contra, 1 Corinth. 10, 31 : <i>sive manducatis, sive bibitis (...) omnia in gloriam Dei facite</i>. Ergo videtur quod omnibus sit utendum.</p>	<p>En sens contraire : 1. 1 Co. 10, 31 : "Soit que vous mangiez, soit que vous buviez, faites tout pour la gloire de Dieu". Donc il semble qu'il faut tout utiliser.</p>
<p>[123] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 3 a. 1 s. c. 2 Item, sicut Deus est perfectae potentiae, ita est perfectae bonitatis. Sed ad perfectionem potentiae ejus pertinet quod nihil habeat esse nisi productum ab ipso. Ergo et ad perfectionem divinae bonitatis pertinet quod ametur nihil, nisi quod est in ordine ad ipsum.</p>	<p>2. Dieu est d'une puissance parfaite, de même il est d'une bonté parfaite. Mais pour la perfection de sa puissance il convient que rien n'ait l'être sinon créé par lui. Donc pour la perfection de la divine bonté, il convient que rien ne soit aimé, sinon ce qui est ordonné à lui.</p>
<p>[124] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 3 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod quaecumque sunt bona, non habent bonitatem nisi in quantum accedunt ad similitudinem bonitatis divinae. Unde oportet, cum bonitas sit ratio dilectionis et desiderii, ut omnia amentur in ordine ad bonitatem primam. Omne autem quod bonum est, a Deo est : unde quae ab ipso non sunt, nec quaerenda sunt, nec eis utendum est : et ideo nullo peccato utendum est, quia peccatum non est a Deo. Poena autem a Deo est ; et ideo poena utendum est, et ordinanda ad finem, secundum quod promovet meritum hominis, ducens eum in considerationem suae infirmitatis, et secundum quod purgat peccata.</p>	<p>Réponse : Tout ce qui est bon n'a la bonté que dans la mesure où il accède à la ressemblance de la bonté divine. C'est pourquoi il faut, puisque la bonté est la raison de la dilection et du désir, que tout soit aimé dans sa relation à la bonté première. Mais tout ce qui est bon vient de Dieu : c'est pourquoi ce qui n'est pas de lui, ne doit pas être recherché, ni ne doit être utilisé ; et c'est pourquoi il ne faut utiliser aucun péché, parce que le péché ne vient pas de Dieu. Mais le châtement vient de Dieu ; et c'est pourquoi il faut l'utiliser et l'ordonner à sa fin, selon qu'elle produit le mérite de l'homme, en le conduisant à considérer son infirmité, et selon qu'il purge ses péchés. De la même manière, les choses du monde viennent de lui, et il faut les</p>

<p>Similiter etiam res mundi ab ipso sunt, et eis utendum est, vel in quantum conferunt ad Dei cognitionem, ostendentes ipsius magnitudinem, vel secundum quod praebent subsidium vitae nostrae ordinatae in Deum. Similiter opera nostra quae mala non sunt, ab ipso sunt, et propter ipsum facienda : non quod quamlibet operationem oporteat semper actualiter referre in Deum ; sed sufficit ut habitualiter in Deo constituent finem suae voluntatis.</p>	<p>utiliser, ou dans la mesure où ils conduisent à la connaissance de Dieu, montrant sa grandeur, ou bien selon qu'il offre une aide à notre vie ordonnée à Dieu. De la même manière nos œuvres qui ne sont pas mauvaises viennent de lui, et doivent être faites pour lui : non qu'il faille que n'importe quelle opération se rapporte toujours de façon actuelle à Dieu ; mais il suffit que habituellement elles établissent la fin de leur volonté en Dieu.</p>
<p>[125] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 3 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod illis creaturis non utimur tamquam a nobis operatis, sed sicut in Dei cognitionem ducentibus.</p>	<p>Solutions : 1. Nous n'utilisons pas ces créatures comme accomplies par nous, mais comme conduisant à la connaissance de Dieu.</p>
<p>[126] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 3 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod creaturae, quantum est in se, non impediunt nos a consequenda beatitudine ; sed ex parte nostra, in quantum eis abutimur, in eis sistendo, sicut in fine.</p>	<p>2. Les créatures quant à elles ne nous empêchent pas de poursuivre le bonheur ; mais il y a empêchement de notre côté dans la mesure où on en abuse, en nous établissant en elles comme dans une fin.</p>
<p>[127] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 3 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod, secundum theologum, nullus actus procedens a voluntate deliberante est indifferens ; quia, si refertur in Deum, supposita gratia, meritorius est ; si autem non est referibilis, peccatum est ; si vero est referibilis et non referatur, vanus est : otiosum autem inter peccata apud theologum computatur.</p>	<p>3. Selon le théologien, aucun acte qui procède de la volonté délibérante n'est indifférent. parce que, s'il est rapporté à Dieu, en supposant la grâce, il est méritoire. Mais s'il ne peut lui être rapporté, c'est un péché ; si vraiment il ne peut pas lui être rapporté et s'il n'est pas rapporté, il est vain : il est compté comme inutile parmi les péchés selon le théologien.</p>
<p>[128] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 3 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod, quamvis ille qui peccat venialiter non referat actu in Deum suam operationem, nihilominus tamen Deum habitualiter pro fine habet : unde non ponit creaturam finem ultimum, cum diligit eam citra Deum ; sed ex hoc peccat, quia excedit in dilectione ; sicut ille qui nimis immoratur viae, non tamen exit a via.</p>	<p>4. Quoique celui qui pèche vénialement ne réfère pas son opération en acte à Dieu, néanmoins il a habituellement Dieu pour fin ; c'est pourquoi il ne place pas la créature comme fin ultime, quand il l'aime en dehors de Dieu ; mais de ce fait il pèche, parce qu'il est excessif dans son amour : comme celui qui s'attarde trop sur le chemin, sans en sortir.</p>
<p>Quaestio 4</p>	<p>Question 4 – [Ceux qui jouissent et utilisent]</p>

Prooemium	<u>Prologue</u>
[129] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 4 pr. Deinde quaeritur de fruentibus et utentibus. Et 1 de fruentibus ; 2 de utentibus.	Ensuite on fait des recherches sur ceux qui jouissent et ceux qui utilisent.
Articulus 1 [130] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 4 a. 1 tit. Utrum frui conveniat omnibus rebus.	<u>Article 1 – La fruition convient-elle à toutes choses ?</u>
[131] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 4 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Fruitio dicit desiderium quietatum in fine. Sed omnis creatura, etiam insensibilis, desiderat naturaliter suum finem. Ergo, cum contingat ipsam consequi suum finem et quiescere in eo, videtur quod fruitio sit creaturae insensibilis.	Objections : ¹ 1. La fruition désigne le désir reposé en sa fin. Mais toute créature, même insensible, désire naturellement sa fin. Donc quand il arrive qu'elle parvient à sa fin, et qu'elle s'y repose, il semble que la fruition appartient à la créature insensible.
[132] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 4 a. 1 arg. 2 Praeterea, fruitio est ejus quod per se quaeritur, non relatum ad alterum. Sed bruta quaerunt aliqua in quibus delectantur et non referunt ad aliud, quia carent ratione ordinante. Ergo brutorum est fruitio.	2. La fruition de ce qui est cherché par soi, n'est pas relatif à un autre. Mais les animaux cherchent certaines choses dont ils se régalent et ils ne se réfèrent pas à autre chose, parce qu'ils manquent d'une raison qui les gouverne. Donc la fruition existe pour les animaux.
[133] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 4 a. 1 arg. 3 Praeterea, naturali dilectione contingit aliquem diligere Deum super omnia, cum naturaliter cognoscatur esse summum bonum, et ita propter se amandum. Sed fruimur eo quod propter se amamus. Ergo contingit hominem existentem in naturalibus tantum, frui Deo.	3. Il arrive par un amour naturel que quelqu'un aime Dieu par dessus tout, puisque naturellement il connaît qu'il est le bien suprême, et qu'il faut l'aimer pour lui. Mais nous jouissons de ce que nous aimons pour soi. Donc il arrive que l'homme qui existe dans ce qui est naturel seulement jouisse de Dieu.
[134] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 4 a. 1 arg. 4 Praeterea, contingit quod aliquis existens in peccato mortali, alicujus suae actionis Deum finem ultimum constituat, non referens ad aliud. Hoc autem est frui. Ergo peccator etiam potest frui Deo.	4. Il arrive que quelqu'un qui vit dans le péché mortel considère Dieu comme la fin ultime d'une de ses actions, sans se référer à autre chose. Mais c'est cela la fruition. Donc le pécheur aussi peut jouir de Dieu.
[135] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 4 a. 1 arg. 5 Sed e contrario videtur quod nec etiam justus fruatur in via. Frui enim est quiescere voluntatem delectatam in cognitis propter se. Sed quamdiu aliquis est in via, non quiescit. Ergo quamdiu	5. Mais en sens contraire, il semble que le juste ne jouit pas dans la voie. Car la fruition c'est reposer la volonté charmée dans ce qui est connu pour soi. Mais tant que quelqu'un est dans la voie, il ne se repose pas. Donc tant qu'il est dans la voie, personne ne jouit

¹ PARALL. : Ia IIæ, qu. 11, a. 2.

est in via, aliquis Deo non fruitur.	de Dieu.
[136] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 4 a. 1 arg. 6 Praeterea, videtur quod nec etiam beati fruuntur. Sicut enim habetur in littera, omne quod fruitur aliquo eget illo. Sed quidquid eget aliquo caret illo. Cum igitur beati non careant Deo, videtur quod non fruuntur illo.	6. Il semble que les bienheureux non plus ne jouissent pas. Car comme on le dit dans la <i>Lettre</i> , tout ce qui jouit de quelque chose a besoin de lui ; mais tout ce qui a besoin de quelque chose, en manque. Donc, comme les bienheureux n'ont pas besoin de Dieu, il semble qu'ils ne jouissent pas de lui.
[137] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 4 a. 1 arg. 7. Ex quo etiam concluditur quod nec seipso Deus fruatur, cum non seipso indigeat.	7. De là on conclut aussi que Dieu ne jouit pas non plus de lui puisqu'il n'a pas besoin de lui.
[138] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 4 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, qu. 1, art. 1, fruitio ponit quamdam delectationem in fine. Delectatio autem non potest esse nisi in cognoscente : propter quod Plato dixit, quod delectatio est generatio sensibilis in naturam ; id est, quae sentitur naturae conveniens ; et ideo cum creaturae insensibiles non cognoscant, non delectantur nec fruuntur. Item, fruitio proprie loquendo, est tantum ultimi finis. Bruta autem ultimum finem non apprehendunt, nec finem proximum possunt ordinare ad finem ultimum, cum careant ratione, cujus est ordinare. Unde non proprie fruuntur. Similiter peccator ponit finem ultimum in quo non est ; unde, cum verum finem non habeat, non vere fruitur. Ulterius autem fruitio dicit delectationem in fine ; unde perfecta fruitio non est, nisi sit perfecta delectatio, quae esse non potest ante consecutionem finis : et ideo justus homo non perfecte fruitur ; sed beati, qui consecuti sunt finem, vere et perfecte et proprie fruuntur.	Réponse : Comme il a été dit ci-dessus, (qu. 1, a. 1), la fruition amène une délectation dans la fin. Mais la délectation ne peut être que dans celui qui connaît ; c'est pourquoi Platon (<i>Les Lois II</i> ¹) a dit que la délectation est une génération sensible dans la nature ; c'est-à-dire qui est senti comme convenant à la nature : et c'est pourquoi comme les créatures insensibles ne connaissent pas, elles ne se délectent, ni ne jouissent. De plus la fruition à proprement parler, concerne seulement la fin ultime. Mais les animaux n'apprehendent pas leur fin ultime, et ils ne peuvent ordonner une fin proche à une fin ultime, puisqu'ils manquent de raison, dont le propre est de mettre en ordre. C'est pourquoi à proprement parler ils ne jouissent pas. De même le pécheur place la fin ultime en quoi il n'est pas. C'est pourquoi comme il n'a pas de fin réelle, il ne jouit pas vraiment. Au-delà la fruition dit la délectation dans une fin ; c'est pourquoi la fruition parfaite n'est que la parfaite délectation qui ne peut exister avant l'acquisition de la fin ; et c'est pourquoi l'homme juste n'en jouit pas parfaitement ; mais les bienheureux qui sont parvenus à leur fin, jouissent vraiment, parfaitement et au sens propre.
[139] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 4 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod, quamvis omne desiderium consequatur cognitionem, desiderium tamen creaturae insensibilis non sequitur cognitionem in ipsa existentem, sed	Solutions : 1. Quoique tout désir résulte de la connaissance, cependant celui de la créature insensible ne découle pas de la connaissance, qui est en elle, mais la connaissance du premier moteur, (quel qu'il

¹ Cf. *Éthic.* VII, 12. Thomas lect. 11.

<p>cognitionem motoris primi (quicumque sit ille) ordinantis unumquodque in suum finem : et ideo sine cognitione nec delectationem nec fruitionem habent.</p>	<p>soit), qui ordonne chaque chose à sa fin ; et c'est pourquoi sans connaissance ils n'ont ni la délectation ni la fruition.</p>
<p>[140] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 4 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod pecora, quamvis delectentur in fine, ille tamen finis non est ultimus ; immo est relatus ad aliud, non ab ipsis, sed a primo ordinante omnia in seipsum : et ideo, cum non delectentur in ultimo fine simpliciter, sed in ultimo apprehenso ab eis, aliquo modo dicuntur frui, sed improprie.</p>	<p>2. Quoique les animaux se délectent dans leur fin, cette fin cependant n'est pas l'ultime : bien plus elle est en relation à autre chose, non par eux-mêmes mais par [l'être] premier qui ordonne tout en lui-même : et c'est pourquoi comme ils ne se délectent absolument pas dans leur fin ultime, mais dans la fin appréhendée en dernier, on dit qu'ils jouissent qu'une certaine manière, mais improprie.</p>
<p>[141] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 4 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod delectatio sequitur operationem perfectam. Perfecta autem est operatio quae procedit ab habitu. Habitus autem acquisiti vel naturales non perficiunt ad ultimam beatitudinem patriae, ut supra habitum est, sufficienter, et proxime : [quia, ut dicit Augustinus in Lib. de poenitentia, immo X De Trin., cap. V elicitive, "quodam familiari contactu ad experiendam ejus suavitatem adjacet amanti amata creatura. "Sed voluptas creatoris longe alterius generis est" Éd. De Parme] et ideo sine habitu gratuito non est delectatio talis quae ad fruitionem sufficiat. Vel dicendum, quod delectatio naturalis non ponit aliquam operationem in actu, sed tantum quamdam naturalem inclinationem, quae in actum reducitur per habitum caritatis.</p>	<p>3. La délectation suit l'opération parfaite. Mais est parfaite l'opération qui procède d'un 'habitus'. Les 'habitus' acquis ou naturels ne parviennent pas à la beatitude ultime de la patrie, comme on l'a vu ci-dessus suffisamment, et au plus près [parce que, comme le dit Augustin (<i>Livre de la Pénitence</i>, ou plutôt <i>La Trinité</i>, X, V, 7) "par un contact familial pour expérimenter sa suavité la créature aimée est située auprès de ce qu'elle aime". "Mais la volupté du créateur est loin, d'une autre genre",] et c'est pourquoi sans 'habitus' gratuit, il n'y a pas de délectation telle qu'elle suffise pour la fruition. Ou bien il faut dire que la délectation naturelle ne place pas une opération en acte, mais seulement une inclination naturelle, ramenée en acte par l'habitus de la charité.</p>
<p>[142] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 4 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod existens in mortali peccato, diligit aliquid habitualiter supra Deum, etsi non in actu semper ; et ideo non fruitur ipso, sed illo ad quod omnia ordinat.</p>	<p>4. Celui qui est en état de péché mortel aime habituellement quelque chose au-dessus de Dieu, même s'il n'est pas toujours en acte ; et c'est pourquoi il ne jouit pas de lui, mais de ce à quoi il ordonne tout.</p>
<p>[143] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 4 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod est duplex quies, scilicet quies desiderii, et quies motus. Quies desiderii est quando desiderium sistit in aliquo propter quod omnia facit et quaerit, et non desiderat</p>	<p>5. Le repos est double ; le repos du désir, et celui qui mouvement. Il y a repos du désir quand le désir s'établit en ce pour quoi il fait tout et cherche tout, et il ne désire rien de plus ; et de cette manière la volonté du juste, dans la voie, se repose en Dieu. Mais il y a</p>

<p>aliquid ulterius ; et hoc modo voluntas justi quiescit in via in Deo. Quies autem motus est quando pervenitur ad terminum quaesitum ; et ista quies voluntatis erit in patria. Haec autem quies facit perfectam fruitionem, sed prima imperfectam.</p>	<p>repos du mouvement quand on est parvenu au terme recherché ; et ce repos de la volonté sera dans la patrie. Ce repos produit une fruition parfaite, mais le premier une fruition imparfaite.</p>
<p>[144] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 4 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod aliquid eget altero dupliciter. Aut sicut eo a quo dependet secundum esse ; et hoc modo omnia egent Deo ; quia, secundum Gregorium, omnia in nihilum tenderent, nisi ea manus conditoris teneret : non enim est tantum causa fieri, sed esse rerum ; et hoc modo beati egent Deo. Alio modo dicitur quis egere illo quod nondum habet ; et sic non egent.</p>	<p>6. Quelque chose manque à un autre de deux manières. Ou bien comme à celui de qui il dépend selon l'être, et de cette manière tout a besoin de Dieu, parce que selon Grégoire le Grand (<i>Moralia</i>, XVI, 37), toute chose tendrait au néant si la main du créateur ne la retenait : car il n'est pas seulement la cause de sa création, mais aussi de l'être des choses et de cette manière les bienheureux ont besoin de Dieu. D'une autre manière on dit que quelqu'un a besoin de ce qu'il n'a pas encore et ainsi ils n'en ont pas besoin.</p>
<p>[145] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 4 a. 1 ad 7 Ad ultimum dicendum, quod hoc intelligendum est, quando fruens et id quo fruitur sunt diversa in essentia : quod non est in divina fruitione : et ideo perfecte ipse fruitur seipso : unde Gregorius : <i>esto gloriosus, et speciosis induere vestibus</i> ; dicit : <i>ipse gloriosus est qui, dum seipso fruitur, accedentis laudis indigens non est.</i></p>	<p>7. Pour la dernière objection, il faut la comprendre, quand celui qui jouit et ce dont il jouit est différent en essence ; ce qui n'est pas dans la fruition divine et c'est pourquoi celui-ci jouit parfaitement de lui-même. C'est pourquoi Grégoire (<i>Moralia</i>, XXXII, 6) [à propos de] : "<i>Sois glorieux et revêts de beaux vêtements (Job, 60, 5)</i>", dit "<i>Est glorieux celui qui pendant qu'il jouit de lui-même, n'a pas besoin de la louange qui arrive.</i>"</p>
<p>Articulus 2 : [146] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 4 a. 2 tit. Utrum usus conveniat existentibus in patria</p>	<p><u>Article 2 – L'usage convient-il à ceux qui sont dans la patrie ?</u></p>
<p>[147] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 4 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in patria nullus erit utens. Via enim non est necessaria habito fine ; unde Bernardus : <i>quid necesse est scala tenenti jam solium ?</i> Sed usus est eorum quae sunt ad finem, quae se habent per modum viae. Igitur in beatis consecutis finem non erit usus.</p>	<p>Objections : 1. Il semble que dans la patrie, personne ne se sert de rien. Car la voie n'est plus nécessaire quand on a obtenu la fin ; c'est pourquoi Bernard (<i>sermo LXX, sur le Cantique</i>) dit : "<i>En quoi est-il nécessaire d'avoir une échelle (escalier) à celui qui tient déjà le sol ?</i>" Mais on se sert de ce qui est en vue de la fin qui se comporte à la manière de la voie. Donc l'usage n'existera plus pour les bienheureux qui auront acquis leur fin.</p>
<p>[148] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 4 a. 2 arg. 2 Praeterea, uti est referre aliquid in alterum. Sed hoc non potest fieri nisi</p>	<p>2. Utiliser c'est rapporter une chose à une autre. Mais cela ne se peut pas à moins que l'un soit pensé après l'autre ce qu'on ne voit</p>

<p>unum cogitetur post aliud ; quod non videtur esse in patria, secundum Augustinum, quia non sunt ibi cogitationes volubiles. Ergo videtur quod non sit ibi usus.</p>	<p>pas exister dans la patrie, selon Augustin, parce que il n'y a pas là de pensées légères. Donc il semble qu'il n'y ait pas d'usage.</p>
<p>[149] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 4 a. 2 s. c. 1 Contra, constat quod in patria manet dilectio Dei et proximi, quia <i>caritas nunquam excidit</i>, 1 Corinth. 13, 8. Sed proximus nunquam diligitur propter se, sed propter Deum. Semper ergo erit ibi dilectio usus.</p>	<p>En sens contraire : Il est clair que l'amour de Dieu et du prochain demeure dans la patrie parce que <i>la charité</i> ne meurt jamais. Mais le prochain n'est jamais aimé pour soi mais pour Dieu. Donc il y aura toujours l'usage de l'amour.</p>
<p>[150] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 4 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod usus est eorum quae sunt ad finem. Sed eorum quae sunt ad finem, quaedam sunt includentia finem et contingentia ipsum, et haec sunt quae non repugnant perfectioni finis, sicut dispositiones materiae manent cum forma substantiali ; et talium erit usus in patria ; sicut perfectiones naturales, et septem dona spiritus sancti, et alia quae ex sua ratione imperfectionem non dicunt. Qaedam autem sunt ad finem sicut distantia a fine, ut motus et hujusmodi ; et ista propter suam imperfectionem non compatitur finis : unde talium non erit usus in patria ; sicut poenae, et actus fidei et spei et cibi et hujusmodi.</p>	<p>Réponse : On se sert de ce qui concerne une fin. Mais parmi ce qui est en vue de la fin, certaines choses l'incluent et y parviennent et ce sont celles qui ne s'opposent pas à la perfection de la fin ; ainsi les dispositions de la matière demeurent avec la forme substantielle, et l'usage de telles choses existera dans la patrie, comme les perfections naturelles et les sept dons du saint Esprit, et d'autres choses qui ne révèlent pas l'imperfection par leur nature. Mais certaines sont pour la fin, comme éloignées d'elle, comme le mouvement etc., et la fin ne les supporte pas à cause de leur imperfection. C'est pourquoi de telles choses en seront pas en usage dans la patrie, comme le châtement, l'acte de foi et d'espérance, la nourriture etc.</p>
<p>[151] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 4 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod sicut invenimus in processu cognitionis, quod in cognitionem principiorum venit quis per principiata, quibus tamen habitis, magis ipsa cognoscit quam principiata ; nec indiget principiatis ad cognitionem principiorum quae jam per se cognoscit ; neque tamen principiatorum cognitionem amittit ; immo illa cognitio per principia perficitur : ita est in processu hominis in Deum, qui per creaturas in Deum venit : quo habito, creaturis non eget ad ipsum habendum, sed per ipsum venit in perfectum usum omnium aliorum. Sic etiam est in processu naturae, quod per dispositiones acquiritur forma, quae habita, est principium omnium</p>	<p>Solutions : 1. De même que nous trouvons dans le processus de la connaissance que quelqu'un parvient à la connaissance des principes par les effets, cependant par eux une fois qu'il les possède, il connaît plus que les effets, et il n'a pas besoin pas des effets pour la connaissance des principes qu'il connaît déjà par soi, et cependant il ne perd pas la connaissance des effets. Bien plus cette connaissance est achevée par les principes, de sorte qu'il est dans le progrès de l'homme en Dieu, qui parvient à lui par les créatures ; une fois cela obtenu, il n'a pas besoin des créatures pour l'avoir, mais par lui-même il en vient à un usage parfait de toutes les autres choses. Ainsi il est dans la marche de la nature, que la forme est acquise par les dispositions, forme qui, une fois possédée,</p>

accidentium ; et ita est in omnibus aliis invenire.	est le principe de tous les accidents et est ainsi à découvrir dans toutes les autres choses.
[152] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 4 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod cogitatio volubilis proprie dicitur quae est per discursum rationis, cui non offertur statim quod quaerit : unde oportet quod inveniat procedendo ab uno in aliud. Ibi autem statim sine difficultate occurret in illo divino lumine quidquid quaeretur : unde etiam homines intelligent intellectu deiformi, sicut et Angeli. Non autem excluditur successio cogitationum in patria, et multo minus ordo unius ad alterum, qui etiam sine successione esse potest.	2. On appelle au sens propre la pensée fluide celle qui est par le parcours de la raison à qui n'est pas offert aussitôt ce qu'il cherche, c'est pourquoi il faut qu'il arrive en procédant de l'un à l'autre. Mais là arriverait aussitôt sans difficultés dans cette lumière divine tout ce qu'on cherche : C'est pourquoi les hommes aussi comprennent par un esprit deiforme, comme les anges. La succession des pensées n'est pas exclus dans la patrie, et beaucoup moins le rapport de l'une à l'autre, qui ne peut être fait sans succession.
[153] Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 4 a. 2 ad s. c. Aliud concedimus.	Nous concédons l'argument en sens contraire.
Expositio textus	<u>Explication du texte de Pierre Lombard, Dist. 1</u>
Circa litteram quaeritur de hoc quod dicitur : <i>innotuit, sacrae paginae tractatores circa res vel signa praecipue versari</i> . Videtur enim divisio esse incompetens : eo quod contingit idem signum esse et rem ; sicut corpus Christi verum et character in Baptismo.	On cherche à propos du sens littéral ce qui est dit : "[La grâce de Dieu] nous a incité à nous occuper des exégètes de la page sainte à propos de la réalité ou des signes". Car il semble que la division ne convient pas : parce que être signe ou réalité est la même chose, de même que le corps du Christ est vrai, ainsi que son signe dans le Baptême.
2. Praeterea, ipsemet dicit quod omne signum res est ; et ita videtur quod divisio non sit per opposita.	2. En outre lui-même dit que tout signe est une chose, de même il semble que le partage n'est pas fait par les contraires.
3. Item, creaturae omnes sunt signum divinae bonitatis ; et ita videtur quod fere omnia quae in hac doctrina traduntur sunt signa.	3. En plus toutes les créatures sont le signe de la bonté de Dieu, et ainsi il semble que presque tout ce qui est rapporté dans cette doctrine, ce sont des signes.
Ad quod dicendum, quod ista divisio non est data per oppositas res, sed per oppositas rationes secundum absolutum et relatum. Signum enim est quod est institutum ad aliquid significandum : res autem est quae habet absolutam significationem non ad aliud relatum. Unde non est inconveniens quod idem sit signum et res respectu diversorum ; sicut etiam idem homo est pater et filius. Unde patet solutio ad primum.	A cela il faut dire que cette division n'a pas été donnée par des choses contraires, mais des raisons contraires, selon l'absolu et le relatif. Car le signe est ce qui a été institué pour signifier quelque chose, mais la chose est ce qui a une signification absolue, sans relation à une autre. C'est pourquoi il n'est pas inconvenant que le signe et la chose soient identiques par rapport à diverses choses ; de même que le même homme est père et fils. Par là paraît la solution à la première [objection].

<p>Ad secundum dicendum, quod res dupliciter sumitur in processu hujus locutionis ; sumitur enim communiter pro omni ente ; et sic omne signum est res : sumitur etiam magis stricte pro eo quod est res tantum et non signum, et sic contra signum dividitur.</p>	<p>Pour la seconde il faut dire que la chose est prise en deux sens dans l'emploi de cette expression ; car elle est prise communément pour tout étant, et ainsi tout signe est une chose : elle est prise aussi en un sens plus étroit pour ce qui est une chose seulement et non un signe, et ainsi elle est opposée au signe.</p>
<p>Ad tertium dicendum, quod quamvis creaturae sint signum alicujus, nihilominus tamen ad hoc principaliter non sunt institutae : et ideo non continentur sub signis, nisi secundum quid.</p>	<p>Troisièmement, il faut dire que, quoique les créatures soient le signe de quelque chose, cependant elles n'ont pas été constituées principalement pour cela ; et c'est pourquoi elles ne sont contenues sous les signes que selon un rapport.</p>
<p>Deinde quaeritur de hoc quod dicitur : <i>et primo de rebus, postea de signis disseremus</i>. Videtur enim quod prius agendum est de signis. Res enim per signa discuntur, ut in littera dicitur. Ergo per cognitionem signorum devenimus in cognitionem rerum.</p>	<p>Ensuite on se pose des questions sur ce qui est dit : "<i>et d'abord nous disserterons au sujet des choses, et ensuite des signes</i>". Car il semble qu'il faut traiter d'abord des signes. Car les choses sont connues par les signes, comme il est dit dans <i>la lettre</i>. Donc par la connaissance des signes nous parvenons à la connaissance des choses.</p>
<p>Ad quod dicendum, quod hoc sequitur, quando signa et res sunt ejusdem ordinis, scilicet quod prius determinandum est de signis quam de rebus quae per illa signa significantur. Sic autem non se habent signa sacramentalia ad ea de quibus in primis tribus libris agitur. Vel dicendum, quod alius est ordo servandus in accipiendo cognitionem, et tradendo. Accipiens enim cognitionem procedit de signis ad signata, quasi modo resolutorio, quia signa magis sunt nota quo ad ipsum ; sed tradens cognitionem signorum, oportet quod res ante signa manifestet, eo quod signa sumuntur per similitudinem ad res : unde oportet praecognoscere res ad cognitionem signorum, ad quarum similitudinem sumuntur.</p>	<p>A ce sujet il faut dire qu'il en découle, quand les signes et les choses sont d'un même ordre, qu'il faut traiter les signes avant les choses signifiées par ces signes. Ainsi ils ne se comportent pas comme des signes sacramentels pour ce qui est traité dans les trois premiers livres. Ou bien il faut dire qu'il faut conserver un autre ordre pour en recevoir la connaissance et en traiter. Car celui qui reçoit la connaissance procède des signes à ce qui est signifié, comme par une méthode analytique, parce que les signes sont plus connus si c'est pour lui ; mais en apportant la connaissance des signes, il faut que la chose se manifeste avant les signes, parce que les signes sont reçus par ressemblance aux choses. C'est pourquoi il faut connaître à l'avance les choses pour connaître les signes.</p>
<p>Deinde quaeritur de hoc quod dicit : <i>nos sumus quasi inter utrasque constituti</i>. Videtur enim ex hoc quod homo sit medium inter utilia et fruibilia : cujus</p>	<p>Ensuite on cherche ce qu'il dit : "<i>...comme si on était établi entre l'une et l'autre</i>"¹. Car de ce fait, il semble que l'homme est intermédiaire entre ce qui est utile et ce dont</p>

¹ Le texte de Pierre Lombard : « Mais nous sommes des choses, dont on jouit et dont on use, comme si on était établi entre l'une et l'autre (Augustin) ».

<p>contrarium videtur ex hoc quod virtus continetur inter utilia. Virtus autem est de maxime bonis, secundum Augustinum, quibus nullus male utitur. Naturales autem potentiae sunt media bona, quibus aliquis male potest uti, et bene : et ita videtur quod virtutes sunt supra hominem.</p>	<p>on peut jouir ; ça semble le contraire du fait que la vertu est contenue parmi ce qui est utile. Mais la vertu est surtout pour les bons, selon Augustin, parmi lesquels aucun ne l'utilise mal. Mais les puissances naturelles sont des biens intermédiaires, dont chacun peut se servir mal et bien : et ainsi il semble que les vertus sont au-dessus de l'homme.</p>
<p>Ad quod dicendum, quod ordo bonorum dupliciter potest considerari. Aut per comparationem ad rectitudinem vitae ; et hoc modo virtus, quae est sicut causa per se talis rectitudinis, est maximum bonum ; potentia autem naturalis, quae est sicut materiale ad talem rectitudinem, est medium ; et res aliae quae sunt exterius adminiculantes, sunt minima bona. Potest etiam considerari ordo bonorum secundum progressum in beatitudinem, et hoc modo ipsum beatificans erit maximum bonum, et participans beatitudinem erit medium, et disponens ad ipsam erit minimum.</p>	<p>A cela il faut dire que l'ordre des biens peut être considéré de deux manières. Ou bien par comparaison à la droiture de vie, et de cette manière, la vertu qui est par soi comme la cause d'une telle droiture est un bien suprême ; mais la puissance naturelle qui est comme matérielle pour une telle droiture est intermédiaire, et les autres choses, qui apportent un soutien extérieur, sont les moins bonnes. L'ordre des biens peut aussi être considéré selon le progrès en béatitude, et de cette manière le meilleur bien rendra heureux et le participant à la béatitude sera intermédiaire, et celui qui y dispose sera le plus petit.</p>
<p>Item quaeritur de hoc : <i>res aliae sunt quibus fruendum est, aliae quibus utendum est, aliae quae fruuntur et utuntur.</i> Omne enim quod est, vel est finis, vel est ad finem. Sed fruibile habet rationem finis, utile autem rationem eorum quae sunt ad finem. Ergo utile et fruibile sufficienter dividunt res, et ita tertium membrum superfluit, praecipue cum ipse post dicat, quod hominibus, qui utentes et fruentes sunt, utendum est.</p>	<p>De même on cherche cela : "<i>Il y a d'autres choses dont il faut jouir, d'autres dont il faut se servir, d'autres dont il faut jouir et se servir.</i>" Car tout ce qui est est la fin ou pour la fin. Mais ce dont on peut jouir a nature de fin, l'utile a nature de ce qui est pour la fin. Donc l'utile et ce dont on peut jouir divisent suffisamment les choses, et ainsi un troisième membre est superflu, surtout comme il le dit lui-même ensuite, qu'il faut utiliser les hommes qui utilisent et jouissent.</p>
<p>Ad quod dicendum, quod aliquid est ad finem ordinatum dupliciter : vel sicut progrediens in finem ; et hoc modo fruens et utens est ad finem : vel sicut via in finem ; et hoc modo utile est ad finem : unde utile non comprehendit omnia quae sunt ad finem, nisi valde large acceptum. Nec est inconveniens, si idem contineatur sub duobus membris, cum divisio sit data per oppositas rationes, et non per oppositas res.</p>	<p>A cela il faut dire qu'une chose est ordonnée à sa fin de deux manières : ou comme marchant vers la fin et de cette manière celui qui jouit et qui utilise est pour la fin : ou comme un chemin vers la fin ; et de cette manière l'utile est pour la fin : c'est pourquoi l'utile ne comprend tout ce qui est en vue d'une fin, que pris au sens très large. Et il n'est pas inconvenant si le même est contenu sous deux membres, puisque la division est donnée par les raisons opposées, et non par les choses opposées.</p>
<p>Item quaeritur de hoc : <i>uti vero est id quod in usum venerit referre ad</i></p>	<p>De même, des recherches sont faites à ce sujet : "<i>Mais utiliser c'est ramener ce qui est</i></p>

<p><i>obtinendum illud quo utendum est. Videtur quod male notificet : quia usum non est magis notum quam uti ; et ita videtur quod definitio non sit per magis nota.</i></p>	<p><i>venu en usage, pour obtenir ce qu'il faut utiliser¹.</i>" Il semble qu'il le fait mal connaître : parce que l'usage n'est pas plus connu que utiliser ; et ainsi il semble que la définition n'est pas à partir de ce qui est plus connu.</p>
<p><i>Ad quod dicendum, quod totum hoc quod dicitur : id quod in usum venerit, ponitur loco unius dictionis, et est circumlocutio hujus quod dico utile, quod est objectum hujus actus uti. Actus autem convenienter per suum objectum definitur.</i></p>	<p>A cela il faut dire que tout ce qui est dit "<i>Ce qui sera venu en usage</i>" est placé à la place d'un seul mode d'expression et c'est la circonlocution de ce que j'appelle utile, ce qui est l'objet de cet acte utiliser. Mais l'acte est défini convenablement par son objet.</p>
<p><i>Item quaeritur de hoc : non enim facile potest inveniri nomen quod tantae excellentiae conveniat, quae sit causa hujus dicti. Ad quod dicendum, quod nos imponimus nomina rebus secundum quod veniunt in cognitionem nostram ; et quia nos cognitionem accipimus a rebus creatis, imponimus nomina secundum modum rerum creatarum. Ea autem quae sunt in creaturis, non sunt per eundem modum in Deo, sed excellentiori modo ; ideo nomina quae nos imponimus, non sunt sufficientia ad significandum Deum, sicut patet quod nomina significantia in abstracto, significant quid imperfectum non per se subsistens, ut humanitas, vel albedo ; concreta autem significant quid compositum, quorum neutrum divinae convenit nobilitati.</i></p>	<p>De plus on cherche à ce sujet : "<i>Car on ne peut pas facilement trouver le nom qui convient à une telle excellence</i>" qui serait la cause de ce qui est dit. A cela il faut dire que nous imposons des noms aux choses selon qu'elles viennent à notre connaissance et parce nous, nous recevons la connaissance des créatures, nous imposons des noms selon le mode des créatures. Mais ce qui est dans les créatures, n'est pas de la même manière en Dieu, mais d'une manière plus élevée : c'est pourquoi les noms que nous imposons, ne sont pas suffisants pour signifier Dieu, comme on voit que ces noms qui signifient dans l'abstrait, signifient ce qui est imparfait et non subsistant par soi, comme l'humanité ou la blancheur ; ce qui est concret signifie ce qui est composé dont ni l'un ni l'autre ne conviennent à la noblesse de Dieu.</p>
<p><i>Item quaeritur de hoc : tanto nostram peregrinationem et tolerabilius sustinemus, et ardentius finire cupimus. Videtur enim contrarium, per id quod dicitur Proverb. 13, 12 : spes quae differtur, affligit animam. Et ita per hoc quod in speculo cognoscimus, et praesentiam desideramus, intolerabilius absentiam sustinemus.</i></p>	<p>De même à ce sujet on recherche : "Nous soutenons notre exil et de façon plus tolérable et nous désirons l'achever plus ardemment". Car il semble que c'est le contraire, par ce qui est dit en Proverbe 13, 12 : "L'espérance qui est différée, afflige l'âme." Et ainsi par ce que nous connaissons dans le miroir, nous en désirons la présence et nous supportons l'absence de manière plus insupportable.</p>
<p><i>Ad quod dicendum, quod in quantum spes est desiderati absentis, sic est causa afflictionis ; in quantum autem res desiderata per spem et imperfectam</i></p>	<p>A cela il faut dire qu'en tant que l'espérance concerne une chose absente désirée, elle est cause d'affliction ; en tant que la chose désirée par espérance et par une</p>

¹ Le texte de P. Lombard est quelque peu différent (voir ci-dessus) : « ... *illud quo fruendum est.* »

<p>cognitionem aliquo modo efficitur praesens, sic affert quamdam delectationem.</p>	<p>connaissance imparfaite, est rendue présente, ainsi elle apporte une certaine délectation.</p>
<p>Deinde quaeritur de hoc quod dicit : <i>notandum quod idem Augustinus (...) aliter quam supra, accipiens uti et frui, sic dicit</i>". Unius enim unica est definitio, sicut et esse. Ergo de uti et frui non debent dari multae definitiones.</p>	<p>Ensuite on cherche à ce sujet ce qu'il dit : "<i>Il faut noter que le même Augustin (...) dit autrement que ci-dessus, en comprenant utiliser et jouir, il dit ainsi...</i>". Car la définition d'une seule chose est unique, comme [celle de] l'être. Donc pour utiliser et jouir il ne doit pas donner plusieurs définitions.</p>
<p>Ad quod dicendum, quod si inveniretur aliqua definitio quae diceret esse rei secundum comparisonem ad omnes causas ipsius proprias, esset perfectissima, et una tantum ; sed inveniuntur definitiones notificantes esse rei plures secundum diversas causas. Unde aliqua datur per causam finalem, quaedam per formalem, et sic de aliis. Inveniuntur etiam aliae notificationes sumptae ex proprietatibus consequentibus esse rei, et tales etiam possunt esse plures.</p>	<p>A cela il faut dire que si on trouvait une définition, qui signifie l'être de la chose en comparaison à toutes ses causes propres, elle serait absolument parfaite et unique mais on trouve des définitions qui signifient qu'il y a plusieurs choses selon les différentes causes. C'est pourquoi l'une est donnée par la cause finale, certaines par la cause formelle et ainsi de suite. On trouve aussi d'autres notifications prises par les propriétés qui découlent de l'être de la chose, et aussi de telles définitions peuvent être plusieurs.</p>
<p>Dicendum ergo, quantum ad praesens pertinet, quod prima definitio de frui, scilicet, <i>frui est amore alicui rei inhaerere propter seipsam</i>, datur per comparisonem ad objectum, et habitum elicentem actum ; secunda autem, scilicet, <i>fruimur cognitis in quibus ipsis propter se voluntas delectata conquiescit</i>, datur per comparisonem ad potentiam cujus est actus secundum ordinem ad potentiam praecedentem, scilicet cognitivam ; tertia, scilicet, <i>frui est uti cum gaudio, non adhuc spei, sed jam rei</i>, datur per proprietatem consequentem actum, in quantum perfectus est, scilicet gaudium de re habita. Similiter dicendum quod prima definitio de uti, scilicet, <i>uti est referre quod in usus venerit, ad obtinendum id quo fruendum est</i>, datur per comparisonem ad objectum et ad finem de uti proprie dicto : alia autem, scilicet, <i>uti est assumere aliquid in facultatem voluntatis</i>, datur de uti communiter sumpto per comparisonem ad</p>	<p>Donc il faut dire pour ce qui convient pour l'instant, que la première définition de jouir, à savoir "<i>jouir c'est adhérer à une chose par amour, à cause d'elle-même</i>" est donnée en comparaison à l'objet, et à l'habitus qui engage l'acte ; mais la seconde : "<i>Nous jouissons de ce que nous connaissons en quoi la volonté se complaît et se repose</i>" est donnée en comparaison à la puissance dont elle est l'acte selon l'ordonnement à la puissance précédente, à savoir la puissance de connaître, la troisième, à savoir : "<i>jouir est utiliser avec joie, non encore en espérance, mais déjà en réalité</i>", est donnée par la propriété qui découle de l'acte en tant qu'il est parfait, à savoir la joie de la chose possédée. De la même manière il faut dire que la première définition, à savoir "<i>utiliser c'est se rapporter à ce qui est venu en usage, pour obtenir ce dont il faut jouir</i>", est donnée par comparaison à l'objet et à la fin de utiliser au sens propre : mais l'autre, à savoir : "<i>utiliser c'est s'attribuer quelque chose dans la faculté de la volonté</i>", est donnée d'utiliser pris communément par</p>

<p>potentiam operantem et universaliter moventem.</p>	<p>comparaison à la puissance opérante et universellement moteur.</p>
<p>Deinde circa hoc quod dicit : <i>neque tamen sic utitur nobis ut nos aliis rebus</i>, notandum quod ostendit differentiam usus nostri ad usum divinum in duobus : scilicet in hoc quod nos referimus usum nostrum, quo operamur circa res, ad utilitatem nostram ; ille vero non ad utilitatem suam, sed nostram. Item ipse refert usum suum, quo rebus utitur, ad bonitatem suam ; nos vero non ad bonitatem nostram, sed ipsius.</p>	<p>Ensuite à propos de ce qu'il dit : "<i>Et cependant il ne nous utilise pas comme d'autres choses</i>", il faut noter qu'il montre la différence entre notre usage et l'usage divin sur deux points : à savoir dans ce à quoi nous rapportons notre usage par lequel nous opérons autour de la chose pour notre utilité ; mais cela n'est pas pour son utilité mais pour la nôtre. Lui-même rapporte son usage, par lequel il utilise les choses, à sa bonté ; mais nous, nous ne l'utilisons pas pour notre bonté mais pour la sienne.</p>
<p>Et hoc ostendit in operibus misericordiae primo, et planum est : et secundo in operibus creationis : ipse enim propter bonitatem suam fecit nos ; et ideo dicit : <i>quia bonus est, sumus</i> ; et ex eo quod sumus, habemus bonitatem : et hoc prodest nobis. [Unde dicit : "<i>inquantum est, boni sumus</i>" <i>om. Éd. De Parme</i>]. Et sic patet quod hoc opus est ad nostram utilitatem. Tertio ostendit in opere justitiae ; ipse enim punit nos propter bonitatem suam ; et ideo dicit : <i>quia justus est, non impune mali sumus</i> : quia justitia ejus bonitas ejus est. Hoc etiam ad utilitatem nostram cedit ; quia ad hoc punimur pro malo, ut a malo recedamus, et ita a non esse : propter quod dicit : <i>inquantum mali sumus, minus sumus</i> ; quia quanto magis mali sumus, minus sumus : malum enim est privatio ; unde quanto multiplicatur in nobis, tanto elongat nos ab esse perfecto.</p>	<p>Et cela montre dans les opération de miséricorde premièrement que c'est facile, et deuxièmement dans les œuvres de création aussi : car lui-même nous a fait à cause de sa bonté, et c'est pourquoi il dit : "<i>parce qu'il est bon, nous existons</i>" et du fait que nous existons, nous possédons la bonté, et cela nous est utile. Et ainsi il paraît que cette œuvre est pour notre utilité. [C'est pourquoi il dit : "<i>En tant qu'il est, nous sommes bons</i>"]. Et ainsi il apparaît que cette œuvre est pour notre utilité. Troisièmement, il le montre dans l'opération de justice ; car lui-même nous punit à cause de sa bonté. Et c'est pourquoi il dit : "<i>Parce qu'il est juste, nous ne sommes pas mauvais impunément</i>". Parce que sa justice est sa bonté. Mais cela nous échoit pour notre utilité ; parce que nous sommes punis pour ce qui est mal, pour que nous nous en écartions. Et ainsi du non être : pour cela il dit : "<i>En tant que nous sommes mauvais, nous sommes moindre</i>" ; parce plus nous sommes mauvais, moins nous sommes, car le mal est une privation, c'est pourquoi plus il est multiplié en nous, plus il nous éloigne de l'être parfait.</p>
<p>Deinde quaeritur de hoc quod dicit : <i>item quia bonus est, sumus</i>. Videtur enim esse falsum : sicut enim dicit Boetius, si removeatur per intellectum bonitas a Deo, adhuc remanebunt alia entia et alia, sed non bona. Ergo non quia bonus est, sumus.</p>	<p>Ensuite on cherche ce qu'il dit : "<i>De même parce qu'il est bon, nous sommes</i>". Cela semble faux, car comme le dit Boèce (<i>De hebdomatibus</i>), si la bonté éloignait en esprit de Dieu, alors ils demeureraient d'autres étants, et d'autres [encore], mais qui ne seraient pas bons. Donc parce qu'il est bon, nous sommes.</p>
<p>Respondeo dicendum, quod opera</p>	<p>Je réponds en disant que les œuvres de Dieu</p>

<p>divina possunt comparari ad divina attributa sicut ad causam efficientem exemplarem ; et hoc modo sapientia creaturae est a sapientia Dei, et esse creaturae ab esse divino, et bonitas a bonitate ; et sic loquitur Boetius (loc. cit.). Sed tamen quia bonitas habet rationem finis, et finis est causa omnium causarum, ideo omnes istae processiones perfectionum in creaturas attribuuntur bonitati divinae etiam a Dionysio, (<i>De div. Nom.</i>) quamvis a diversis attributis exemplentur. Item quaeritur de hoc quod dicit : <i>inquantum sumus, boni sumus</i>. Alia enim est ratio boni et entis ; et ita videtur falsum dicere.</p>	<p>peuvent être comparées aux attributs divins, comme pour la cause efficiente exemplaire, et de cette manière la sagesse de la créature vient de la sagesse de Dieu et de cette manière la sagesse de la créature vient de la sagesse de Dieu et l'être de la créature de l'être divin et la bonté de la bonté. Ainsi parle Boèce. Mais cependant parce que la bonté a nature de fin, - et la fin est la cause de toutes les causes, -aussi toutes ces processions des perfections sont attribuées dans les créatures à la bonté de Dieu, par Denys (<i>les noms divins</i>, IV, 1) aussi, quoique elles servent d'exemple par les attributs divins. De même on cherche ce qu'il dit à ce sujet : "<i>en tant que nous sommes, nous sommes bons</i>". Car la nature du bien et de l'étant est différence et ainsi il semble que c'est faux de le dire.</p>
<p>Respondeo dicendum, quod quamvis bonum et ens differant secundum intentiones, quia alia est ratio boni et entis ; tamen convertuntur secundum supposita, eo quod omne esse est a bono et ad bonum ; unde <i>inquantum</i> non dicit identitatem intentionis, sed aequalitatem suppositorum boni et entis.</p>	<p>Je réponds en disant que quoique le bien et l'étant diffèrent selon les intentions, parce que la raison du bien est différente de celle de l'étant, cependant ils se convertissent selon les supposés, parce que tout être est par le bien et pour le bien ; c'est pourquoi "<i>en tant que</i>" ne dit pas l'identité de l'intention mais l'égalité des supposés du bien et de l'étant.</p>
	<u>DIEU</u>
<p>Distinctio 2</p>	<p><u>Distinction 2 – [L'unité en Dieu]</u></p>
<p>Quaestio 1</p>	<p>Qestion unique : [Unité de l'essence divine]</p>
<p>Prooemium</p>	<p><u>Prologue</u></p>
<p>Ad evidentiam eorum quae hic dicuntur, quinque quaeruntur : 1 de unitate divinae essentiae ; 2 utrum in illa unitate sit invenire diversitatem attributorum ; 3 utrum pluralitas rationum, secundum quas attributa differunt, sit aliquo modo in Deo, vel tantum in intellectu ratiocinantis ; 4 utrum illa unitas compatiatur pluralitatem personarum ; 5 si compatiatur, utrum pluralitas illa sit</p>	<p>A ce sujet, on fait cinq recherches : Article 1 – L'unité de l'essence divine Article 2 – Dans cette unité, peut-on trouver la diversité des attributs ? Article 3 – La pluralité des natures, selon lesquelles les attributs diffèrent, est-elle en quelque manière en Dieu ou seulement dans l'intellect de celui qui y réfléchit ? Article 4 – Est-ce que cette unité supporte la pluralité des personnes ? Article 5 – Si elle la supporte, la pluralité est-elle réelle ou de raison seulement ?</p>

pluralitas realis, vel rationis tantum.	
Articulus 1 [156] Super Sent., lib. 1 d. 2 q. 1 a. 1 tit. Utrum Deus sit tantum unus	Article 1 – N’y a-t-il un seul Dieu ?
[157] Super Sent., lib. 1 d. 2 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod non sit necessarium ponere unum Deum. Ab uno enim primo et simplici procedit tantum unum, secundum philosophum [VIII Physic., text. 49, sive c. VI et VIII Metaph., text. 15, sive cap. VI]. Sed plures bonitates inveniuntur participari in creaturis, sicut sapientia, bonitas, pax et hujusmodi. Ergo videtur quod procedant a pluribus primis principiis, et sic est ponere plures deos : et hic videtur fuisse error gentilium, ut dicit Dionys. [lib. de div. Nom., cap XI, § 6], quod etiam patet ex hoc quod ponebant unum Deum sapientiae, et aliam deam pacem, et sic de aliis.	Objections : ¹ 1. Il semble qu’il ne soit pas nécessaire de penser qu’il y a un seul Dieu. Car de l’un, simple et premier ne procède qu’un seul [être] selon le philosophe (<i>Physique</i> VIII, 49, 259 a 13 ² , ou ch. 6 et <i>Métaphysique</i> VIII, 1045 a 35 ou ch. 6 ³). Mais plusieurs qualités se trouvent participées dans les créatures, comme la sagesse, la bonté, la paix, etc. Donc il semble qu’elles proviennent de plusieurs premiers principes et ainsi il faut penser qu’il y a plusieurs dieux : ce qui semble avoir été l’erreur des païens, comme le dit Denys (<i>Les Noms divins.</i> , c. 11 , §6, 954) ce qui aussi apparaît du fait qu’ils pensaient qu’il y avait un seul dieu de la sagesse et une autre déesse de la paix, etc.
[158] Super Sent., lib. 1 d. 2 q. 1 a. 1 arg. 2 Item, sicut dicitur 5 Metaph., [text. 18] perfectum unumquodque est, quando potest producere sibi simile in natura. Sed divina essentia est perfectissima. Ergo videtur quod possit producere aliam essentiam sibi similem, ita quod sint plures divinae essentiae.	2. Il est dit en <i>Métaphysique</i> V (1022 a ⁴), que chaque chose est parfaite, quand elle peut produire du semblable en nature. Mais l’essence divine est absolument parfaite. Donc il semble qu’elle puisse produire une autre essence semblable à elle, de sorte qu’il y ait plusieurs essences divines.
[159] Super Sent., lib. 1 d. 2 q. 1 a. 1 arg. 3 Item, prima materia, quae est pura potentia, est una ; et quanto formae sibi sunt propinquiores, inveniuntur pauciores numero. Primo enim perficitur per quatuor formas elementares, post per plurimas formas	3. La matière première qui est puissance pure, est une, et plus les formes lui sont proches, moins on en trouve en nombre. Car premièrement elle achevée par les quatre formes élémentaires, après par plusieurs formes des corps mixtes. Donc dans l’ultime éloignement de la matière, on doit trouver

¹ PARALL. : *Ia*, q. 11, a. 3 — q. 103, a.4 — *C.G.* I, 42 — *Q. de pot.* q. 3 a. 6 — *I sent.*, d. 24, a. 1. — *Métaphysique* VIII, lectio 12, XII, lect. 10 —

En *Ia*, q. 11, a. 3, Thomas apporte trois démonstrations de l’unité en Dieu : par sa simplicité ; l’infinité de sa perfection, l’unité du monde. En q. 103, a. 4, il s’agit de la providence. Dépend-elle d’un seul ou de plusieurs. En *Q. de pot.* q. 3, a. 6, il s’agit de l’unité du principe (créateur).

² « Il est clair aussi d’après ce qui suit que le premier moteur doit être une chose une et éternelle ».

³ Le problème sera repris à frais nouveau en *Q. de pot.* q. 3, a. 16, à propos de la multiplicité des effets divins.

⁴ « Les autres choses enfin sont parfaites d’après les espèces précédentes (...), parce qu’elles produisent la perfection ». (Trad. J. Tricot).

<p>mixtorum corporum. Ergo in ultimo remotionis a materia, debet inveniri maxima pluralitas ; et ita videtur quod, cum Deus sit maxime remotus a materia, et natura divina sit maxime multiplicata ; et sic sunt plures dii.</p>	<p>une très grande pluralité. Et ainsi il semble que, comme Dieu est tout à fait éloigné de la matière, et la nature divine est tout à fait multipliée, ainsi il y a plusieurs dieux.</p>
<p>[160] Super Sent., lib. 1 d. 2 q. 1 a. 1 s. c. 1 Contra, omnis natura quae invenitur in pluribus secundum prius et posterius, oportet quod descendat ab uno primo, in quo perfecte habeatur. Unitas enim principii attestatur unitati principii, sicut omnis calor originatur ab uno calidissimo, quod est ignis. Sed entitas invenitur in pluribus secundum prius et posterius. Ergo oportet esse unum primum ens perfectissimum, a quo omnia entia habent esse, et hic est Deus. Est igitur unus Deus.</p>	<p>En sens contraire : 1. Toute nature qui se trouve en plusieurs [suppôts] selon l'avant et l'après, doit descendre d'un premier en qui elle se trouve parfaitement¹. Car l'unité du principii est attestée par l'unité du principe, de même que tout chaleur tire son origine d'un unique très grande chaleur, qui est le feu. Mais l'entité se trouve dans plusieurs selon l'avant et l'après. Donc il faut qu'il y ait un premier étant unique absolument parfait d'où tous les étants tirent leur être et celui-ci c'est Dieu. Donc il y a un seul Dieu.</p>
<p>[161] Super Sent., lib. 1 d. 2 q. 1 a. 1 s. c. 2 Praeterea, si sint plures dii per essentiam distincti, oportet quod eorum essentiae dividantur ab invicem essentiali differentia, sicut quae differunt specie vel genere vel quae differunt numero. Si autem differunt genere vel specie, oportet quod aliqua differentia differant. Illa autem differentia aut pertinet ad bonitatem, aut non. Si non, ergo Deus, in quo erat differentia, non habet puram bonitatem ; et sic non est purum bonum. Si autem pertinet ad bonitatem, et illa non invenitur in alio, ergo ille in quo non invenitur non erit perfectus in bonitate. Oportet autem Deum esse summum bonum, quod sit et purum et perfectum in bonitate. Ergo impossibile est esse plures deos.</p>	<p>2. En outre, s'il y a plusieurs dieux distincts par leur essence, il faut que leurs essences soient séparées entre elles par une différence essentielle, comme ce qui diffère en espèce ou en genre ou en nombre. Mais s'ils diffèrent en genre et en espèce, il faut qu'il y ait une différence. Mais cette différence concerne la bonté, ou pas. Si c'est non, donc le dieu en qui il y avait une différence n'a pas de bonté pure, et ainsi il n'est pas le bien pur. Mais s'il convient à la bonté et que celle-ci ne se trouve pas dans un autre, donc celui en qui on ne la trouve pas ne sera pas d'une bonté parfaite. Il faut que Dieu soit le souverain bien, qu'il soit pur et parfait dans sa bonté. Donc il est impossible qu'il y ait plusieurs dieux.</p>
<p>[62] Super Sent., lib. 1 d. 2 q. 1 a. 1 s. c. 3 Si dicatur, quod illa differentia est eadem secundum speciem in utroque, sed differens numero, contra : quidquid est ejusdem speciei, non dividitur secundum numerum, nisi secundum divisionem materiae vel alicujus potentialitatis. Ergo si [ergo et Éd. de</p>	<p>3. <i>On pourrait dire</i> que cette différence est la même en espèce dans l'un et l'autre, mais différente en nombre. <i>En sens contraire</i> tout ce qui d'une même espèce n'est divisé en nombre que selon la division de la matière ou de quelque potentialité. Donc cette différence est aussi la même en espèce, différente en nombre. Il faudra donc qu'en</p>

¹ Il s'agit de la participation. Le principii est ce qui découle du principe (son effet).

<p>Parme] illa differentia est eadem secundum speciem, differens numero. Oportebit ergo quod in Deo sit aliquid potentiale, et sic ens diminutum et dependens ad aliud, quod est contra rationem primi entis.</p>	<p>Dieu il y ait quelque chose en puissance et ainsi l'étant diminué¹ est dépendant d'un autre ce qui est contre la nature du premier étant.</p>
<p>[163] Super Sent., lib. 1 d. 2 q. 1 a. 1 s. c. 4 Praeterea, ejus in quo non differt suum esse et sua quidditas, non potest participari quidditas sua sive essentia, nisi et esse participetur. Sed quodcumque dividitur essentia alicujus per participationem, participatur essentia eadem secundum rationem et non secundum idem esse. Ergo impossibile est ejus in quo non differt essentia et esse, essentialem participationem dividi vel multiplicari. Tale autem est Deus : alias esset suum esse acquisitum ab aliquo. Ergo impossibile est quod divinitas multiplicetur vel dividatur ; et ita erit unus tantum Deus.</p>	<p>4. En outre, de ce en quoi l'être et sa quiddité ne sont pas différents, la quiddité ou l'essence ne peut être participée que s'il y a participation de l'être. Mais quelquefois l'essence de quelque chose est divisée par participation, la même essence est participée selon la raison et non selon le même être. Donc il est impossible que ce en quoi l'essence et l'être ne diffèrent pas, la participation essentielle soit divisée ou multipliée. Mais tel est Dieu, autrement son être aurait été acquis d'un autre. Donc il est impossible que la divinité soit multipliée ou divisée et ainsi il y aura un seul Dieu.</p>
<p>[164] Super Sent., lib. 1 d. 2 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod cum omnis multitudo procedat ex [ab Éd. de Parme] unitate aliqua, ut dicit Dionysius, oportet universitatis multitudinem ad unum principium omnium [omnium Om. Éd. de Parme] entium primum reduci, quod est Deus ; hoc enim et fides supponit et ratio demonstrat.</p>	<p>Réponse : Toute multiplicité procède d'une certaine unité, comme le dit Denys (<i>Les Noms divins</i>, 13, § 2, 977 D²), il faut que la multiplicité de l'universel soit ramenée à un unique et premier principe de tous les étants, qui est Dieu, car cela la foi l'impose et la raison le démontre.</p>
<p>[165] Super Sent., lib. 1 d. 2 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis bonitates participatae in creaturis sint differentes ratione, tamen habent ordinem ad invicem et una includit alteram et una fundatur super altera ; sicut in intelligere includitur vivere, et in vivere includitur esse ; et ideo non reducuntur in diversa principia, sed in unum. Si etiam</p>	<p>Solutions : 1. Bien que les bontés participées dans les créatures soient différentes en raison, cependant elles ont un ordre entre elles³ et l'une inclut l'autre et l'une est fondée sur l'autre, comme vivre est inclus dans l'intellection, et l'être dans la vie, et c'est pourquoi elles ne sont pas ramenées à des principes différents, mais à un seul. Mais si elles n'avaient pas d'ordre, ce n'est pas pour</p>

¹ Le terme ne se trouve que deux fois dans l'œuvre de Thomas. Ici l'étant serait diminué par le fait qu'il y en lui quelque puissance (passive).

² « Il n'est aucune pluralité qui n'ait quelque part à l'unité... ». (Trad.M. De Gandillac.)

³ L'ordre dans le monde. Ce qui est différent n'est ordonné que si quelqu'un le provoque. Il faut que le premier [être] ramène tout en un seul ordre. (*Ia*, q. 11, a. 3, c.)

<p>ordinem non haberent, non propter hoc excluderetur unitas primi principii : quia quod in principio unitum est, in effectibus multiplicatur : semper enim in causa est aliquid nobilius quam in causato. Unde primum principium licet sit unum et simplex re, sunt tamen in eo plures rationes perfectionum, ut sapientia, vita [scilicet sapientiae, vitae Éd. de Parme] et hujusmodi, secundum quas diversae perfectiones re differentes in creaturis causantur.</p>	<p>cela que serait exclue l'unité du premier principe, parce que ce qui dans un principe est uni, est multiplié dans les effets : car toujours il y a quelque chose dans la cause de plus noble que dans l'effet. C'est pourquoi bien que le premier principe soit unique et simple en réalité¹, il y a cependant en lui plusieurs natures de perfections, comme la sagesse, la vie, etc. selon lesquelles les perfections, différentes en réalité, sont causées dans les créatures.</p>
<p>[166] Super Sent., lib. 1 d. 2 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod hoc est de perfectione divinae essentiae, quod sibi similis et aequalis alia essentia esse non potest. Si enim ab ipsa esset, oporteret quod esse illius esset dependens ab ipsa, et sic incideret in illam essentiam potentialitas, per quam distingueretur ab essentia divina, quae est actus purus. Non autem oportet quod quidquid est de nobilitate creaturae, sit de nobilitate creatoris, quae ipsam improportionabiliter excedit ; sicut aliquid est de nobilitate canis, ut esse furibundum, quod esset ad ignobilitatem hominis, ut dicit Dionysius [cap ; Iv de div. Nom. § 25].</p>	<p>2. C'est de la perfection de l'essence divine, qu'une autre essence ne peut pas lui être semblable ni égale. Car si elle dépendait d'une autre, il faudrait que son être en soit dépendant, et ainsi la potentialité tomberait dans cette essence, par laquelle elle se distinguerait de l'essence divine, qui est l'acte pur. Mais il ne faut pas que ce qui est de la noblesse de la créature soit de la noblesse du créateur, qui la dépasse sans aucune proportion ; ainsi il est de la noblesse du chien d'être furieux, ce qui serait une ignominie pour l'homme, comme le dit Denys (<i>Les Noms divins</i>, 4, § 25, 728 B).</p>
<p>[167] Super Sent., lib. 1 d. 2 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod simplex principium habet rationem unitatis ; et quia materia est potentia tantum, ideo est una numero, non per unam formam quam habeat, sed per remotionem omnium formarum distinguentium ; et per eandem rationem actus purus et primus est unus, non multiplicabilis sicut materia multiplicatur per adventum formarum, sed omnino impossibilis ad diversitatem.</p>	<p>3. Un principe simple a nature d'unité, et parce que la matière est puissance seulement, c'est-à-dire est une en nombre, non pas par la forme seule qu'elle a, mais par la suppression de toutes les formes qui [la] distinguent, et par la même raison l'acte pur et premier est unique, non multiplicable, comme la matière est multipliée par l'arrivée des formes, mais tout à fait inaccessible à la diversité².</p>
<p>Articulus 2 [168] Super Sent., lib. 1 d. 2</p>	<p>Article 2 – Y a-t-il plusieurs attributs en</p>

¹ Le principe unique, celui du bien opposé à celui du mal que certains préconisent (les manichéens) est résolu sous un angle différent en *Q. de pot.* q. 3, a.6. Il n'y a qu'un seul principe qui est Dieu.

² La simplicité de Dieu est la première preuve que Dieu est unique en *Ia*, q. 11, a. 3. mais la démonstration n'est pas la même. Elle s'appuie sur le particulier et l'universel. Le particulier est unique (il n'y a qu'un Socrate) Mais Dieu est sa nature. Donc il est en même temps Dieu et ce Dieu unique.

q. 1 a. 2 tit. Utrum in Deo sint plura attributa	<u>Dieu ?</u>
[169] Super Sent., lib. 1 d. 2 q. 1 a. 2 arg. 1 Circa secundum sic proceditur. Videtur quod in divina essentia non sit pluralitas attributorum. Illud enim est maxime unum quod omnino a pluralitate removetur. Albius enim est, secundum philosophum [III Top., cap. VIII], quod est nigro impermixtius. Sed divina essentia est summe una, quae est principium totius unitatis. Ergo in ea nulla pluralitas attributorum cadere poterit [potest Éd. de Parme].	Objections : ¹ Il semble que, dans l'essence divine il n'y a pas pluralité d'attributs. Car est tout à fait un ce qui est tout à fait éloigné de la pluralité. Est tout à fait blanc selon le philosophe (<i>Top.</i> 3, 8), ce qui est sans mélange de noir. Mais l'essence divine est tout à fait une, elle qui est le principe de toute l'unité. Donc aucune pluralité des attributs ne pourra lui arriver.
[170] Super Sent., lib. 1 d. 2 q. 1 a. 2 arg. 2 Item, unius simplicis [simplicitatis Éd. de Parme] est operatio una. Sed divina essentia est una et simplex. Ergo habet tantum unam operationem. Diversorum autem attributorum sunt operationes diversae, sicut scientiae scire et voluntatis velle et sic de aliis. Ergo in Deo non invenitur diversitas attributorum.	2. Ce qui est un et simple, n'a qu'une seule opération. Mais l'essence divine est une et simple. Donc elle a seulement une seule opération. Les opérations différentes des divers attributs sont différentes, comme pour la science connaître, pour la volonté vouloir, et ainsi de suite. Donc en Dieu on ne trouve pas la diversité des attributs.
[171] Super Sent., lib. 1 d. 2 q. 1 a. 2 s. c. 1 Contra, sicut dicit Augustinus, omne quod simpliciter melius est esse quam non esse, Deo est attribuendum. Sed sapientia, bonitas et hujusmodi simpliciter sunt melius esse quam non esse. Ergo sunt in Deo.	En sens contraire : 1. Comme le dit Augustin ² , tout ce qui est simplement meilleur que le non être doit être attribué à Dieu. Mais la sagesse, la bonté sont simplement un être meilleur que le non être. Donc elles sont en Dieu.
[172] Super Sent., lib. 1 d. 2 q. 1 a. 2 s. c. 2 Praeterea, omne quod dicitur secundum quid, originatur ab eo quod est simpliciter et absolute. Sed invenimus quaedam esse perfecta non absolute, sed secundum suam naturam, quaedam plus et quaedam minus. Ergo oportet esse aliquod perfectum absolute et simpliciter, a quo omnia alia perficiantur. Sed, sicut dicit philosophus [in V Metaph., text. 21], perfectum simpliciter est in quo inveniuntur omnes nobilitates repertae in omnibus	2. Tout ce qui est dit en relation s'origine de ce qui est simple et absolu. Mais on en trouve qui ne sont pas absolument parfait, mais selon leur nature, certains plus, d'autres moins. Donc il faut qu'il y ait quelque chose d'absolument et simplement parfait d'où tous les autres tirent leur accomplissement ³ . Mais comme le dit le philosophe (<i>Métaph.</i> , (Δ) 5, 16, 1021 b 30), ce qui est absolument parfait est dans ce en quoi on trouve toutes les noblesses rencontrées dans tous les genres et le Commentateur dit à ce sujet que c'est Dieu.

¹ PARALL. : d. 22, q. 3, a. 1.

² Pour cette même idée, Thomas invoque plutôt saint Anselme (*Monologium* 14) en *Q. de pot.* q. 1, a. 1. et passim.

³ Il s'agit de la participation.

<p>generibus, et Commentator dicit ibidem, quod hoc est Deus. Ergo in Deo est reperire potentiam, bonitatem, et quidquid aliud est nobilitatis in quacumque re.</p>	<p>Donc en Dieu on trouve la puissance, la bonté et tout ce qui d'autre est noble en quelque manière.</p>
<p>[173] Super Sent., lib. 1 d. 2 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod quidquid est entitatis et bonitatis in creaturis, totum est a creatore : imperfectio autem non est ab ipso, sed accidit ex parte creaturarum, in quantum sunt ex nihilo. Quod autem est causa alicujus, habet illud excellentius et nobilius. Unde oportet quod omnes nobilitates omnium creaturarum inveniantur in Deo nobilissimo modo et sine aliqua imperfectione : et ideo quae in creaturis sunt diversa, in Deo propter summam simplicitatem sunt unum.</p>	<p>Réponse : Tout ce qui concerne l'entité et la bonté dans les créatures, vient entièrement du créateur ; mais l'imperfection ne vient pas de lui, mais elle arrive du côté des créatures en tant qu'elles viennent du néant. Mais ce qui en est la cause, l'a de manière plus excellente et plus noble. C'est pourquoi il faut que toutes les noblesses de toutes créatures se trouvent en Dieu, d'une manière absolument noble et sans aucune imperfection et c'est pourquoi ce qui est différent dans les créatures est en Dieu un à cause de sa simplicité suprême.</p>
<p>Sic ergo dicendum est, quod in Deo est sapientia, bonitas, et hujusmodi, quorum quodlibet est ipsa divina essentia, et ita omnia sunt unum re. Et quia unumquodque eorum est in Deo secundum sui verissimam rationem, et ratio sapientiae non est ratio bonitatis, in quantum hujusmodi, relinquitur quod sunt diversa ratione, non tantum ex parte ipsius ratiocinantis sed ex proprietate ipsius rei : et inde est quod ipse non est causa rerum omnino aequivoca, cum secundum formam suam producat effectus similes, non univoce, sed analogice ; sicut a sua sapientia derivatur omnis sapientia, et ita de aliis attributis, secundum doctrinam Dionysii [de div. Nom. Cap. VII]. Unde ipse est exemplaris forma rerum, non tantum quantum ad ea quae sunt in sapientia sua, scilicet secundum rationes ideales, sed etiam quantum ad ea quae sunt in natura sua, scilicet attributa.</p>	<p>Ainsi il faut donc dire qu'en Dieu il y a la sagesse, la bonté, etc. dont n'importe laquelle est l'essence divine elle-même, et ainsi tout est un en réalité. Et parce que chacune d'elle est en Dieu selon sa très véritable nature, celle de la sagesse n'est pas celle de la bonté, en tant que de ce genre, il reste qu'elles sont différentes en raison, non seulement du côté de celui qui raisonne mais par la propriété de la chose même et de là vient qu'il n'est pas lui-même la cause tout à fait équivoque des choses, puisqu'il produit selon sa forme des effets semblables, non de manière univoque, mais analogique ; et toute sagesse est dérivée de la sienne, il en est de même de tous ses attributs selon la doctrine de Denys (<i>Les Noms divins</i>, 7, § 1, 865 B). C'est pourquoi lui-même est la forme exemplaire des choses, non seulement quant à ce qui est dans sa sagesse, à savoir selon les raisons idéales¹, mais aussi quant à ce qui est dans sa nature c'est-à-dire les attributs.</p>
<p>Quidam autem dicunt, quod ista attributa non differunt nisi penes connotata in creaturis : quod non potest</p>	<p>Certains disent que ces attributs ne diffèrent que dans ce qui est signifié indirectement dans les créatures ; ce qui est impossible :</p>

¹ Les créatures sont créées selon les idées en Dieu. Elles ont une certaine ressemblance à Dieu, selon les attributs de Dieu.

<p>esse : tum quia causa non habet aliquid ab effectu, sed e converso : unde Deus non dicitur sapiens quia ab eo est sapientia, sed potius res creata dicitur sapiens inquantum imitatur divinam sapientiam : tum quia ab aeterno creaturis non existentibus, etiam si nunquam futurae fuissent, fuit verum dicere, quod est sapiens, bonus et huiusmodi. Nec idem omnino significatur per unum et per aliud, sicut idem significatur per nomina synonyma.</p>	<p>d'une part parce que la cause n'a rien par l'effet, mais c'est le contraire : c'est pourquoi on ne dit pas que Dieu est sage parce la sagesse vient de lui, mais on dit plutôt que la créature est sage en tant qu'elle imite la sagesse divine ; d'autre part, parce que les créatures n'existent pas de toute éternité, même si elles n'avaient jamais dû devoir être, il a été vrai de le dire, qu'il est sage, bon, etc. Et le même n'est pas tout à fait signifié par l'un et par l'autre, comme le même est signifié par les noms synonymes.</p>
<p>[174] Super Sent., lib. 1 d. 2 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod pluralitas attributorum in nullo praejudicat summae unitati : quia ea quae in aliis sunt ut plura, in eo sunt unum, et remanet pluralitas tantum secundum rationem, quae non opponitur summae unitati in re, sed necessario ipsam consequitur, si simul adsit perfectio.</p>	<p>Solutions : 1. La pluralité des attributs ne préjuge en rien de l'unité absolue : parce que ce qui est dans les autres comme pluriel, est un en lui et la pluralité demeure seulement en raison, ce qui n'est pas opposée à l'unité absolue réelle, mais en découle nécessairement, si la perfection est là en même temps.</p>
<p>[175] Super Sent., lib. 1 d. 2 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod operatio Dei est sua essentia. Unde sicut essentia est una, ita operatio est una in re, sed plurificatur per diversas rationes : sicut etiam est ex parte essentiae, quae licet sit una, considerantur tamen in ea plures rationes attributorum.</p>	<p>2. L'opération de Dieu est son essence. C'est pourquoi de même que son essence est une, son opération est une en réalité, mais est multipliée par des raisons diverses : il en est de même aussi du côté de l'essence, bien qu'elle soit une, on considère en elle plusieurs natures d'attributs.</p>
<p>Quaestio 1 Articulus 3 lib. 1 d. 2 q. 1 a. 3 tit. Utrum pluralitas rationum, quibus attributa differunt, sit tantum in intellectu, vel etiam in Deo ;</p>	<p><u>Article 3 – La pluralité des raisons par lesquelles les attributs différent est-elle seulement dans l'intellect ou aussi en Dieu ?</u></p>
<p>lib. 1 d. 2 q. 1 a. 3 arg. 1 Circa tertium sic proceditur. Videtur quod pluralitas rationum secundum quas attributa differunt, nullo modo sit in Deo, sed tantum in intellectu ratiocinantis. Dicit enim Dionysius [I cap. de div. Nom. § 4, 589 D] Omnem sanctorum theologorum hymnum invenies ad bonos thearchiae processus, manifestative, et laudative Dei</p>	<p>Objections :¹ 1. Il semble que la pluralité des natures selon lesquelles les attributs diffèrent n'est en aucune manière en Dieu, mais seulement dans l'intellect de celui qui le pense. Car Denys dit (<i>les Noms divins</i>, I, § 4, 13, 589 D) : « Tu trouveras tout hymne des saints théologiens pour les bonnes approches de la théarchie, qui divise manifestement et laudativement les nominations de Dieu ² ».</p>

¹ PARALL. : Ia, q. 13, a. 4. (Les noms employés pour Dieu sont-ils synonymes ?) Cf. *I Sent.*, d. 32, a. 3 – C.G. I, 35 – Q. de pot. q. 7, a. 6, *compendium* 25..

² « Voilà ce que nous enseignent les textes sacrés et tu pourras remarquer que les louanges saintes des

<p>nominaciones dividenter. Et est sensus, quod nomina quae in laudem divinam sancti assumunt, secundum diversos divinitatis processus, quibus ipse Deus manifestatur, dividuntur. Ergo ista pluralitas non est ex parte Dei, sed ex parte diversorum effectuum, ex quibus intellectus noster Deum diversimode cognoscit et nominat.</p>	<p>Et c'est là le sens : Sont divisés les noms dont les saints se servent dans la louange divine, selon les différentes approches de la divinité, par lesquelles Dieu lui-même se manifeste. Donc cette pluralité ne vient pas du côté de Dieu mais du côté des différents effets par lesquels notre intellect connaît et nomme Dieu de différentes manières.</p>
<p>lib. 1 d. 2 q. 1 a. 3 arg. 2. Praeterea, Dionysius[in Epist. Ad Gajun] dicit : si aliquis videns Deum, intellexerit quod vidit, non ipsum vidit sed aliquid eorum quae sunt ejus. Si ergo praedicta nomina differunt secundum diversas rationes quas de eis intelleximus, istis rationibus nihil respondet quod in Deo sit, sed in his quae Dei sunt, scilicet creaturis.</p>	<p>2. Denys dit (<i>Lettre à Gaius</i>) : « Si quelqu'un, voyant Dieu a compris qu'il le voit, il ne le voit pas lui-même mais quelque chose de ce qui est de lui. Donc si les noms dont on a parlé diffèrent selon les différentes natures que nous avons comprises à leur sujet, rien de ce qui est en Dieu ne correspond à ces natures, mais en ce qui est de Dieu, c'est-à-dire les créatures.</p>
<p>lib. 1 d. 2 q. 1 a. 3 arg. 3 Praeterea, Commentator dicit [XI Metaph., text. 31] loquens de hujusmodi nominibus, quod multiplicitas, quam ista nomina praetendunt, est in Deo secundum intellectum, et nullo modo secundum rem. Ergo videtur quod pluralitas harum rationum sit secundum intellectum nostrum tantum.</p>	<p>3. Le Commentateur¹ dit (<i>Métaphysique</i> 11, text.31), en parlant des noms de ce genre, que la multiplicité qu'ils révèlent est en Dieu selon l'intellect et en aucune manière en réalité. Donc il semble que la pluralité de ces raisons dépend de notre intellect seulement.</p>
<p>lib. 1 d. 2 q. 1 a. 3 arg. 4 Praeterea, quidquid est in Deo, Deus est. Si ergo istae rationes secundum quas attributa differunt, sunt in Deo, ipsae sunt Deus. Sed Deus est unus et simplex. Ergo istae rationes, secundum quod in Deo sunt, non sunt plures.</p>	<p>4. Tout ce qui est en Dieu, est Dieu. Si donc ces natures selon lesquelles diffèrent les attributs, sont en Dieu, elles sont elles-mêmes Dieu. Mais Dieu est un et simple. Donc ces raisons selon qu'elles sont en Dieu ne sont pas plusieurs.</p>
<p>lib. 1 d. 2 q. 1 a. 3 arg. 5 Praeterea, illud quod in se est unum omnibus modis, non est radix alicujus multitudinis in eo existentis. Sed essentia divina est una omnibus modis, quia est summe una. Ergo non potest esse radix alicujus multitudinis in ea existentis. Pluralitas</p>	<p>5. Ce qui en soi est un de toutes les manières, n'est pas la racine d'une multiplicité qui existe en lui. Mais l'essence divine est une de toutes les manières, parce qu'elle est suprêmement une. Donc elle ne peut pas être la racine d'une multiplicité qui existe en elle. Donc la pluralité des natures</p>

théologiens consistent, pourrait-on dire, exclusivement à disposer les noms divins dans leurs paroles et dans leur chants d'après les manifestation bienfaisantes de la Théarchie ». Texte latin : « omnem sanctum Theologorum hymnum... »(Éd. Marietti, 1950, p. 14). Ce texte est repris, presque mot pour mot, en *Ia*, q. 13, arg. 2, ad. 2. Traduction de l'éditions du Cerf : « Tu trouveras chez les saints interprètes de la doctrine sacrée un hymne de louange, où les appellations de Dieu se partagent et s'expliquent d'après les divers degrés de ses manifestations ».

¹ Averroès.

ergo dictarum rationum non radicatur in essentia divina sed in intellectu tantum.	dont on parle ne prend pas racine dans l'essence divine mais dans l'intellect seulement ;
lib. 1 d. 2 q. 1 a. 3 arg. 6 Praeterea, Damascenus dicit, quod in Deo omnia sunt unum praeter ingenerationem et generationem et processionem. Si ergo sapientia et bonitas et hujusmodi attributa sunt in Deo, secundum quod in ipso sunt, non habent aliquam pluralitatem. Ergo pluralitas rationum quam nomina significant, non est in Deo, sed in intellectu nostro tantum.	6. Jean Damascène (<i>la foi orthodoxe</i> , I, 2) dit qu'en Dieu tout est un sauf la non-génération, la génération et la procession ¹ . Si donc la sagesse, la bonté, et les attributs de ce genre sont en Dieu, selon qu'ils sont en lui, ils n'ont pas de pluralité. Donc la pluralité des natures que signifient les noms, n'est pas en Dieu, mais dans notre intellect seulement.
lib. 1 d. 2 q. 1 a. 3 s. c. 1 Sed contra, Dionysius [ult. cap. de div. Nom. § 1] dicit quod Deus dicitur perfectus sicut omnia in seipso comprehendens ; et hoc est etiam quod philosophus et Commentator dicit, quod Deus dicitur perfectus, quia omnes perfectiones quae sunt in omnibus generibus rerum in ipso sunt. Haec autem perfectio, qua Deus perfectus est, est secundum rem, et non secundum intellectum tantum. Ergo ista attributa quae perfectionem demonstrant, non sunt tantum in intellectu, sed in re, quae Deus est.	En sens contraire : 1. Denys (<i>Les noms divins</i> , 13, §1, 977 B) dit que Dieu est parfait, rassemblant en lui pour ainsi dire toutes choses, et c'est aussi ce que le philosophe et le Commentateur disent, qu'on dit que Dieu est parfait, parce que toutes les perfections qui sont dans tous les genres de choses sont en lui. Mais cette perfection par laquelle Dieu est parfait, est réelle et non selon l'intellect seulement. Donc ces attributs qui démontrent la perfection, ne sont pas seulement dans l'intellect mais dans la réalité qui est Dieu.
lib. 1 d. 2 q. 1 a. 3 s. c. 2 Praeterea, Dionysius [IX cap. De div. Nom. § 6] dicit, quod creaturae dicuntur Deo similes, in quantum imitantur Deum, qui perfecte imitabilis non est a creatura. Ista autem imitatio est secundum participationem attributorum. Ergo creaturae sunt Deo similes, secundum sapientiam, bonitatem et hujusmodi. Sed hoc non posset esse, nisi praedicta essent in Deo secundum proprias rationes. Ergo ratio sapientiae et bonitatis proprie in Deo est ; et ita hujusmodi rationes non sunt tantum ex parte intellectus.	2. Selon Denys (<i>les Noms divins</i> 9, § 6, 913 C), on dit que les créatures sont semblables à Dieu, en tant qu'elles imitent Dieu qui n'est parfaitement imitable par la créature. Cette imitation est selon la participation des attributs. Donc les créatures sont semblables à Dieu, selon la sagesse, la bonté etc. Mais cela ne pourrait être possible que si ces attributs étaient en Dieu selon leurs propres natures. Donc la nature de la sagesse et de la bonté est proprement en Dieu et ainsi de telles natures ne sont pas seulement du côté de l'intellect.
[185] Super Sent., lib. 1 d. 2 q. 1 a. 3 s. c. 3 Praeterea, sapientia non dicitur aequivoce de Deo et creatura ; alias	3. On ne parle pas de sagesse de manière équivoque au sujet de Dieu et de la créature ; autrement la sagesse créée ne conduirait pas

¹ Il ne veut pas dire que la non-génération... n'est pas une, mais tout en Dieu forme une unité commune aux trois personnes. La non-génération est l'innascibilité du Père, la génération appartient au Fils et la procession à l'Esprit Saint. Ce sont les propriétés qui distinguent les personnes.

<p>sapientia creata non duceret in cognitionem sapientiae increatae ; et similiter est de potentia et bonitate et de aliis hujusmodi. Sed ea quae praedicantur de pluribus secundum rationes omnino diversas, aequivoce praedicantur. Ergo aliquo modo ratio sapientiae, secundum quod de Deo dicitur et de creaturis, est una, non quidem per univocationem, sed per analogiam : et similiter est de aliis. Sed ratio sapientiae, secundum quod de creaturis dicitur non est eadem ratio cum ratione bonitatis et potentiae. Ergo etiam secundum quod ista de Deo dicuntur, non sunt eadem rationes sed diversae.</p>	<p>à la connaissance de la sagesse incréée ; et c'est la même chose pour la puissance, la bonté et autres [attributs] d'un même genre. Mais ce qui est attribué à plusieurs selon les natures tout à fait diverses, est attribué de manière équivoque. Donc en quelque manière la nature de la sagesse selon ce qu'on dit de Dieu et des créatures, est unique, non cependant par univocation, mais par analogie et de même pour les autres [attributs]. Mais la nature de la sagesse, selon qu'on parle des créatures n'est pas la même nature que celle de la bonté et de la puissance. Donc selon ce qui est dit de Dieu, les natures ne sont pas les même, mais différentes.</p>
<p>lib. 1 d. 2 q. 1 a. 3 s. c. 4 Praeterea, sicut Deus vere est Pater, ita etiam vere est sapiens. Sed ex hoc quod vere Deus est Pater, non potest dici quod ratio paternitatis sit in intellectu tantum. Ergo nec ex hoc quod Deus vere est sapiens, potest dici quod ratio sapientiae sit in intellectu tantum. Sed ratio paternitatis, quae realiter in Deo est, non est eadem cum ratione divinitatis. Unde nec paternitate est Deus, nec divinitate est Pater : et tamen ista pluralitas rationum non tollit simplicitatem divinam, propter hoc quod essentia et paternitas idem sunt in re. Ergo similiter si ponamus sapientiam et essentiam esse idem re omnino, et rationes eorum diversas, non tolletur simplicitas divinae essentiae. Sed divinae essentiae simplicitas est tota causa quare ista attributa in Deo non differunt. Ergo non est inconveniens ponere, quod sapientiae et bonitatis ratio in Deo est, et tamen una non est altera, si res omnino una ponatur.</p>	<p>4. De même que Dieu est vraiment Père, il est aussi vraiment sage. Mais du fait qu'il est vraiment Père, on ne peut pas dire que la nature de sa paternité soit en esprit seulement. Donc du fait qu'il est vraiment sage on ne peut pas dire que la nature de sa sagesse est en esprit seulement. Mais la nature de sa paternité qui est réellement en lui, n'est pas identique à la nature de la divinité. C'est pourquoi Dieu n'est Père ni par la paternité, ni par la divinité ; et cependant cette pluralité des natures n'enlève pas la simplicité divine, c'est pour cela que l'essence et la paternité sont identiques en réalité. Donc si de la même manière nous pensons que la sagesse et l'essence sont tout à fait identiques en réalité, et que leurs natures sont différentes, on n'enlève pas la simplicité de l'essence divine. Mais cette simplicité est entièrement la cause pour laquelle ces attributs ne sont pas différents en Dieu. Donc il n'y a pas d'inconvénient à penser que la nature de la sagesse et de la bonté est en Dieu et cependant que l'une ne soit pas l'autre, si on pense qu'elle est tout à fait une.</p>
<p>lib. 1 d. 2 q. 1 a. 3 s. c. 5 Si dicatur quod non est simile de relationibus personalibus et de attributis essentialibus, quia in Deo non sunt nisi duo praedicamenta, scilicet substantia et relatio, unde ratio relationis est alia a</p>	<p>5. <i>Ainsi on dit</i> que ce n'est pas pareil pour les relations personnelles et les attributs essentiels, parce qu'en Dieu il n'y a que deux catégories, à savoir la substance et la relation, c'est pourquoi la nature de la relation est différente de celle de la</p>

<p>ratione substantiae, non tamen ratio sapientiae et aliorum absolutorum est alia a substantia : Contra. Relatio in divinis habet duplicem comparisonem : unam ad suum correlativum, secundum quam ad aliquid dicitur ; aliam ad essentiam, secundum quam est idem re cum ea. Sed secundum id quod aliquid est idem alteri, non facit numerum cum eo. Ergo quod relationes ad aliud praedicamentum pertineant quam ad praedicamentum substantiae, est per comparisonem ad suum relativum. Ergo adhuc manet eadem comparatio sapientiae et paternitatis ad essentiam.</p>	<p>substance, cependant la nature de la sagesse et des autres [attributs] absolus est différente de la substance. <i>En sens contraire</i> La relation en Dieu a une double rapport : l'un à son corrélatif, selon laquelle on la dit en relation, l'autre à l'essence, selon qu'elle lui est identique en réalité. Mais selon ce qu'une chose est identique à une autre, elle ne fait pas nombre avec elle. Donc que les relations conviennent à une autre catégorie qu'à celle de substance, c'est par comparaison à son relatif. Donc jusqu'à maintenant demeure la même comparaison de la sagesse et de la paternité pour l'essence.</p>
<p>lib. 1 d. 2 q. 1 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, art. praeced., in corp., sapientia et bonitas et omnia hujusmodi sunt omnino unum re in Deo, sed differunt ratione : et haec ratio non est tantum ex parte ipsius ratiocinantis, sed ex proprietate ipsius rei.</p>	<p>Réponse : Comme on l'a dit ci-dessus (dans le corps de l'article précédant) la sagesse et la bonté et tous les attributs de ce genre sont tout à fait un en réalité en Dieu, mais différent en raison : et cette raison n'est pas seulement du côté de celui qui réfléchit, mais de la propriété de la chose elle-même.</p>
<p>Ad cujus rei evidentiam, ut diligenter explicetur, quia ex hoc pendet totus intellectus eorum quae in 1 libro dicuntur, quatuor oportet videre. Primo quid sit ratio secundum quam dicimus attributa ratione differre. Secundo quomodo dicatur aliqua ratio in aliqua re esse vel non esse. Tertio utrum istae rationes diversae attributorum sint in Deo vel non. Quarto utrum pluralitas istarum rationum sit tantum ex parte intellectus nostri vel aliquo modo ex parte rei.</p>	<p>Pour en montrer l'évidence, pour que ce soit expliqué avec soin, parce que de là découle toute l'intelligence de ce qui est dit dans le premier livre, il faut voir quatre choses :</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Pour quelle raison disons-nous que les attributs diffèrent en raison ? 2. Comment parle-t-on d'une nature en laquelle il y a l'être et le non être ? 3. Ces différentes natures des attributs sont-elles en Dieu ou non ? 4. La pluralité de ces natures est-elle seulement du côté de notre esprit ou d'une certaine manière du côté de la réalité ?
<p>Quantum ad primum pertinet, sciendum est, quod ratio, prout hic sumitur, nihil aliud est quam id quod apprehendit intellectus de significatione alicujus nominis : et hoc in his quae habent definitionem, est ipsa rei definitio, secundum quod philosophus dicit [IV Metaph., text ; 11] : Ratio quam significat nomen est definitio. Sed quaedam dicuntur habere rationem sic dictam, quae non definiuntur, sicut quantitas et qualitas et hujusmodi, quae non definiuntur, quia sunt genera</p>	<p>I. - Quant à ce qui concerne la premier question, il faut savoir que la nature, selon la manière dont on la prend, n'est rien d'autre que ce qu'apprehende l'esprit de la signification d'un nom. Et cela dans ce qui a une définition est la définition même de la chose, selon ce que dit le philosophe (<i>Métaphysique</i>, (G) 4, 7, 1012 a 24) : « <i>La nature que signifie le nom est sa définition</i> ». Mais on dit que certaines ont une nature dite ainsi, qu'elles ne sont pas définies, comme la quantité et la qualité, etc., qui ne sont pas définies, parce qu'elle</p>

<p>generalissima. Et tamen ratio qualitatis est id quod significatur nomine qualitatis ; et hoc est illud ex quo qualitas habet quod sit qualitas. Unde non refert, utrum illa quae dicuntur habere rationem, habeant vel non habeant definitionem. Et sic patet quod ratio sapientiae quae de Deo dicitur, est id quod concipitur de significatione hujus nominis, quamvis ipsa sapientia divina definiri non possit. Nec tamen hoc nomen ratio significat ipsam conceptionem, quia hoc significatur per nomen sapientiae vel per aliud nomen rei ; sed significat intentionem hujus conceptionis, sicut et hoc nomen definitio, et alia nomina secundae impositionis.</p>	<p>sont des genres très généraux. Et cependant la nature de la qualité est ce qui est signifié par le nom de qualité, c'est-à-dire ce d'où la qualité tire ce qu'elle est. C'est pourquoi ce n'est pas important si ceux qui sont dit avoir une nature ont ou n'ont pas de définition. Et ainsi il apparaît que la nature de la sagesse dont on parle en Dieu est ce qui conçu de la signification de ce nom, quoique cette sagesse divine ne puisse pas être définie. Et cependant ce nom <i>nature</i> ne signifie pas la conception même, parce que cela est signifié par le nom de sagesse, mais il signifie la notion de cette conception comme ce nom la <i>définition</i> et les autres noms de seconde attribution.</p>
<p>Et ex hoc patet secundum, scilicet qualiter ratio dicatur esse in re. Non enim hoc dicitur, quasi ipsa intentio quam significat nomen rationis, sit in re ; aut etiam ipsa conceptio, cui convenit talis intentio, sit in re extra animam, cum sit in anima sicut in subjecto : sed dicitur esse in re, inquantum in re extra animam est aliquid quod respondet conceptioni animae, sicut significatum signo.</p>	<p>II. - Et par là paraît la seconde question, c'est-à-dire comment dit-on que la nature est dans la réalité. Car on ne dit pas cela comme si cette notion que signifie le nom de nature, était dans la réalité, ou aussi cette conception à qui convient une telle notion, serait dans la réalité hors de l'âme, puisqu'elle est dans l'âme comme dans un substrat, mais on dit qu'elle est en réalité, en tant que dans la réalité hors de l'âme il y a quelque chose qui répond à la conception de l'âme, mais signifié par un signe.</p>
<p>Unde sciendum, quod ipsa conceptio intellectus tripliciter se habet ad rem quae est extra animam.</p>	<p>C'est pourquoi il faut savoir que la conception de l'intellect se comporte de trois manières¹ vis-à-vis de ce qui est hors de l'âme.</p>
<p>Aliquando enim hoc quod intellectus concipit, est similitudo rei existentis extra animam, sicut hoc quod concipitur de hoc nomine homo ; et talis conceptio</p>	<p>1. Car quelquefois ce que l'intellect conçoit, est la ressemblance de ce qui existe hors de l'âme, comme ce qui est conçu de ce nom <i>homme</i> et une telle conception de l'intellect</p>

¹ L'esprit conçoit la réalité de trois manières.

a) Le concept répond immédiatement (sans intermédiaire) à l'objet extérieur. L'esprit conçoit l'image de cet objet, ou sa forme. «Ce sont des étants complets comme l'homme ou la pierre.» (*I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 1). Rapport avec la substance première et la substance seconde, *Q. de pot* q. 9, a. 1.

b) Le concept répond par l'intermédiaire d'une réflexion (conception seconde). Ce qui est conçu c'est l'abstraction, le genre, les concepts universels de temps, d'espace, de vérité, de substance, etc.

c) Le concept est complètement étranger au monde réel : c'est le fruit de l'imagination comme la chimère. Ces trois conceptions sont évoquées en *I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 1 et d.30, q. 1, a. 3. On retrouve les deux premières en *Pot.* qu. 7, a. 6 et la deuxième conception est signalée en *Q. de pot.* qu. 7, a. 11 : «...l'esprit découvre ces relations en considérant l'ordre qui est dans l'esprit pour ce qui est à l'extérieur, ou l'ordre des conceptions entre elles. (Cf. A. KREMPEL, *La doctrine de la relation chez Thomas*, p. 313 ss).

<p>intellectus habet fundamentum in re immediate, in quantum res ipsa, ex sua conformitate ad intellectum, facit quod intellectus sit verus, et quod nomen significans illum intellectum, proprie de re dicatur.</p>	<p>a son fondement immédiatement dans la réalité, en tant que telle par sa conformité au concept, elle fait que celui-ci est vrai et le nom qui signifie ce concept est employé au sens propre de la chose.</p>
<p>Aliquando autem hoc quod significat nomen non est similitudo rei existentis extra animam, sed est aliquid quod consequitur ex modo intelligendi rem quae est extra animam : et hujusmodi sunt intentiones quas intellectus noster adinvenit ; sicut significatum hujus nominis genus non est similitudo alicujus rei extra animam existentis ; sed ex hoc quod intellectus intelligit animal ut in pluribus speciebus, attribuit ei intentionem generis ; et hujusmodi intentionis licet proximum fundamentum non sit in re sed in intellectu, tamen remotum fundamentum est res ipsa. Unde intellectus non est falsus, qui has intentiones adinvenit. Et simile est de omnibus aliis qui consequuntur ex modo intelligendi, sicut est abstractio mathematicorum et hujusmodi.</p>	<p>2. Quelquefois ce que signifie le nom est une ressemblance de ce qui n'existe pas hors de l'âme, mais c'est quelque chose qui découle de la manière de comprendre la réalité qui est hors de l'âme et de ce genre sont les notions que notre intellect découvre, comme le genre signifié de ce nom n'est pas la ressemblance d'une chose qui existe hors de l'âme, mais de ce que l'intellect comprend l'animal comme dans plusieurs espèces, il lui a attribué une notion de ce genre et d'un tel concept, bien que le fondement le plus proche ne soit pas dans la chose, cependant le fondement éloigné est la réalité même. C'est pourquoi l'intellect qui découvre des notions n'est pas faux. Et il en est de même pour tous les autres (choses) qui découlent de cette manière de comprendre, comme est l'abstraction des mathématiques, etc.</p>
<p>Aliquando vero id quod significatur per nomen, non habet fundamentum in re, neque proximum neque remotum, sicut conceptio Chimerae : quia neque est similitudo alicujus rei extra animam, neque consequitur ex modo intelligendi rem aliquam naturae : et ideo ista conceptio est falsa. Unde patet secundum, scilicet quod ratio dicitur esse in re, in quantum significatum nominis, cui accidit esse rationem, est in re : et hoc contingit proprie, quando conceptio intellectus est similitudo rei.</p>	<p>3. Quelquefois ce qui est signifié par le nom, n'a pas de fondement dans la réalité, ni proche, ni éloignée, comme la conception la Chimère : parce qu'elle n'a pas de ressemblance hors de l'âme, et le nom ne l'atteint pas par cette manière de comprendre quelque chose de la nature¹ : c'est pourquoi cette conception est fautive. C'est pourquoi elle apparaît en second à savoir qu'on dit que la nature est dans la réalité en tant que signifiant du nom, à qui il arrive d'être une nature en réalité. Et cela arrive au sens propre, quand la conception de l'esprit est la ressemblance de la chose.</p>
<p>Quantum ad tertium, scilicet utrum rationes attributorum in Deo sint, sciendum est, quod circa hoc videtur esse duplex opinio. Quidam enim dicunt, ut Avicenna [lib. de intelligen.] et Rabbi Moyses [lib. I, cap. LVII et</p>	<p>III. – <i>Quant à la troisième question</i>, est-ce que les natures des attributs sont en Dieu ; il faut savoir qu'à ce sujet il semble qu'il y ait deux opinions. Car certains disent, comme Avicenne et Rabbi Moyses (Livre de <i>la Connaissance</i>) que ce qui est Dieu est un</p>

¹ C'est-à-dire de la réalité.

<p>LVIII] quod res illa quae Deus est, est quoddam esse subsistens, nec aliquid aliud nisi esse, in Deo est : unde dicunt, quod est esse sine essentia. Omnia autem alia quae Deo attribuuntur, verificantur de Deo dupliciter, secundum eos : vel per modum negationis, vel per modum causalitatis.</p>	<p>être subsistant et rien d'autre que l'être est en Dieu : c'est pourquoi ils disent qu'il est l'être sans essence. Mais tous les autres attributs de Dieu se vérifient de deux manières en Dieu, selon eux : ou par mode de négation, ou par mode de causalité.</p>
<p>Per modum negationis dupliciter : vel ad removendum privationem seu defectum oppositum, ut dicimus Deum sapientem, ut removeatur defectus qui est in carentibus sapientia ; vel secundum quod aliquid ex negatione consequitur, sicut est de hoc nomine unus, qui ex hoc ipso quod non est divisus, est unus.</p>	<p>a. Par mode de négation de deux manières : ou pour supprimer la privation ou la défaillance opposée, comme nous disons que Dieu est sage, pour supprimer la défaillance qui est dans [les êtres] qui manquent de sagesse ou selon que quelque chose découle de la négation, de même qu'il est un au sujet avec ce nom du fait qu'il n'est pas divisé par lui-même est un.</p>
<p>Similiter ex hoc ipso quod est immaterialis, est intelligens. Unde, secundum eos, omnia ista nomina potius sunt inventa ad removendum, quam ad ponendum aliquid in Deo. Item per modum causalitatis dupliciter : vel in quantum producit ista in creaturis, ut dicatur Deus bonus, quia bonitatem creaturis influit et sic de aliis ; vel in quantum ad modum creaturae se habet, ut dicatur Deus volens vel pius, in quantum se habet ad modum volentis vel pii in modo producendi effectum, sicut dicitur iratus, quia ad modum irati se habet. Et secundum hanc opinionem sequitur quod omnia nomina quae dicuntur de Deo et creaturis, dicantur aequivoce, et quod nulla similitudo sit creaturae ad creatorem ex hoc quod creatura est bona vel sapiens vel huiusmodi aliquid ; et hoc expresse dicit Rabbi Moyses.</p>	<p>b. De la même manière du fait qu'il est immatériel, il est intelligent. C'est pourquoi selon eux, nous trouvons tous ces noms, plutôt pour supprimer que pour désigner quelque chose en Dieu. De plus, par mode de causalité de deux manières ou en tant qu'il le produit dans les créatures, comme on dit que Dieu est bon, parce qu'il insère sa bonté dans les créatures, etc. ou bien, en tant qu'il se comporte à la manière de la créature ; pour dire que Dieu est volontaire et pieux, en tant qu'il se comporte à la manière de celui qui veut ou est pieux dans la manière de produire un effet, de même que on le dit en colère, parce qu'il se comporte à la manière du coléreux. Et selon cette opinion il découle que tous les noms qui sont employés pour Dieu et les créatures sont de nature équivoque, et qu'il n'y a aucune ressemblance de la créature au créateur du fait que la créature est bonne, sage, ou quelque chose de genre, et cela Rabbi Moïse le dit expressément.</p>
<p>Secundum hoc, illud quod concipitur de nominibus attributorum, non refertur ad Deum, ut sit similitudo alicujus quod in eo est. Unde sequitur quod rationes istorum nominum non sunt in Deo, quasi fundamentum proximum habeant in ipso, sed remotum ; sicut nos dicimus de relationibus quae ex tempore de Deo dicuntur ; huiusmodi enim relationes in</p>	<p>Pour cela, ce qui est conçu des noms des attributs ne se rapporte pas à Dieu, pour que ce soit la ressemblance de quelque chose qui est en lui. C'est pourquoi il en découle que ce que désignent ces noms n'est pas en Dieu, comme fondement le plus proche en lui, mais éloigné, de même que nous parlons des relations à propos du temps en Dieu ; car les relations de ce genre ne sont pas en Dieu</p>

<p>Deo secundum rem non sunt, sed sequuntur modum intelligendi, sicut dictum est de intentionibus. Et sic, secundum hanc opinionem, rationes horum attributorum sunt tantum in intellectu, et non in re, quae Deus est ; et intellectus eas adinvenit ex consideratione creaturarum vel per negationem vel per causalitatem, ut dictum est.</p>	<p>réellement, mais elles suivent la manière de le comprendre, comme on le dit des concepts. Et ainsi selon cette opinion, les natures de ces attributs sont seulement dans l'intellect et non dans la réalité qui est Dieu ; et l'intellect les trouve par considération des créatures ou par négation ou par causalité comme on l'a dit.</p>
<p>Alii vero dicunt, ut Dionysius [cap. XIII de div. Nom. § 1] et Anselmus [Monol., cap. III], quod in Deo praeminenter existit quidquid perfectionis in creaturis est. Et haec eminentia attenditur quantum ad tria : scilicet quantum ad universalitatem, quia in Deo sunt omnes perfectiones adunatae, quae non congregantur in aliqua [aliqua una Éd. de Parme] creatura.</p> <p>Item quantum ad plenitudinem, quia est ibi sapientia sine omni defectu, et similiter de aliis attributis : quod non est in creaturis.</p> <p>Iterum [Item Éd. de Parme] quantum ad unitatem ; quae enim in creaturis diversa sunt, in Deo sunt unum. Et quia in illo uno habet omnia, ideo secundum illud unum causat omnia, cognoscit omnia et omnia sibi per analogiam simulantur.</p>	<p>Mais d'autres disent, comme Denys (<i>Les Noms divins</i>, 13, § 1) et Anselme (<i>Monolog.</i> 3¹), qu'en Dieu il existe de manière éminente quelque chose de la perfection qui est dans les créatures. Et cette éminence est atteinte à trois points de vue :</p> <p>a. à savoir quant à l'universalité, parce qu'en Dieu il y a toutes les perfections sont unies en Dieu, et elles se trouvent rassemblées en aucune créature.</p> <p>b. De même quant à la plénitude, parce qu'il y a la sagesse sans aucune défaillance, et de même pour les autres attributs : ce qui n'existe pas dans les créatures.</p> <p>c. De plus quant à l'unité, car ce qui est dans les créatures est divers, et en Dieu c'est dans l'unité. Et parce qu'en lui seul il a tout, c'est pourquoi selon ce qui est un, il cause tout, il connaît tout et tout lui ressemble par analogie.</p>
<p>Secundum ergo hanc opinionem, conceptiones quas intellectus noster ex nominibus attributorum concipit, sunt vere similitudines rei, quae Deus est, quamvis deficientes et non plenae, sicut est de aliis rebus quae Deo simulantur. Unde huiusmodi rationes non sunt tantum in intellectu, quia habent proximum fundamentum in re quae Deus est. Et ex hoc contingit quod quidquid sequitur ad sapientiam, in quantum huiusmodi, recte et proprie convenit Deo. Hae autem opiniones, quamvis in superficie diversae videantur, tamen non sunt contrariae, si quis dictorum rationes ex causis assumit</p>	<p>Donc selon cette opinion, les conceptions que notre intellect conçoit des noms des attributs sont vraiment des ressemblances de ce qui est Dieu, quoique défaillantes et incomplètes, comme il en est des autres choses qui ressemblent à Dieu. C'est pourquoi les natures de ce genre ne sont pas seulement dans l'intellect, parce qu'elles ont un fondement très proche dans la réalité qui est Dieu. Et par là il arrive que tout ce qui s'attache à la sagesse en tant que tel convient à bon droit et en propre à Dieu. Mais quoique ces opinions semblent différentes en surface, elles ne sont cependant pas contraires, si quelqu'un se charge de dire par les causes les raisons de</p>

¹ «Il [Dieu] est donc un quelque chose qui est seulet par soi, ce qui est par soi est de la manière la plus grande de toutes ». (*Monologium* III, PL 158, trad. M. Corbin, Paris, Le Cerf, 1986, t. 1, p. 63).

<p>dicendi. Quia primi consideraverunt ipsas res creatas, quibus imponuntur nomina attributorum, sicut quod hoc nomen sapientia imponitur cuidam qualitati, et hoc nomen essentia cuidam rei quae non subsistit : et haec longe a Deo sunt : et ideo dixerunt, quod Deus est esse sine essentia, et quod non est in eo sapientia secundum se.</p>	<p>ce qui a été dit. Parce que les premiers ont considéré les créatures, par lesquelles les noms des attributs sont imposées, de même que ce nom <i>sagesse</i> est imposé à une certaine qualité, et ce nom <i>essence</i> à quelque chose qui ne subsiste pas et ces choses sont loin de Dieu et c'est pourquoi ils ont dit que Dieu est l'être sans essence, et qu'il n'y a pas en lui la sagesse en soi.</p>
<p>Alii vero consideraverunt modos perfectionis, ex quibus dicta nomina sumuntur : et, quia Deus secundum unum simplex esse omnibus modis perfectus est, qui importantur per huiusmodi nomina, ideo dixerunt, quod ista nomina positive Deo conveniunt. Sic ergo patet quod quaelibet harum opinionum non negat hoc quod alia dicit : quia nec primi dicerent [dicunt Éd. de Parme] aliquem modum perfectionis Deo deesse, nec secundi qualitatem, aut res non subsistentes in Deo ponerent [ponunt. Éd. de Parme].</p>	<p>D'autres ont considéré les modes de perfection d'où sont tirés ces noms et, parce que Dieu est un, simple, parfait de toutes les manières, qui sont apportées par des noms de ce genre, c'est pourquoi ils ont dit que ces noms conviennent positivement à Dieu. Ainsi donc il est clair que chacune de ses opinions ne nie pas ce que l'autre dit ; parce que les premiers ne diraient pas qu'une manière de perfection manque à Dieu, et les seconds ne placeraient pas en Dieu la qualité ou ce qui ne subsiste pas.</p>
<p>Sic ergo patet tertium, scilicet quod rationes attributorum sunt vere in Deo, quia ratio nominis magis se tenet ex parte ejus a quo imponitur nomen, quam ex parte eius cui imponitur.</p>	<p>Et ainsi apparaît la troisième [point de vue], à savoir que les natures des attributs sont vraiment en Dieu, parce que la nature du nom se comporte plus du côté de ce par quoi le nom est imposé, que du côté de celui à qui il est imposé.</p>
<p>Quantum vero ad quartum, scilicet utrum [Et sic patet quartum, quod Éd. de Parme] pluralitas istorum nominum sit tantum est ex parte intellectus nostri formantis diversas conceptiones de Deo, quae dicuntur diversae rationes, ut ex dictis, art. anteced., patet, sed ex parte ipsius Dei, in quantum scilicet est aliquid in Deo correspondens omnibus istis conceptionibus, scilicet plena et omnimoda ipsius perfectio, secundum quam contingit quod quodlibet nominum significantium istas conceptiones, de Deo vere et proprie dicitur ; non autem ita quod aliqua diversitas vel multiplicitas ponatur in re, quae Deus est, ratione istorum attributorum.</p>	<p>IV. – Quant à la quatrième question, est-ce que la pluralité de ces noms non seulement est du côté de notre intellect qui forme les diverses conceptions de Dieu, qu'on appelle des raisons diverses, comme on le voit de ce qui a été dit dans l'article précédant, mais du côté de Dieu même, en tant qu'il y a quelque chose en Dieu qui correspond à toutes ces conceptions, c'est-à-dire une entière perfection de toutes les manières, selon laquelle il arrive que n'importe lequel des noms signifiant ces conceptions est dit en vérité et en propre de Dieu, mais non en sorte que l'on place quelque diversité ou multiplicité dans la réalité, qui est Dieu en raison de ces attributs.</p>
<p>lib. 1 d. 2 q. 1 a. 3 ad 1 His visis facile est respondere ad objecta. Ad primum</p>	<p>Solutions : 1. Quand on a vu cela il est facile de</p>

<p>ergo dicendum, quod intentio Dionysii est dicere, quod secundum diversas bonitates quas creaturis influit Deus nominatur, manifestatur et laudatur ; non autem ita quod rationes illarum bonitatum ex hoc verificentur de eo quia creaturis eas influit, sed magis e converso, ut dictum est, in corp. Quamvis enim conditio causae cognoscatur ex conditionibus effectus, non tamen conditio causae verificatur propter conditiones effectus, sed e converso.</p>	<p>répondre aux objections. Pour la première il faut dire que l'intention de Denys est de dire que selon les bontés diverses que Dieu a introduit dans les créatures, il est dénommé, manifesté, loué, mais non de sorte que les raisons de ces bontés soient vérifiées par ce qui est de lui, parce qu'il les introduit dans les créatures, mais plutôt à l'inverse, comme on l'a dit, dans le corps de l'article. Car quoique l'état de la cause soit connue par celui de l'effet, non seulement la condition de la cause est vérifiée à cause des condition de l'effet, mais c'est l'inverse.</p>
<p>lib. 1 d. 2 q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod intellectus noster id quod concipit de bonitate vel de sapientia non refert in Deum quasi in eo sit per modum quo ipse concipit, quia hoc esset comprehendere ejus sapientiam vel bonitatem ; sed intelligit ipsam bonitatem divinam, cui aqualiter simile est quod intellectus noster concipit, esse supra id quod de eo concipitur. Unde per hujusmodi conceptiones non videtur ipse Deus secundum quod in se est, sed intelligitur supra intellectum. Et hoc vult dicere Dionysius in illa auctoritate.</p>	<p>2. Notre esprit ne rapporte pas à Dieu ce qu'il conçoit de la bonté ou de la sagesse, comme s'il était en lui par le mode par lequel il le conçoit, parce que ce serait appréhender sa sagesse ou sa bonté, mais il comprend la bonté divine elle-même, à laquelle il est en quelque sorte semblable que notre intellect conçoit est au-dessus de ce qu'il en conçoit. C'est pourquoi par des conceptions de ce genre, Dieu lui-même ne semble pas selon qu'il est en soi, mais est compris au-delà de l'intellect. C'est cela qu'a voulu dire Denys dans cette autorité.</p>
<p>lib. 1 d. 2 q. 1 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod multiplicitas ista attributorum nullo modo ponitur in Deo quasi ipse secundum rem sit multiplex ; sed tamen ipse secundum suam simplicem perfectionem, multitudini istorum attributorum correspondet, ut vere de Deo dicantur. Et hoc intendit Commentator.</p>	<p>3. Cette multiplicité des attributs n'est en aucune manière placée en Dieu comme si lui-même était multiple en réalité, mais cependant lui-même, selon sa simple perfection, correspond à la multitude de ces attributs, pour qu'on puisse vraiment les dire de Dieu. Et c'est ce que recherche le Commentateur.</p>
<p>lib. 1 d. 2 q. 1 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod sicut ratio hominis non dicitur esse in homine quasi res quaedam in ipso, sed est sicut in subjecto in intellectu, et est in homine sicut in eo quod praestat fulcimentum veritati ipsius ; ita etiam ratio bonitatis divinae est in intellectu sicut in subjecto, in Deo autem sicut in eo quod correspondet per quamdam similitudinem isti rationi, faciens ejus veritatem. Unde patet quod ratio</p>	<p>4. De même qu'on dit que la raison de l'homme est en lui comme une chose quelconque, mais elle est comme dans un substrat dans l'intellect, et elle est dans l'homme comme en lui ce qui emporte le soutien de sa vérité, de même aussi la nature de la bonté divine est dans l'intellect comme en un sujet, en Dieu comme en ce qui correspond par une certaine ressemblance à cette raison, faisant sa vérité C'est pourquoi il est clair que la raison procède d'une mauvaise conception de ce qui est dit.</p>

<p>procedit ex malo intellectu ejus quod dicitur.</p>	
<p>[193] Super Sent., lib. 1 d. 2 q. 1 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod aliquid dicitur fundari vel radicari in aliquo metaphorice, ex quo firmitatem habet. Rationes autem intellectae habent duplicem firmitatem : scilicet firmitatem sui esse, et hanc habent ab intellectu, sicut alia accidentia a suis subjectis ; et firmitatem suae veritatis, et hanc habent ex re cui conformantur. Ex eo enim quod res est vel non est locutio et intellectus veritatem vel falsitatem habet. Rationes ergo attributorum fundantur vel radicantur in intellectu quantum ad firmitatem sui esse, quia, ut dictum est, art. anteced., intellectus est earum subjectum ; in essentia autem divina quantum ad firmitatem suae veritatis ; et hoc in nullo repugnat divinae simplicitati.</p>	<p>5. On dit de manière métaphorique que quelque chose se fonde ou prend racine en ce d'où elle tire sa consistance. Mais les raisons intellectuelles ont une double consistance, à savoir celle de leur être et elles l'ont par l'intellect, comme les autres accidents par leurs sujets, et la consistance de leur vérité, et elles l'ont par ce en quoi elles sont adaptées. Car du fait que le chose est ou n'est pas, la proposition et l'intellect possèdent la vérité ou l'erreur. Donc les raisons des attributs sont fondés ou prennent racine dans l'esprit quant à la consistance de leur être, parce que, comme on l'a dit dans l'article précédents, l'intellect est leur substrat, mais dans l'essence divine pour la consistance de leur vérité, et cela ne s'oppose en rien à la simplicité divine.</p>
<p>lib. 1 d. 2 q. 1 a. 3 ad 6 Ad sextum dicendum, quod in Deo omnia sunt unum re, praeter ingenerationem, generationem, et processionem, quae constituunt personas re distinctas : non autem oportet quod quidquid praeter ista de Deo dicitur, sit unum ratione. Et similiter intelligendum est quod dicit Boetius [I De trin., cap. VI], quod sola relatio multiplicat Trinitatem, scilicet pluralitate reali. Tunc enim aliquid est unum re et ratione multiplex, quando una res respondet diversis conceptionibus et nominibus, ut de ea verificentur ; sicut punctum, quod cum sit una res, respondet secundum veritatem diversis conceptionibus de eo factis, sive prout cogitatur in se, sive prout cogitatur centrum, sive prout cogitatur principium linearum ; et hae rationes sive conceptiones sunt in intellectu sicut in subjecto, et in ipso puncto sicut in fundamento veritatis istarum conceptionum. Quamvis istud exemplum non sit usquequaque</p>	<p>6. En Dieu tout est réellement un, sauf la non génération, la génération et la processions¹, qui constituent les personnes réellement distinctes : mais il ne faut pas que tout sauf ce qui est dit de Dieu soit un en raison. Et de la même manière, il faut comprendre que Boèce (<i>La Trin.</i> I, 6), dit que seule la relation multiplie la Trinité, c'est-à-dire par une pluralité réelle. Car alors quelque chose est un en réalité et multiple en raison, quand une chose correspond à diverses conceptions et à divers noms, pour être présentée comme vrai, comme le point qui comme il est un, correspond en vérité à diverses conceptions faites à son sujet, ou dans la mesure où il est pensé en soi, ou dans la mesure où il est pensé comme centre, ou principe des lignes ; et ces raisons ou ces conceptions sont dans l'intellect, comme dans un substrat, et en ce point même comme dans le fondement de la vérité de ces conceptions. Quoique cet exemple ne convienne pas toujours, comme les autres non plus qui sont introduits en Dieu.</p>

¹ Voir la note plus haut.

conveniens, sicut nec alia quae in divinis inducuntur.	
Quaestio 1, articulus 4 [195] Super Sent., lib. 1 d. 2 q. 1 a. 4 tit. Utrum in divinis sint plures personae	<u>Article 4 – Y a-t-il en Dieu plusieurs personnes ?</u>
[196] Super Sent., lib. 1 d. 2 q. 1 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod in unitate divinae essentiae non sit pluralitas personarum. In omnibus enim creaturis ita est quod ad multiplicationem suppositorum sequitur multiplicatio essentiae secundum numerum, sicut alia humanitas est numero in Socrate et Platone. Sed creaturae sunt exemplatae a Deo. Cum igitur divinam essentiam impossibile sit multiplicari, ut supra ostensum est, hac dist., art. 1, videtur quod impossibile sit esse ibi pluralitatem suppositorum, vel personarum.	Objections : ¹ 1. Il semble que dans l'unité de l'essence divine, il n'y a pas pluralité de personnes. Car dans toutes les créatures, c'est tel que la multiplication de l'essence en nombre mène à la multiplication des suppôts ² . Ainsi autre est en nombre l'humanité en Socrate et en Platon. Mais les créatures sont des images de Dieu. Donc, comme il est impossible que l'essence divine soit multipliée, comme on l'a montré plus haut, (cette dist. a. 1), il semble qu'il est impossible qu'il y ait ici une pluralité de suppôts ou de personnes.
[197] Super Sent., lib. 1 d. 2 q. 1 a. 4 arg. 2 Item, eorum quae sunt idem, si unum multiplicatur vel communicatur, et reliquum. Sed in Deo idem est quod est et quod est, sive essentia et suppositum. Si ergo essentia non multiplicatur, ergo nec suppositum. Ergo et cetera.	2. De ce qui est le même, si l'un est multiplié ou communiqué, etc. Mais en Dieu est identique ce par quoi il est et ce qu'il est, soit l'essence et le suppôt ³ . Si donc l'essence n'est pas multipliée, le suppôt non plus. Donc etc.
[198] Super Sent., lib. 1 d. 2 q. 1 a. 4 arg. 3 Item, natura speciei ad hoc multiplicatur in pluribus individuis, quia non potest totam perfectionem habere in uno, eo quod individuum est corruptibile, et species incorruptibilis : unde in incorruptibilibus est tantum unum individuum in una specie, sicut sol. Sed natura divina habet omnem perfectionem in uno supposito. Ergo vanum est esse pluralitatem	3. De plus la nature de l'espèce est multipliée en plusieurs individus, parce qu'elle ne peut pas avoir une totale perfection en un seul individu, car elle est corruptible et l'espèce est incorruptible. C'est pourquoi dans ce qui est incorruptible il y a seulement un seul individu dans une seule espèce, comme le soleil ⁴ . Mais la nature divine a toute perfection dans un seul suppôt. Donc il est vain qu'il y ait pluralité de suppôts. Et cela ne peut pas exister en

¹ PARALL. : *Ia*, q. 30, a. 1.- *I sent.*, d. 23, a. 4 – *Q* ; *de pot.* q. 9, a. 3 – *Compend.*, c. 50, 55 – *Quodlib.* VII, q. 3, a. 1.

² En *Ia*, q. 30, a. 1, arg. 1, Thomas remplace les suppôts par les substances.

³ « La forme peut être appelée le *ce par quoi c'est*, en tant qu'elle est le principe de l'être, mais c'est la substance toute entière qui est le *ce qui est* ... Dans les substances intellectuelles, ... la forme est *ce qui est*, et l'être est l'acte et le *ce par quoi c'est*. » C.G. II, 54, 6 et 7 (Trad. C. Michon)

⁴ Pour nous l'exemple est mal choisi, mais il permet comprendre le problème.

suppositorum, et hoc non potest esse in Deo.	Dieu.
[199] Super Sent., lib. 1 d. 2 q. 1 a. 4 s. c. 1 Contra. Sicut dicit Dionysius [De div. Nom., cap. IV, § 1, 694], bonum est communicativum sui. Sed Deus est summe bonus. Ergo summe se communicabit. Sed in creaturis non summe se communicat, quia non recipiunt totam bonitatem suam. Ergo oportet quod sit communicatio perfecta, ut scilicet totam suam bonitatem alii communicet. Hoc autem non potest esse in diversitate essentiae. Ergo oportet esse plures distinctos in unitate divinae essentiae.	En sens contraire : 1. Comme le dit Denys (<i>Les Noms divins</i> , I4, § 1, 694), le bien se communique. Mais Dieu est le bien suprême. Donc il se communiquera pleinement. Mais dans les créatures il ne se communique pas pleinement, parce qu'elles ne reçoivent pas toute sa bonté. Donc il faut que la communication soit parfaite, évidemment pour communiquer à un autres toute sa bonté. Cela n'est pas possible dans la diversité de l'essence. Donc il faut qu'il y ait plusieurs [êtres] distincts dans l'unité de l'essence divine.
Hoc idem arguitur ex perfectione divinae beatitudinis, quae ponit summum gaudium quod sine consortio haberi non potest. Hoc etiam arguitur ex perfectione divinae caritatis. Perfecta enim caritas est amor gratuitus qui tendit in alium. Sed non erit amor summus, nisi summe diligat. Summe autem non diligit creaturam, quae non summe diligenda est. Ergo oportet quod in ipsa creatrice essentia, sit summe diligens et summe dilectus, distincti in essentiae unitate.	On raisonne de même par la perfection de la béatitude divine, qui place la joie parfaite qu'il ne peut avoir sans participation ¹ . Mais cela a pour argument la perfection de la charité divine. Car la charité parfaite est un amour gratuit qui tend vers l'autre. Mais ce ne serait l'amour parfait que s'il aime au plus haut point. Mais il n'aime pas au plus haut point la créature, qui ne doit pas l'être au plus haut point. Donc il faut que dans l'essence créatrice il y ait un être suprêmement aimant, et un être suprêmement aimé, distincts dans l'unité de l'essence.
I[200] Super Sent., lib. 1 d. 2 q. 1 a. 4 co. Respondeo : concedendum est absque ulla ambiguitate, esse in Deo pluralitatem suppositorum vel personarum in unitate essentiae, non propter rationes inductas, quae non necessario concludunt, sed propter fidei veritatem.	Réponse : Je réponds : il faut concéder sans aucune ambiguïté, qu'il y a en Dieu plusieurs suppôts ou plusieurs personnes dans l'unité de l'essence, non pas pour les raisons qui ont été présentées, qui concluent sans nécessité, mais à cause de la vérité de la foi ² .
[201] Super Sent., lib. 1 d. 2 q. 1 a. 4 ad	Solutions :

¹ «...il est requis pour la plénitude de la joie qu'il y ait une association de plusieurs dans la nature divine, parce que rien, sans association il ne peut pas y avoir une joyeuse possession, comme le dit Boèce. Il faut aussi pour la perfection de l'amour que l'un aime l'autre autant que lui-même. *Q. de pot.*, q. 9, a. 25 arg. 24.

« ... mais parce que le Fils est dans le Père comme son verbe, il ne pourrait y avoir la pleine joie pour le Père de lui-même, que dans le Fils ; ainsi l'homme ne se réjouit lui-même que par la conception qu'il se fait de lui-même (*ibid.* ad 24)

² En *Q. de pot.*, q. 9, a. 3 *sed contra*, en *Ia*, q. 30, a. 1, *sed contra* il cite le Symbole d'Athanase. IVE siècle. Denz. 75-76 *Symbole et des définitions de la foi*, qui exprime la foi de l'Église : trois Personnes en une seule nature.

<p>1 Ad primum ergo dicendum, quod in creatura differt essentia rei et esse suum, nec habet essentia esse nisi propter comparationem ad habentem essentiam ; et ideo quando essentia creata communicatur, communicatur tantum secundum rationem suam et non secundum esse, quia secundum illud esse non est nisi in uno tantum habente. Divina autem essentia est idem quod suum esse ; et ideo quando communicatur essentia, communicatur etiam esse. Unde essentia non tantum est una secundum rationem, sed secundum esse ; et propter hoc potest esse una numero in pluribus suppositis. Creaturae autem quamvis exemplentur a Deo, tamen deficiunt a repraesentatione ejus.</p>	<p>1. Il faut donc dire pour la première objection que dans la créature, l'essence et son être diffèrent, et qu'elle n'a l'être de l'essence que par rapport à ce qui a l'essence, et c'est pourquoi quand l'essence créée est communiquée, elle l'est seulement selon sa nature et non selon l'être, parce que en cela l'être n'est que dans un possesseur seulement. Mais l'essence divine est identique à son être, et ainsi quand l'essence est communiquée, l'être aussi est communiqué. C'est pourquoi l'essence qui n'est pas seulement son être en nature, mais selon l'être, et à cause de cela, elle peut être une en nombre dans plusieurs suppôts. Mais quoique les créatures tirent leur image de Dieu, elles défont cependant de sa représentation.</p>
<p>[202] Super Sent., lib. 1 d. 2 q. 1 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod essentia et suppositum sunt in Deo idem re, nihilominus tamen differunt ratione, sicut de attributis dictum est supra, art. praeced. Unde Commentator [II Metaph., text. 39] dicit, quod vita et vivens non significant idem in Deo, sicut nomina synonyma : et ideo contra rationem suppositi est quod communicetur, non autem contra rationem essentiae. Ideo una essentia communicatur pluribus suppositis.</p>	<p>2. L'essence et le suppôt sont la même chose en Dieu réellement, néanmoins ils diffèrent en raison, comme des attributs dont on a parlé ci-dessus (art. précédant). C'est pourquoi le Commentateur (<i>Métaphysique</i>, II, texte 39) dit que la vie et le vivant ne signifient pas la même chose en Dieu comme des noms synonymes, et c'est pourquoi il est contre la nature du suppôt qu'il soit communiqué, mais non contre la nature de l'essence. C'est pourquoi seule l'essence est communiquée à plusieurs suppôts.</p>
<p>[203] Super Sent., lib. 1 d. 2 q. 1 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod necessitas finis est necessitas conditionata et ex suppositione. Unde non quaeritur in illis quae sunt necessaria absolute, et multo minus in illis quae sunt per se necessaria, non habentia necessitatem ab aliquo. Unde dico, quod pluralitas suppositorum in divina essentia non est propter aliquem finem ; immo propter seipsam est necessario, cum ipse Deus sit finis omnium. Unde non potest concludi quod sit vana, quia vanum est quod est ordinatum ad finem quem non consequitur.</p>	<p>3. La nécessité de la fin est une nécessité conditionnée et par hypothèse. C'est pourquoi on ne cherche pas en elles ce qui est absolument nécessaire, et beaucoup moins en elles ce qui est nécessaire par soi, car elles ne tirent pas leur nécessité de personne. C'est pourquoi je dis que la pluralité des suppôts n'est pas pour une fin quelconque dans l'essence divine, au contraire à cause d'elle-même elle est par nécessité, puisque Dieu est la fin de tout. C'est pourquoi on ne peut pas conclure que c'est vain, parce qu'est vain ce qui est ordonné à une fin qu'il n'atteint pas.</p>
<p>Articulus 5 [204] Super Sent., lib. 1 d. 2</p>	<p>Article 5 – Les personnes divines</p>

q. 1 a. 5 tit. Utrum divinae personae differant realiter aut tantum ratione	<u>diffèrent-elles réellement ou en raison ?</u>
[205] Super Sent., lib. 1 d. 2 q. 1 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod pluralitas suppositorum in divinis non sit realis, sed tantum rationis. Sicut enim dicit Damascenus [lib. I de fide ortho., cap. II], tres personae re idem sunt, ratione autem et cogitatione [cognitione Éd. de Parme] distinguuntur. Ergo videtur quod non sit ibi pluralitas realis.	Objections : 1. Il semble que la pluralité des suppôts en Dieu n'est pas réelle, mais elle est seulement de raison. Car, comme le dit Jean Damascène (<i>La Foi orthodoxe</i> , I, 2), « Trois personnes sont identiques en réalité, mais elles se distinguent en raison et par la pensée ». Donc il semble qu'il n'y a pas là de pluralité réelle.
[206] Super Sent., lib. 1 d. 2 q. 1 a. 5 arg. 2 Praeterea, Augustinus dicit [V de Trin., cap. VIII], quod tres personae in nullo absoluto distinguuntur, sed tantum in his quae sunt ad aliquid. Res autem non est ad aliquid, sed est absolutum. Ergo videtur quod tres personae non sunt tres res, et ita non est ibi realis distinctio.	2. Augustin (<i>La Trinité</i> , V, 8) dit, que les trois personnes ne se distinguent en rien d'absolu, mais seulement en ce qui est relation. Mais la « chose ¹ » n'est pas relation mais absolue. Donc il semble que les trois personnes ne sont pas trois « choses » et ainsi il n'y a pas là de distinction réelle.
[207] Super Sent., lib. 1 d. 2 q. 1 a. 5 arg. 3 Item, personae distinguuntur per proprietates. Proprietates autem illae non addunt supra essentiam secundum rem, sed tantum secundum rationem. Ergo videtur quod distinctio personarum, quam faciunt, sit tantum distinctio rationis.	3. Les personnes se distinguent par les propriétés ² . Mais celles-ci n'ajoutent pas à l'essence en réalité, mais seulement en raison. Donc il semble que la distinction des personnes, qu'elles font, est seulement une distinction de raison.
[208] Super Sent., lib. 1 d. 2 q. 1 a. 5 arg. 4 Item, sicut paternitas et essentia differunt ratione, ita sapientia et essentia. Si ergo hoc sufficit ad distinctionem realem suppositorum, videtur quod etiam secundum diversa attributa distinguantur realiter supposita ; et ita sunt tot personae quot attributa. Hoc autem est inconveniens. Ergo proprietates non faciunt realem distinctionem suppositorum.	4. La paternité et l'essence diffèrent en raison, de même la sagesse et l'essence. Si donc cela suffit pour la distinction réelle des suppôts, il semble aussi que les suppôts se distinguent réellement selon les différents attributs et ainsi il y a autant de personnes que d'attributs. Mais cela ne convient pas. Donc les propriétés ne font pas une réelle distinction des suppôts.
[209] Super Sent., lib. 1 d. 2 q. 1 a. 5 s. c. 1 Contra, Augustinus [I de Doct.	En sens contraire : 1. Augustin dit (<i>La Doctrine chrétienne</i> , I,

¹ «Chose signifie le contenu essentiel qui est rendu réel par l'acte d'être. Si nous disons que "être séparé des autres choses" est une propriété transcendente, nous voulons dire que ce n'est pas l'esprit humain qui distingue les choses les unes des autres, mais le fait qu'une chose n'est pas autre chose. Ce fait est exprimé par le principe de contradiction » L. Elders, *la métaphysique de saint Thomas d'Aquin*, p.76. Cf. *Q. de Verit.*, q. 1, a. 1, c.. Chose ou quelque chose au moins là, sont considérés comme des transcendants, avec l'être, l'un, le vrai, le bien.

² Les propriétés : paternité, filiation, spiration.

<p>christ., cap. 5] dicit : res quibus fruendum est, sunt pater et filius et spiritus sanctus. Ergo tres personae sunt plures res. Ergo eorum pluralitas est pluralitas realis.</p>	<p>5) que les choses dont il faut jouir, sont le Père, le Fils et le saint Esprit. Donc les trois personnes sont plusieurs [êtres]. Donc leur pluralité est réelle.</p>
<p>[210] Super Sent., lib. 1 d. 2 q. 1 a. 5 s. c. 2 Item, distinctio rationis non sufficit ad distinctionem suppositorum, cum unus et idem homo possit in se diversas rationes habere, et cum suppositum dicat quid reale. Si ergo non est in divinis nisi distinctio rationis, non erit ibi vera pluralitas personarum ; quod est haereticum.</p>	<p>2. Cette distinction de raison ne suffit pas à la distinction des suppôts, puisqu'un seul et même homme peut avoir en soi diverses natures et puisque le suppôt désigne quelque chose de réel. Si donc il n'y a en Dieu qu'une distinction de raison, il n'y aura pas de vraie pluralité, ce qui est hérétique.</p>
<p>[211] Super Sent., lib. 1 d. 2 q. 1 a. 5 co. Respondeo dicendum, quod dicere, personas distingui tantum ratione, sonat haeresim Sabellianam : et ideo simpliciter dicendum est, quod pluralitas personarum est realis. Quo modo autem hoc possit esse, videndum est.</p>	<p>Réponse : Dire que les personnes ne se distinguent qu'en raison seulement correspond à l'hérésie sabélienne¹, et c'est pourquoi il faut absolument dire que la pluralité des personnes est réelle. Mais il faut voir que cela est possible de quelque manière.</p>
<p>Sciendum est igitur, quod proprietas personalis, scilicet relatio distinguens, est idem re quod divina essentia, sed differens ratione, sicut et de attributis dictum est. Ratio autem relationis est ut referatur ad alterum. Potest ergo dupliciter considerari relatio in divinis : vel per comparisonem ad essentiam, et sic est ratio tantum ; vel per comparisonem ad illud ad quod refertur, et sic per propriam rationem relationis relatio realiter distinguitur ab illo. Sed per comparisonem relationis ad suum correlativum oppositum distinguuntur personae, et non per comparisonem relationis ad essentiam : et ideo est pluralitas personarum realis et non tantum rationis.</p>	<p>Donc il faut savoir que la propriété personnelle, à savoir la relation qui apporte la distinction est la même en réalité que l'essence divine, mais différente en raison, comme on l'a dit aussi des attributs (divins). Mais la nature de la relation est d'être en rapport avec un autre. Donc on peut considérer de deux manières la relation en Dieu, ou bien par comparaison à l'essence et ainsi c'est la nature seulement, ou bien par comparaison avec ce à quoi cela est en rapport, et ainsi par la nature propre de la relation, celle-ci se distingue réellement de celle-là. Mais les personnes se distinguent par comparaison de la relation à son corrélatif opposé, et non par comparaison de la relation à l'essence, et ainsi il y a une pluralité réelle des personnes et non seulement en raison.</p>
<p>[212] Super Sent., lib. 1 d. 2 q. 1 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas Damasceni sic intelligenda</p>	<p>Solutions : 1. L'autorité de Jean Damascène est à comprendre ainsi. Par raison c'est-à-dire par</p>

¹ Sabellius est un Libyen, qui est à Rome vers 217. Il prêche le modalisme, et est condamné par le Pape Callixte. Le Sabellianisme, hérésie du III^e et IV^e siècle, est apparenté au Modalisme. Il désigne un même et unique Dieu sous trois noms différents. C'est dans les modalités de son action extérieure que Dieu prend une forme trinitaire.

<p>est. Ratione, idest relatione ; et dicitur relatio ratio, per comparationem ad essentiam, ut dictum est, in corp.</p>	<p>relation et on appelle relation la raison, par comparaison à l'essence, comme on l'a dit dans le corps de l'article.</p>
<p>[213] Super Sent., lib. 1 d. 2 q. 1 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod res est de transcendentibus, et ideo se habet communiter ad absoluta et ad relativa [relata Éd. de Parme] ; et ideo est res essentialis, secundum quam personae non differunt, et est res relativa sive personalis, secundum quam personae distinguuntur.</p>	<p>2. La « chose » concerne les transcendants et c'est pourquoi elle se comporte communément vis-à-vis de ce qui est l'absolu et le relatif et c'est pourquoi la « chose » est essentielle selon que les personnes ne sont pas différentes et c'est une chose relative ou personnelle selon que les personnes se distinguent.</p>
<p>[214] Super Sent., lib. 1 d. 2 q. 1 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis relatio per comparationem ad essentiam sit ratio tantum, tamen per comparationem ad suum correlativum est res et realiter distinguens ab ipso.</p>	<p>3. Quoique la relation par comparaison à l'essence soit une raison seulement, cependant par comparaison à son corrélatif, elle est une réalité et se distingue réellement de lui.</p>
<p>[215] Super Sent., lib. 1 d. 2 q. 1 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum, quod licet sapientia secundum suam rationem differat ab aliis attributis, non tamen opponitur ad aliquod aliud attributum, cum sapientia bonitatem, vitam [vitam om. Éd. de Parme] et alia attributa secum compatiatur in eodem subjecto. Et ideo non habet rationem distinguendi supposita divinae naturae, sicut habent relationes oppositae. Sed sicut sapientia divina realiter facit effectum sapientiae propter veritatem rationis ipsius, quae manet ; ita relatio facit veram distinctionem propter rationem relationis veram, quae salvatur.</p>	<p>4. Bien que la sagesse, selon sa nature, diffère des autres attributs, on ne l'oppose cependant pas à un autre attribut, puisque la sagesse supporte en elle la bonté, la vie et les autres attributs dans un même substrat. Et c'est pourquoi elle n'a pas la nature de distinguer les supposés de nature divine, comme s'ils avaient des relations opposées. Mais de même que la sagesse divine fait réellement un effet de sagesse à cause de la vérité de sa nature, qui demeure, de même la relation opère une véritable distinction à cause de la raison vraie de la relation qui est conservée.</p>
<p></p>	<p></p>
<p>Distinctio 3</p>	<p><u>Distinction 3 – [Comment on vient à la connaissance de Dieu par le vestige des créatures]</u></p>
<p></p>	<p></p>
<p>Prooemium</p>	<p><u>Prologue</u></p>
<p>I Sent. D. 3, qu. 1 Quia autem in parte ista ostenditur, qualiter venit in cognitionem Dei per vestigium creaturarum, ideo quaeruntur duo: primo de divina cognitione. Secundo de creaturarum vestigio. Circa primum quaeruntur quatuor: 1 utrum Deus sit cognoscibilis a creaturis ;</p>	<p>C'est pourquoi on fait deux recherches : 1. La connaissance divine, 2. Le vestige dans les créatures. A propos de la première, on fait deux recherches : 1. Dieu est-il connaissable par les créatures ? 2. L'existence de Dieu est-elle évidente par soi 3. Peut-elle être connue par les créatures et à</p>

2 utrum Deum esse sit per se notum ; 3 utrum possit cognosci per creaturas, et quorum sit Deum per creaturas cognoscere ; 4 quid de Deo philosophi per creaturas cognoscere potuerunt.	qui appartient-il de connaître Dieu par les créatures ? 4. Qu'ont pu connaître de Dieu les philosophes par les créatures ?
Quaestio 1	Question 1 – [La connaissance de Dieu dans les créatures]¹
Articulus 1. Lib. 1 d. 3 q. 1 a. 1 tit. Utrum Deus possit cognosci ab intellectu creato.	<u>Article 1 – Dieu peut-il être connu par un intellect créé ?</u>
Lib. 1 d. 3 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod Deus non sit cognoscibilis a creato intellectu. Dicit enim Dionysius, cap. I <i>de div. Nom.</i> § 1, quod Deum nec dicere nec intelligere possumus: quod sic probat. Cognitio est tantum existentium. Sed Deus est supra omnia existentia. Ergo est supra [omnem <i>add. Éd. de Parme</i>] cognitionem.	Objections : ² 1. Il semble que Dieu n'est pas connaissable par un intellect créé. Car Denys dit (<i>les Noms divins</i> , 1, 2, 8 PG. 588 C) que nous ne pouvons ni parler de Dieu, ni le comprendre ce qu'il prouve ainsi: On ne connaît seulement que ce qui existe. Mais Dieu est au-dessus de tout ce qui existe. Donc il est au-dessus de [toute] connaissance.
Lib. 1 d. 3 q. 1 a. 1 arg. 2 Item, Deus plus distat a quolibet existentium intelligibilium notorum nobis, quam distet intelligibile a sensibili. Sed sensus non potest intelligibile cognoscere. Ergo nec Deus potest a nostro intellectu cognosci.	2. De même, Dieu est plus distant de n'importe quel des existants intelligibles que nous pouvons connaître qu'est distant l'intelligible du sensible. Mais la sensation ne peut pas connaître l'intelligible. Donc Dieu ne peut pas être connu par notre intellect.
Lib. 1 d. 3 q. 1 a. 1 arg. 3 Item, omnis cognitio est per speciem aliquam, per cuius informationem fit assimilatio cognoscentis ad rem cognitam. Sed a Deo non potest abstrahi aliqua species, cum sit simplicissimus. Ergo non est cognoscibilis.	3. De plus, toute connaissance se fait par une forme ³ , et par sa mise en forme se fait l'assimilation de celui qui connaît à ce qui est connu. Mais on ne peut pas abstraire une forme de Dieu, puisqu'il est tout à fait simple. Donc il n'est pas connaissable.
Lib. 1 d. 3 q. 1 a. 1 arg. 4 Item, ut dicit philosophus, (III <i>Physic.</i> , text. 4), omne infinitum est ignotum ; cuius ratio est, quia de ratione infiniti est, ut sit extra accipientem secundum aliquid sui, et tale est ignotum. Sed Deus est infinitus.	4. De plus, comme le philosophe le dit (<i>Physic.</i> III, 4, 187 b 7-13), tout ce qui est infini est inconnu ; la raison en est qu'il est de la nature de l'infini d'être hors de celui qui le reçoit selon quelque chose en lui, et en tant que tel il est inconnu. Mais Dieu est

¹ Thomas opère en trois étapes : Dieu peut-il être connu, ensuite peut-il être connu par l'intermédiaire des créatures et entre les deux articles, il pose le problème de l'évidence de Dieu.

² PARALL. : *1a*, q. 12, a. 12 – q. 32, a. 1 – q. 86, a. 2, ad 1 – *III Sent.*, d. 27, q. 3, a. 1 – *C.G. IV, 1* – In Boet. *De Trin.*, q. 1, a. 2 – *Ad Rom.*, c. 1, lectio 6.

³ Une image ou une forme, ce qui est appelé aussi « fantasma » (ou phantasme). Cf. arg. 5.

Ergo est ignotus.	infini. Donc il est inconnu.
Lib. 1 d. 3 q. 1 a. 1 arg. 5 Item, philosophus dicit (III <i>de Animam</i> text. 7), quod ita se habent phantasmata ad intellectum, sicut colores ad visum. Sed visus corporalis nihil videt sine colore. Ergo intellectus noster nihil intelligit sine phantasmate. Cum igitur de Deo non possit formari aliquod phantasma, ut dicitur Isa. XL, 18, <i>Quam imaginem ponetis ei ? Videtur quod non sit cognoscibilis a nostro intellectu.</i>	5. Le philosophe (<i>L'âme</i> , III, 7 a 16-17) dit que les 'fantasmes' se comportent vis-à-vis de l'intellect, comme les couleurs vis-à-vis de la vue. Mais la vue corporelle ne voit rien sans couleur. Donc notre intellect ne comprend rien sans 'fantasme'. Donc comme il n'est pas possible de former un fantasma de Dieu, comme il est dit en <i>Is.</i> 40, 18, : « <i>Quelle image placerez-vous en lui ?</i> », il semble qu'il ne soit pas connaissable par notre esprit.
Lib. 1 d. 3 q. 1 a. 1 s. c. 1 Contra, Hierem. 9, 24, dicitur: <i>In hoc gloriatur qui gloriatur, scire et nosse me.</i> Sed ista non est vana gloria ad quam Deus hortatur. Ergo videtur quod possibile sit Deum cognoscere.	En sens contraire : 1. En Jérémie (9, 23) il est dit : « <i>Celui qui se glorifie, qu'il se glorifie en me connaissant¹ ?</i> » Mais ce n'est pas la vaine gloire à laquelle Dieu exhorte. Donc il semble qu'il est possible de connaître Dieu.
Lib. 1 d. 3 q. 1 a. 1 s. c. 2 Item, ut supra dictum est, etiam secundum philosophum (X <i>Ethico.</i> , cap. X), ultimus finis humanae vitae est contemplatio Dei. Si igitur ad hoc homo non posset pertingere, in vanum esset constitutus ; quia vanum est, secundum philosophum, quod ad aliquem finem est, quem non attingit ; et hoc est inconveniens, ut dicitur in Psal. 88, 48: <i>Numquid enim vane constituisti eum ?</i>	2. De plus, comme il a été dit ci-dessus, selon le philosophe aussi (<i>Ethique</i> , X, 8, 1178 b 22), la fin ultime de la vie humaine est la contemplation de Dieu. Si donc l'homme ne pouvait pas y parvenir, il aurait été créé en vain, parce qu'est vain, selon le philosophe, ce qui n'atteint pas ce qui est en vue d'une certaine fin, et cela ne convient pas, comme il est dit au <i>Ps.</i> 88, 48 : « <i>En effet, est-ce en vain que tu l'as créé² ?</i> ».
Lib. 1 d. 3 q. 1 a. 1 s. c. 3 Item, ut dicit philosophus (III <i>de anima</i> , text. 7), in hoc differt intelligibile a sensibili, quia sensibile excellens destruit sensum ; intelligibile autem maximum non destruit, sed confortat intellectum. Cum igitur Deus sit maxime intelligibilis quantum in se est, quia est primum intelligibile, videtur quod a nostro intellectu possit intelligi: non enim impediretur nisi propter suam excellentiam.	3. Comme le dit le philosophe (<i>L'âme</i> 3, 7, 431 b), l'intelligible diffère du sensible, parce que le sensible trop fort affaiblit la sensation, mais ce qui est intelligible au plus haut point n'affaiblit pas, mais renforce l'intellect. Donc, comme Dieu, quant à lui, est intelligible au plus haut point, il semble que notre intellect peut le comprendre ; car il ne serait empêché que par son excellence.
Lib. 1 d. 3 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod non est hic quaestio, utrum Deus in essentia sua immediate videri possit, hoc enim alterius	Réponse : Il n'est pas question ici de savoir si Dieu peut être vu sans intermédiaire dans son essence, car cela concerne une recherche

¹ Jérémie, 9, 23 : « Mais qui veut se glorifier, qu'il trouve sa gloire en ceci : avoir de l'intelligence et me connaître, car je suis Yahvé qui exerce la bonté, le droit et la justice sur la terre ». (BJ).

² Ps 89, 48. « ...Pour quel néant as-tu créé les fils d'Adam ? »

<p>intentionis est ; sed utrum quocumque modo cognosci possit. Et ideo dicimus quod Deus cognoscibilis est ; non autem ita est cognoscibilis, ut essentia sua comprehendatur. Quia omne cognoscens habet cognitionem de re cognita, non per modum rei cognitae, sed per modum cognoscentis. Modus autem nullius creaturae attingit ad altitudinem divinae majestatis. Unde oportet quod a nullo perfecte cognoscatur, sicut ipse seipsum [perfecte <i>add. Éd. de Parme</i>] cognoscit.</p>	<p>ultérieure, mais s'il pourrait de quelque manière être connu. Et c'est pourquoi nous disons que Dieu est connaissable ; mais il ne l'est pas de sorte que son essence soit saisie. Car toute personne qui connaît a la connaissance d'une chose connue, non par son mode à elle, mais par le mode de celui qui connaît. Mais le mode d'aucune créature n'atteint la hauteur de la majesté divine. C'est pourquoi il faut que personne ne le connaisse parfaitement, comme il se connaît [parfaitement] lui-même.</p>
<p>Lib. 1 d. 3 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod sicut [sicut <i>om. Éd. de Parme</i>] Deus non est hoc modo existens sicut ista existentia, sed in eo est natura entitatis eminenter. Unde, [sicut <i>add. Éd. de Parme</i>] non est omnino expers entitatis, ita etiam non omnino est expers cognitionis, quin cognoscatur ; sed non cognoscitur per modum aliorum existentium, quae intellectu creato comprehendi possunt.</p>	<p>Solutions : 1. Dieu n'existe pas à la manière des [autres] existants, mais il y a en lui la nature de l'entité de manière éminente. C'est pourquoi il n'est pas du tout dénué d'entité, de même aussi il n'est pas tout à fait dénué de connaissance qu'on ne le connaisse pas. Mais il n'est pas connu de la même manière que les autres existants, qui peuvent être appréhendé par un intellect créé.</p>
<p>Lib. 1 d. 3 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis plus distet Deus a quolibet intelligibili, secundum naturae proprietatem, quam intelligibile a sensibili, tamen plus convenit in ratione cognoscibilitatis [cognoscibilis <i>Éd. de Parme</i>]. Omne enim quod est separatum a materia, habet rationem ut cognoscatur sicut intelligibile: quod autem materiale est cognoscitur ut sensibile.</p>	<p>2. Bien que Dieu soit distant de n'importe quel intelligible, selon sa propriété de nature, plus que l'intelligible du sensible, cependant il convient plus à la nature de connaissable. Tout ce qui est séparé de la matière a nature à être connu comme intelligible : mais ce qui est matériel est connu comme sensible.</p>
<p>Lib. 1 d. 3 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod species, per quam fit cognitio, est in potentia cognoscente secundum modum ipsius cognoscentis: unde eorum quae sunt magis materialia quam intellectus, species est in intellectu simplicior quam in rebus ; et ideo hujusmodi dicuntur cognosci per modum abstractionis. Deus autem et Angeli sunt simpliciores nostro intellectu ; et ideo species quae in nostro intellectu efficitur, per quam cognoscuntur, est minus simplex. Unde non dicimur cognoscere ea per</p>	<p>3. La forme (species) par laquelle se fait la connaissance est dans la puissance cognitive selon le mode de celui qui connaît. C'est pourquoi de ce qui est plus matériel que l'intellect, la forme (species) est plus simple dans l'intellect que dans la réalité et c'est pourquoi on dit que ce qui est de ce genre est connu par mode d'abstraction. Dieu et les anges sont plus simples que notre intellect ; c'est pourquoi les formes qui sont produites dans notre intellect par lesquelles ils sont connus est moins simple. C'est pourquoi nous ne disons pas que nous les connaissons par abstraction, mais par leur empreinte dans</p>

abstractionem, sed per impressionem ipsorum in intelligentias nostras.	nos intelligences.
Lib. 1 d. 3 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod infinitum dicitur dupliciter, scilicet privative et negative. Infinitum privative est quod secundum suum genus est natum habere finem, non habens ; et tale, cum sit imperfectum, ex sui imperfectione perfecte non cognoscitur, sed secundum quid. Infinitum negative dicitur quod nullo modo finitum est ; et hoc est quiddam quod se ad omnia extendit, perfectissimum, non valens ab intellectu creato comprehendi, sed tantum attingi.	4. On définit l'infini de deux manières, de façon soit privative, soit négative. L'infini privatif est ce qui selon son genre est destiné à avoir une fin et qui n'en a pas ; et en tant que tel, comme il est imparfait, il n'est pas connu parfaitement par son imperfection, mais de manière relative. On dit que l'infini négatif est ce qui n'est fini en aucune manière, et c'est quelque chose qui s'étend à tout, le plus parfait, ne pouvant pas être saisi par un intellect créé mais seulement être approché.
Lib. 1 d. 3 q. 1 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod philosophus (<i>III de anima</i> , text. 30], loquitur de cognitione intellectus connaturali nobis secundum statum viae ; et hoc modo Deus non cognoscitur a nobis nisi per phantasmata, non sui ipsius, sed causati sui per quod in ipsum devenimus. Sed per hoc non removetur quin cognitio aliqua possit esse intellectus, non per viam naturalem nobis, sed altiorem, scilicet per influentiam divini luminis ad quam phantasma non est necessarium.	5. Le philosophe (<i>L'âme</i> , III, 7, 431 a 10) parle de la connaissance de l'intellect qui nous est connaturelle selon le statut de la voie ¹ , et de cette manière Dieu ne nous est connu que par des 'fantasmes', non en lui-même, mais par ses effets par lesquels nous parvenons à lui. Mais par cela il n'est pas exclus qu'une connaissance de l'intellect soit possible, non par la voie qui nous est naturelle, mais pas une voie plus haute, à savoir par l'influence de la lumière divine, pour laquelle le fantasma n'est pas nécessaire ² .
Lib. 1 d. 3 q. 1 a. 1 ad s. c. 1 Alia concedimus.	1. Les autres solutions, nous les concédons ³ .
Lib. 1 d. 3 q. 1 a. 1 ad s. c. 3 Tamen ad ultimum, quia concludit, quod Deus etiam nunc maxime cognoscatur a nobis, respondendum est, quod quodammodo est simile in intellectu et sensu, et quodammodo dissimile. In hoc enim simile est quod sicut sensus non potest in id quod non est proportionatum sibi, ita nec intellectus, cum omnis cognitio sit per modum	2. Cependant pour le dernier argument ⁴ par lequel il conclut que nous connaissons Dieu au plus haut point aussi maintenant, il faut répondre que d'une certaine manière c'est de la même manière dans l'intellect et dans le sens et d'une autre manière c'est différent. Car c'est semblable en ce que de même que la sensation n'a pas de pouvoir en ce qui ne lui est pas proportionné, de même l'intellect non plus, puisque toute connaissance dépend

¹ La vie sur terre.

² « Dieu, comme lumière suprême est suprêmement connaissable (Bonaventure, d. 3. a. 1. q. 1.), ce que constatera Thomas plus loin. Mais cependant il n'exclut pas une connaissance naturelle par la lumière divine, sans apporter plus de précision.

³ L'édition Mandonnet rattache cette phrase à la solution précédente.

⁴ L'édition de Parme donne ce paragraphe comme solution pour le sec contra 3, ce que ne fait pas l'édition Mandonnet.

<p>cognoscentis, secundum Boetium (<i>De Consol.</i>, lib. V, prosa VI): in hoc autem dissimile est quod intelligibile excellens non corrumpit, sicut excellens sensibilis ; unde intellectus non deficit a cognitione excellentis intelligibilis quia corrumpatur, sed quia non attingit. Et ideo non perfecte Deum videre potest intellectus creatus.</p>	<p>de celui qui connaît, selon Boèce (<i>La consolation</i>, liv. 5, prose 6). En cela ce n'est pas pareil parce que ce qui est surrêment intelligible ne corrompt comme ce qui fort sensible. C'est pourquoi l'intellect n'est pas défaillant par rapport à la connaissance du surrêment intelligible, parce qu'il est corrompu, mais parce qu'il n'est pas atteint. Et c'est pourquoi l'intellect créé ne peut pas voir parfaitement Dieu.</p>
<p>I Sent. D. 3, qu. 1, a. 2. Lib. 1 d. 3 q. 1 a. 2 tit. Utrum Deum esse sit per se notum.</p>	<p><u>Article 2 – L'existence de Dieu est-elle évidente par soi ?</u>¹</p>
<p>Lib. 1 d. 3 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Deum esse sit per se notum. Illa enim dicuntur per se nota quorum cognitio naturaliter est nobis insita, ut: omne totum est majus sua parte. Sed cognitio existendi Deum, secundum Damascenum (lib. <i>de Fide orth.</i>, cap. 1) naturaliter est omnibus inserta [insita. <i>Éd. de Parme</i>). Ergo Deum esse est per se notum.</p>	<p>Objections :² 1 Il semble que l'existence de Dieu est évidente par soi. On dit en effet, qu'est évident par soi ce dont la connaissance se trouve naturellement en nous, comme le tout est plus grand que la partie. Mais la connaissance de l'existence de Dieu, selon Damascène (I, 1) se trouve naturellement en tous³. Donc l'existence de Dieu est évidente.</p>
<p>Lib. 1 d. 3 q. 1 a. 2 arg. 2 Item, sicut se habet lux sensibilis ad visum, ita se habet lux intelligibilis [intellectualis <i>Éd. de Parme</i>] ad intellectum. Sed lux visibilis seipsa videtur ; immo nihil videtur, nisi mediante ipsa. Ergo Deus seipso immediate cognoscitur.</p>	<p>2. De la même manière que se comporte la lumière sensible vis-à-vis de la vue, la lumière intellectuelle se comporte vis-à-vis de l'intellect. Mais on voit la lumière visible elle-même, et au contraire on ne voit rien sans son intermédiaire. Donc Dieu est connu par lui-même sans intermédiaire.</p>

¹ Thomas réfute ici l'argument de saint Anselme qui pense que Dieu est évident (*Prologion, Livre apologétique contre Gaunilon*). L'argument sera repris avec des variantes par Descartes et Leibnitz. Thomas rejette cette thèse par deux séries d'arguments : Il en trouve la source dans l'habitude. Les hommes sont tellement habitués à entendre le nom de Dieu qu'ils finissent par le considérer comme évident. La seconde démonstration fait la différence entre ce qui est évident en soi et évident pour nous. (Cf. C.G. I, 11 – *Q. sur la vérité*, q. 10, a. 12).

² PARALL. : *Ia*, q. 2, a. 1 – C.G. I, 10 et 11 – III, 38 – *Q. de verit.*, q. 10, a. 1 – *Q. de pot.*, q. 7, a. 2, ad 1. - *In Ps.*, 8 – *In Boet. De Trin.*, q. 1, a. 3, ad 6.

³ « Pourtant Dieu ne nous a pas laissés dans une complète ignorance, car chacun par nature a semé en lui, la connaissance qu'il y a un Dieu ». (Trad. E Ponsoye. L'argument est repris en *Ia*, q. 2, a.2, arg. 1. Dans les *Q de pot*, q. 7 a. 2, ad 2, Thomas apporte les précisions suivantes : « L'étant et l'être se disent de deux manières, comme on le voit en *Métaphysique* (V, 7, 1017 a 7 — 1017 a 31). Car quelquefois il signifie l'essence de la chose, ou l'acte d'être, mais quelquefois la vérité de la proposition, même en ce qui n'a pas l'être, ainsi nous disons que la cécité existe parce qu'il est vrai qu'un homme est aveugle. Donc, comme Jean Damascène dit que l'être de Dieu est pour nous évident, c'est prendre l'être au second sens, et non au premier. Car, pour le premier, l'être de Dieu est le même que sa substance ; et de même que sa substance est inconnue, son être aussi. De la seconde manière, nous savons que Dieu existe, puisque nous concevons cette proposition dans notre esprit, à partir de ses effets ».

<p>Lib. 1 d. 3 q. 1 a. 2 arg. 3 Item, omnis cognitio est per unionem rei cognitae ad cognoscentem. Sed Deus est per seipsum intrinsecus animae etiam magis quam ipsa sibi. Ergo per seipsum cognosci potest.</p>	<p>3. Toute connaissance existe par l'union de ce qui est connu à celui qui connaît. Mais Dieu est par lui-même à l'intérieur de l'âme plus qu'elle l'est à elle-même. Donc il peut être connu par lui-même.</p>
<p>Lib. 1 d. 3 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, illud est per se notum quod non potest cogitari non esse. Sed Deus non potest cogitari non esse. Ergo ipsum esse, per se est notum. Probatio mediae est per Anselmum (<i>Prosl.</i>, cap. XV): Deus est quo majus cogitari non potest. Sed illud quod non potest cogitari non esse, est majus eo quod potest cogitari non esse. Ergo Deus non potest cogitari non esse, [cum sit illud quo nihil majus cogitari potest <i>add. Éd. de Parme</i>]. Potest aliter probari. Nulla res potest cogitari sine sua quidditate, sicut homo sine eo quod est animal rationale mortale. Sed Dei quidditas est ipsum suum esse, ut dicit Avicenna (<i>de intelligentiis</i>, cap.1). Ergo Deus non potest cogitari non esse.</p>	<p>4. Est évident ce qu'on ne peut pas penser ne pas être. Mais Dieu ne peut pas être pensé comme n'existant pas. Donc l'être même est évident. <i>Preuve intermédiaire</i>¹ donnée par Anselme (<i>Proslogion</i>, 15²). Dieu est ce dont on ne peut rien penser de plus grand. Donc ce qui peut être pensé ne pas être, est plus grand que ce qui peut être ou ne pas être. On peut le prouver autrement. Rien ne peut être pensé sans sa quiddité, comme penser l'homme sans penser qu'il est animal raisonnable mortel. Mais la quiddité de Dieu est son être même, comme Avicenne le dit (<i>Métaphysique</i> 1³). Donc Dieu ne peut pas être pensé comme n'existant pas.</p>
<p>Lib. 1 d. 3 q. 1 a. 2 s. c. 1 Contra, ea quae per se sunt nota, ut dicit philosophus (IV <i>Metaph.</i>, text. 28), etsi exterius negentur ore, nunquam interius negari possunt corde. Sed Deum esse, potest negari corde. <i>Psalm. 13, 1: Dixit insipiens in corde suo: non est Deus.</i> Ergo Deum esse non est per se notum.</p>	<p>En sens contraire : 1. Ce qui est évident, comme le dit le philosophe, (<i>Métaphysique</i> (G) 4, 1008 b 20 28) même si extérieurement cela est nié par la parole, jamais il ne peut être nié intérieurement par le cœur. Mais l'existence de Dieu peut être niée par le cœur : <i>Ps 13, 1: Le fou a dit dans son cœur: Il n'y a pas de Dieu.</i> Donc l'être de Dieu n'est pas évident.</p>
<p>Lib. 1 d. 3 q. 1 a. 2 s. c. 2 Item, quidquid est conclusio demonstrationis non est per se notum. Sed Deum esse demonstratur etiam a philosophis (VIII <i>Phys.</i>, text. 33, item XII <i>Metaph.</i>, text. 35). Ergo Deum esse non est per se notum.</p>	<p>2. Tout ce qui est la conclusion d'une démonstration n'est pas évident⁴. Mais l'existence de Dieu est démontrée par les philosophes (<i>Physique</i> VIII, 5, 256 a 13 et <i>Métaphysique</i> (L) XII, 9, 1074 b 15 ss.). Donc Dieu n'est pas évident.</p>
<p>Lib. 1 d. 3 q. 1 a. 2 co. Respondeo, quod de cognitione alicujus rei potest</p>	<p>Réponse : On peut parler de la connaissance de deux</p>

¹ Démonstration de la seconde proposition du syllogisme.

² « ...Tu n'es pas seulement tel que plus grand ne peut être pensé, mais Tu es quelque chose de plus grand qu'il ne se puisse penser ». (Trad. M. Corbin)

³ E ; Gilson, *Le thomisme*, 83, note 2. D'autres, comme Avicenne, ont dit que l'existence de Dieu n'est pas évidente, elle est cependant connue par démonstration. (*Q. de Verit.*, q ; 10, a. 12, c).

⁴ Parce qu'elle suppose un raisonnement.

<p>aliquis dupliciter loqui: aut secundum ipsam rem, aut quo ad nos. Loquendo igitur de Deo secundum seipsum, esse est per se notum, et ipse est per se intellectus, non per hoc quod faciamus ipsum intelligibile, sicut materialia facimus intelligibilia in actu.</p>	<p>manières: selon la chose même ou selon nous¹. a) Donc si on parle de Dieu, selon lui-même, son existence est évidente et il se comprend lui-même, mais pas par le fait que nous le rendons intelligible ; comme nous rendons les choses matérielles intelligibles en acte.</p>
<p>Loquendo autem de Deo per comparationem ad nos, sic iterum dupliciter potest considerari. Aut secundum suam similitudinem et participationem ; et hoc modo ipsum esse, est per se notum ; nihil enim cognoscitur nisi per veritatem suam, quae est a Deo exemplata ; veritatem autem esse, est per se notum.</p>	<p>b) Mais en parlant de Dieu par comparaison à nous, on peut le considérer à nouveau de deux manières : 1. Ou bien selon sa ressemblance et sa participation², et de cette manière son existence est évidente ; car rien n'est connu que par sa vérité, qui est donnée en exemple par Dieu, mais l'existence de la vérité est évidente³.</p>
<p>Aut secundum suppositum, idest considerando ipsum Deum, secundum quod est in natura sua quid incorporeum ; et hoc modo non est per se notum ; immo multi inveniuntur negasse Deum esse, sicut omnes philosophi qui non posuerunt causam agentem, ut Democritus et quidam alii (I <i>Metaph.</i>, text.9) Et hujus ratio est, quia ea quae per se nobis nota sunt, efficiuntur nota statim per sensum ; sicut visis toto et parte, statim cognoscimus quod omne totum est majus sua parte sine aliqua inquisitione.</p>	<p>2. Ou selon un hypothèse, c'est-à-dire en considérant Dieu lui-même, selon qu'il y a dans sa nature quelque chose d'incorporel ; et de cette manière il n'est pas évident ; bien plus, il s'en est trouvé beaucoup qui ont nié l'existence de Dieu, comme tous les philosophes qui n'ont pas pensé qu'il y avait une cause efficiente, comme Démocrite et d'autres (<i>Métaphysique</i> I, 4, 985 b 4). Et la raison en est que ce qui est évident pour nous, devient aussitôt connu par les sens ; comme quand on voit le tout et la partie, aussitôt nous savons que le tout est plus grand que sa partie sans aucune recherche.</p>
<p>Unde philosophus (I <i>Posterior.</i>, text. 24): <i>Principia cognoscimus dum terminos cognoscimus.</i> Sed visis sensibilibus, non devenimus in Deum nisi procedendo, secundum quod ista causata sunt et quod omne causatum est ab aliqua causa agente et quod primum agens non potest esse corpus, et ita in Deum non devenimus nisi arguendo ; et nullum tale est per se notum. Et haec est ratio Avicennae, lib. <i>de Intellig.</i> cap. 1.</p>	<p>C'est pourquoi le philosophe dit (I <i>Posterior</i> texte 24): <i>Nous connaissons les principes quand nous connaissons les termes.</i> Mais par ce que nous voyons par les sens, nous ne parvenons à Dieu qu'en raisonnant, selon ce que ce sont ses effets et que tout effet vient d'une cause agente, et que le premier agent ne peut pas être un corps, et ainsi nous ne parvenons en Dieu qu'en argumentant et rien de tel n'est évident. Et c'est la raison donnée par Avicenne (<i>Métaphysique</i>, I).</p>
<p>Lib. 1 d. 3 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas Damasceni intelligenda est de divina</p>	<p>Solutions : 1. L'autorité de Jean Damascène doit être comprise de la connaissance divine qui est</p>

¹ Soit objectivement ou subjectivement.

² Les créatures ressemblent à Dieu, et elles participent toutes de lui, parce qu'il est leur exemplaire.

³ A cette évocation de la vérité « qui est évidente », Thomas répond : « L'évidence de la vérité en général nous est évidente, mais qu'il y ait une vérité première n'est pas évident pour nous » (*Ia*, q. 92, a.1)

<p>cognitione nobis inserta [insita <i>Éd. de Parme</i>], secundum ipsius similitudinem et non secundum quod est in sua natura ; sicut etiam dicitur, quod omnia appetunt Deum: non quidem ipsum prout consideratur in sua natura, sed in sui similitudine ; quia nihil desideratur, nisi in quantum habet similitudinem ipsius, et etiam nihil cognoscitur.</p>	<p>induite en nous, selon sa ressemblance et non selon ce qu'elle est en sa nature ; de même on dit aussi, que tout desire Dieu, non seulement dans la mesure où il est lui-même considéré en sa nature, mais en sa ressemblance, parce que rien n'est désiré, sinon qu'en tant qu'il a sa ressemblance et rien non plus n'est connu.</p>
<p>Lib. 1 d. 3 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod visus noster est proportionatus ad videndum lucem corporalem per seipsam ; sed intellectus noster non est proportionatus ad cognoscendum naturali cognitione aliquid nisi per sensibilia ; et ideo in intelligibilia pura devenire non potest nisi argumentando [arguendo <i>Éd. de Parme</i>].</p>	<p>2. Notre vue est adaptée pour voir la lumière corporelle par elle-même ; mais notre intellect n'est proportionné à la connaissance naturelle que par les sensibles ; et c'est pourquoi on ne peut parvenir aux intelligibles purs qu'en argumentant.</p>
<p>Lib. 1 d. 3 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis Deus sit in anima per essentiam, praesentiam et potentiam, non tamen est in ea sicut objectum intellectus ; et hoc requiritur ad cognitionem. Unde etiam anima sibi ipsi praesens est ; tamen maxima difficultas est in cognitione animae, nec devenitur in ipsam, nisi ratiocinando ex objectis in actus et ex actibus in potentiam [potentias. <i>Éd. de Parme</i>]</p>	<p>3. Bien que Dieu soit dans l'âme par essence, présence et puissance, cependant il n'est pas en elle comme objet de l'intellect ; et cela est requis pour la connaissance. C'est pourquoi l'âme aussi est présente à elle-même: cependant il y a une très grande difficulté pour la connaître, et on ne peut y parvenir qu'en raisonnant des objets aux actes et des actes à la puissance.</p>
<p>Lib. 1 d. 3 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod ratio Anselmi ita intelligenda est. Postquam intelligimus Deum, non potest intelligi quod sit Deus, et possit cogitari non esse ; sed tamen ex hoc non sequitur quod aliquis non possit negare vel cogitare, Deum non esse ; potest enim cogitare nihil hujusmodi esse quo majus cogitari non possit ; et ideo ratio sua procedit ex hac suppositione, quod supponatur aliquid esse quo majus cogitari non potest.</p>	<p>4. L'argument d'Anselme doit être compris ainsi : Après avoir compris Dieu, on ne peut pas comprendre qu'il est Dieu et il pourrait être pensé comme n'existant pas ; mais cependant il n'en découle pas que quelqu'un ne puisse pas nier ou penser que Dieu n'existe pas. Car il peut penser que rien de ce genre ne pourrait être pensé plus grand, et c'est pourquoi sa raison procède de cette hypothèse que rien n'est supposé exister qu'on ne puisse pas penser plus grand¹.</p>

¹ « Il n'est pas sûr que tout homme qui entend prononcer ce mot: Dieu, l'entende d'un être tel qu'on ne puisse pas en concevoir de plus grand, puisque certains ont cru que Dieu est un corps. Mais admettons que tous donnent au mot Dieu la signification qu'on prétend, à savoir celle d'un être tel qu'on n'en puisse concevoir de plus grand: il s'ensuit que chacun pense nécessairement qu'un tel être est dans l'esprit comme appréhendé, mais nullement qu'il existe dans la réalité. Pour pouvoir tirer de là que l'être en question existe réellement, il faudrait supposer qu'il existe en réalité un être tel qu'on ne puisse pas en concevoir de plus grand, ce que refusent précisément ceux qui nient l'existence de Dieu ». *Ia*, q. 2, a. 1, ad 2.

Lib. 1 d. 3 q. 1 a. 2 ad s. c. Et similiter etiam dicendum ad aliam probationem.	Et il faut dire la même chose pour les autres preuves.
Articulus 3 b. 1 d. 3 q. 1 a. 3 tit. Utrum Deus possit cognosci ab homine per creaturas.	<u>Article 3 – Dieu peut-il être connu par l'homme à travers les créatures ?</u>
Lib. 1 d. 3 q. 1 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Deus possit cognosci per creaturas ab homine. Rom. 1, 20: <i>invisibilia Dei a creatura mundi per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur</i> . Creatura autem dicitur [videtur Éd. de Parme].esse homo, secundum expositionem Magistri. Ergo per creaturas ab homine potest cognosci.	Objections : ¹ 1. Il semble que Dieu puisse être connu par l'homme, par l'intermédiaire des créatures. <i>Rm. 1, 20 : « Ce qui est invisible de Dieu se fait connaître à l'esprit depuis la création du monde à travers ce qui a été fait »</i> . Mais il semble que la créature, c'est l'homme selon l'exposé du Maître ² . Donc l'homme peut le connaître par l'intermédiaire des créatures.
Lib. 1 d. 3 q. 1 a. 3 arg. 2 Item, videtur quod ab Angelo. Cognitio enim Dei per creaturas fit per hoc quod videtur divina bonitas relucens in creatura. Sed Angelus cognoscens res in proprio genere, videt divinam bonitatem in ipsis. Ergo cognoscit creatorem ex creaturis.	2. Il semble de plus qu'il peut être connu par l'ange. Car la connaissance de Dieu par les créatures se fait par ce qu'on voit la bonté divine brillant dans la créature. Mais l'Ange, qui connaît les choses en leur genre propre, voit la bonté divine en elle-même. Donc il connaît le créateur par les créatures.
Lib. 1 d. 3 q. 1 a. 3 arg. 3 Item, videtur quod etiam bruta. Nulli enim fit praeceptum nisi ei qui cognoscit praeceptum. Sed Jonae, 4, dicitur, quod praecepit dominus vermi, quod percuteret hederam. Ergo vermis potest cognoscere divinum praeceptum, et ita potest etiam cognoscere praecipientem.	3. Il semble que c'est pareil pour les animaux. Car pour aucun il n'y a eu de précepte, sauf pour celui qui en a la connaissance. Il est dit en <i>Jonas</i> (4 ³) que le Seigneur a commandé à un ver de piquer le ricin. Donc un ver peut connaître le précepte de Dieu et ainsi il connaîtra celui qui le commande.
Lib. 1 d. 3 q. 1 a. 3 arg. 4 Item, videtur quod etiam a peccatoribus possit cognosci: dicitur enim Rom. 1, 21: <i>cum Deum cognovissent, non sicut Deum glorificaverunt</i> . Tales autem peccatores fuerunt. Ergo et cetera.	4. Il semble que les pécheurs aussi peuvent le connaître, car il est dit en <i>Rm. 1, 21</i> , « <i>Encore qu'ils aient connu Dieu, ils ne l'ont pas glorifié</i> ». Mais tels furent les pécheurs. Donc tous les autres aussi.
Lib. 1 d. 3 q. 1 a. 3 arg. 5 <i>Contra</i> , omnis	5. <i>En sens contraire</i> , tout effet qui conduit à

¹ PARALL. : *Ia*, q. 2, a. 2.

² Voici le texte de P. Lombard : « Car, comme le dit Ambroise, « Pour que Dieu, qui est invisible par nature, puisse être connu par ce qui est visible, il a fait une œuvre, qui a manifesté l'artisan par sa visibilité, pour que ce qui est incertain puisse être connu par ce qui est certain, et que ce Dieu soit cru de tous, lui qui a fait ce qui est impossible qu'un homme fasse. » Donc ils ont pu connaître ou ont connu au-delà de toute créature ». Assimilation de ce qui est visible à la créature.

³ « Alors Yahvé Dieu fit qu'il y eut un ricin qui grandit au-dessus de Jonas, afin de donner de l'ombre à sa tête et de le délivrer ainsi de son mal. Jonas éprouva une grande joie à cause du ricin. Mais, à la pointe de l'aube, le lendemain, Dieu fit qu'il y eut un ver qui piqua le ricin, celui-ci sécha. (*Jon 4, 6-7*).

<p>effectus ducens in cognitionem suae causae, est aliquo modo proportionatus sibi. Sed creaturae non sunt proportionatae Deo. Ergo ex eis non potest homo in suam cognitionem venire.</p>	<p>la connaissance de sa cause, lui est proportionné en quelque manière. Mais les créatures ne sont pas proportionnées à Dieu. Donc l'homme par elles ne peut pas en arriver à sa connaissance.</p>
<p>Lib. 1 d. 3 q. 1 a. 3 arg. 6 Item, videtur quod nec Angeli. Quod enim per se cognoscitur, non cognoscitur per aliquid aliud. Sed Deum cognoscunt Angeli per se, videntes ipsum in sua essentia. Ergo non cognoscunt ipsum per creaturas.</p>	<p>6. Il semble que les anges non plus. Car ce qui est connu par soi, n'est pas connu par quelque chose d'autre. Mais les anges connaissent Dieu par soi, le voyant lui-même en son essence. Donc ils ne le connaissent pas par les créatures.</p>
<p>Lib. 1 d. 3 q. 1 a. 3 arg. 7 Item, videtur quod nec etiam a brutis. Nulla enim potentia affixa organo habet virtutem ad cognoscendum nisi speciem materialem, eo quod cognitio sit in cognoscente secundum modum ipsius cognoscentis [cognoscentis <i>om. Éd. de Parme</i>]. Sed bruta non habent virtutes cognoscitivas, nisi sensitivas, quae sunt affixae organo. Ergo nullo modo possunt cognoscere Deum, qui omnino est immaterialis.</p>	<p>7. Il semble qu'il n'est pas connu non plus par les animaux. Car aucune puissance attachée à un organe n'a le pouvoir de connaître que la forme matérielle, parce que la connaissance est dans celui qui connaît selon son propre mode. Mais les animaux n'ont de pouvoirs de connaissance que sensitifs, attachés à un organe. Donc en aucune manière ils ne peuvent connaître Dieu, qui est tout à fait immatériel.</p>
<p>Lib. 1 d. 3 q. 1 a. 3 arg. 8 Item, videtur quod nec etiam a peccatoribus. Ambrosius enim dicit super illud, Matth. 5, 8: « <i>Beati mundo corde quoniam ipsi Deum videbunt</i> ». (lib. I <i>In luc</i>, 27) Si qui mundo corde sunt, Deum videbunt, ergo alii non videbunt ; neque enim maligni Deum videbunt, neque is qui Deum videre noluerit, potest videre Deum.</p>	<p>8. Il semble qu'il ne l'est pas non plus par les pécheurs. Car Ambroise (<i>In Luc</i>, I, 27) dit à propos de ce texte de <i>Matthieu</i>, 5, 8 : « <i>Bienheureux les cœurs purs, parce qu'ils verront Dieu.</i> ». Si ceux qui sont purs de cœur voit Dieu, donc les autres ne le verront pas ; car les méchants ne verront pas Dieu, et celui qui n'aura pas voulu le voir, ne pourra pas le voir ».</p>
<p>Lib. 1 d. 3 q. 1 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod, cum creatura exemplariter procedat ab ipso [ab ipso <i>om. Éd. de Parme</i>] Deo sicut a causa quodammodo simili per [secundum <i>Éd. de Parme</i>] analogiam, [eo scilicet quod quaelibet creatura eum imitatur secundum possibilitatem naturae suae, <i>add. Éd. de Parme</i>] ex creaturis potest in Deum deveniri tribus illis modis quibus dictum est, scilicet per causalitatem, remotionem, eminentiam.</p>	<p>Réponse : Comme la créature procède de façon exemplaire de Dieu même, comme d'une cause en quelque manière semblable par analogie ; elle peut parvenir par les créatures à Dieu par ces trois modes dont on a parlé, à savoir par la causalité, l'éloignement et l'éminence.</p>
<p>Ad hoc autem quod aliquis ex creaturis in Deum deveniat, duo requiruntur: scilicet quod ipsum Deum possit aliquo</p>	<p>Du fait que l'une des créatures parvient à Dieu, deux conditions sont requises : a. à savoir ce qu'elle peut saisir de Dieu lui-</p>

<p>modo capere, et ideo brutis non convenit talis processus cognitionis ; secundo requiritur quod cognitio divina in eis incipiat a creaturis et terminetur ad creatorem ; et ideo Angelis non convenit Deum cognoscere per creaturas, neque beatis hominibus, qui a creatoris cognitione procedunt in creaturas. Sed convenit iste processus hominibus, secundum statum viae, bonis et malis.</p>	<p>même d'une certaine manière, et c'est pour cela qu'un tel procédé de connaissance ne convient pas aux animaux ; b. deuxièmement il est requis que la connaissance de Dieu commence par les créatures et se termine au Créateur ; et c'est pourquoi il ne convient pas aux anges de connaître Dieu par les créatures ni aux bienheureux, qui procèdent de la connaissance du créateur aux créatures. Mais ce procédé convient aux hommes selon le statut de la voie, pour les bons et les méchants.</p>
<p>Lib. 1 d. 3 q. 1 a. 3 ad 1 Primum ergo concedimus.</p>	<p>Solutions : 1. Nous la concédons.</p>
<p>Lib. 1 d. 3 q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis Angelus cognoscat divinam bonitatem relucere in creatura, non tamen ex creatura venit in creatorem, sed e contrario.</p>	<p>2. Quoique l'ange sache que la bonté de Dieu brille dans la créature, cependant elle ne va pas de la créature au créateur, mais c'est le contraire.</p>
<p>Lib. 1 d. 3 q. 1 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod praeceptum Dei non devenit ad vermem, ita quod intentionem praecepti apprehenderet, sed quia divina virtute mota est ejus aestimativa naturali motu ad complendum [explendum <i>Éd. de Parme</i>] illud quod Deus disponebat.</p>	<p>3. Le précepte de Dieu ne parvient pas au ver, de sorte qu'il saisisse le contenu de l'ordre, mais parce que son jugement est mû par le pouvoir divin, par un mouvement naturel pour accomplir ce que Dieu décidait.</p>
<p>Lib. 1 d. 3 q. 1 a. 3 ad 4 Quartum concedimus.</p>	<p>4. La quatrième, nous la concédons.</p>
<p>Lib. 1 d. 3 q. 1 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod creatura est effectus non proportionatus creatori ; et ideo non ducit in perfectam cognitionem ipsius sed in imperfectam.</p>	<p>5. La créature est un effet sans proportion avec le créateur et c'est pourquoi elle ne conduit pas à sa parfaite connaissance, mais à une connaissance imparfaite.</p>
<p>Lib. 1 d. 3 q. 1 a. 3 ad 6 Sextum et septimum concedimus.</p>	<p>6.7. Nous concédons la septième et la huitième.</p>
<p>Ad octavum dicendum, quod Ambrosius loquitur de visione Dei per essentiam, quae erit in patria, ad quam nullus malus poterit pervenire. Similiter etiam ad cognitionem fidei nullus venit nisi fidelis. Sed cognitio naturalis de Deo communis est bonis et malis, fidelibus et infidelibus.</p>	<p>8. Ambroise parle de vision de Dieu par essence, qui existera dans la patrie, là où aucun mal ne pourra arriver. De la même manière aussi, nul ne parvient à la connaissance de la foi sinon l'homme de foi. Mais la connaissance naturelle de Dieu est commune aux bons et aux méchants, aux fidèles et aux infidèles.</p>
<p>Lib. 1 d. 3 q. 1 a. 4 tit. Utrum philosophi naturali cognitione cognoverint Trinitatem ex creaturis</p>	<p><u>Article 4 – Les philosophes ont-ils connu la Trinité d'une connaissance naturelle par les créatures ?</u></p>

<p>Lib. 1 d. 3 q. 1 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod philosophi naturali cognitione ex creaturis in Trinitatem devenerunt. Dicit enim Aristoteles (in principio <i>De caelo et mundi</i>, text., 5): <i>Et per hunc quidem numerum, scilicet ternarium, adhibuimus nos ipsos magnificare Deum unum eminentem proprietatibus eorum quae creata sunt.</i> Similiter etiam Plato, in <i>Parmen</i>, loquitur multa de paterno intellectu et multi alii philosophi.</p>	<p>Objections :¹</p> <p>1. Il semble que les philosophes sont passés d'une connaissance naturelle des créatures à la Trinité. Car Aristote dit au commencement du <i>Ciel et le monde</i>, I, 1, 268 a 12: « <i>Et par ce nombre</i> », à savoir ternaire, « nous nous employons nous même à magnifier Dieu l'un suréminent par les propriétés de ceux qui ont été créés ». De même Platon (<i>Parmenide</i>) parle beaucoup de l'intellect paternel ainsi que beaucoup d'autres philosophes.</p>
<p>Lib. 1 d. 3 q. 1 a. 4 arg. 2 Praeterea, philosophi potuerunt devenire in cognitionem eorum quae in creaturis relucent. Sed in anima est expressa similitudo Trinitatis personarum. Ergo videtur quod per potentias animae, quas philosophi multum consideraverunt, potuerunt in Trinitatem personarum devenire.</p>	<p>2. Les philosophes ont pu parvenir à la connaissance de ce qui apparaît dans les créatures. Mais dans l'âme est imprimée la ressemblance des personnes de la Trinité. Donc il semble que par les puissances de l'âme, sur lesquelles les philosophes ont beaucoup réfléchi, ils ont pu parvenir à la Trinité des Personnes.</p>
<p>Lib. 1 d. 3 q. 1 a. 4 arg. 3 Item, Richardus de s. Victore (<i>De Trin.</i>, 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, dist. 2, art. 4, quibus Trinitas probatur.</p>	<p>3. Richard de saint Victor (<i>La Trin.</i> I, 4) dit: « Je crois sans aucun doute que pour une interprétation de la vérité qui a nécessité d'être², non seulement les arguments probables, mais les arguments nécessaires ne manquent pas. » Mais connaître la Trinité est nécessaire. Donc il semble que pour sa connaissance les philosophes ont pu en avoir la raison. Ce qui paraît aussi des preuves données ci-dessus (d. 2, a. 4) par lesquelles la Trinité est prouvée³.</p>
<p>Lib. 1 d. 3 q. 1 a. 4 arg. 4 Item, dicitur Rom. 1 in Glossa quod philosophi non pervenerunt ad notitiam personae tertiae, scilicet Spiritus sancti, et idem habetur super <i>Exod.</i> 8, ubi dicitur, quod magi Pharaonis defecerunt in tertio signo. Ergo videtur ad minus quod ad notitiam duarum personarum venerunt.</p>	<p>4. Il est dit en <i>Rm I</i>, dans la glose (interlinéaire sur « ce qui est visible en Dieu »), que les philosophes ne sont pas parvenus à la connaissance de la troisième Personne, à savoir l'Esprit Saint, et on a la même chose en <i>Ex.</i> 8, 9, où il est dit que les Mages de Pharaon échouèrent au troisième signe. Donc il semble au moins qu'ils parvinrent à la connaissance de deux</p>

¹ PARALL. : *Ia*, q. 32, a. 1.- *Q. de verit.*, q. 10, a. 13 – *In Boet. De Trin.*, q. 1, a. 4. *Ad Rom.*, c. 1, lect. 6 -

² Il s'agit de la Vérité première. Voir plus haut.

³ Argument repris en *Ia*, q. 32, a. 1, arg. 1.

	personnes.
Lib. 1 d. 3 q. 1 a. 4 s. c. 1 Contra, <i>Hebr. 11, 1: Fides est substantia sperandarum rerum, argumentum non apparentium. Sed Deum esse trinum et unum, est articulus fidei. Ergo non est apparens rationi.</i>	En sens contraire : <i>Hébr. 11,1: « La foi est la substance de ce qu'on espère, indication de ce qu'on ne voit pas¹ ». Mais que Dieu soit trine et un est un article de foi. Donc ce n'est pas accessible à la raison.</i>
Lib. 1 d. 3 q. 1 a. 4 co. Respondeo dicendum, quod per naturalem rationem non potest perveniri in cognitionem Trinitatis personarum ; et ideo philosophi nihil de hoc sciverunt, nisi forte per revelationem vel auditum ab aliis. Et hujus ratio est, quia naturalis ratio non cognoscit Deum nisi ex creaturis. Omnia autem quae dicuntur de Deo per respectum ad creaturas, pertinent ad essentiam et non ad personas. Et ideo ex naturali ratione non venit nisi in attributa divinae essentiae. Tamen personas, secundum appropriata eis, philosophi cognoscere potuerunt, cognoscentes potentiam, sapientiam, bonitatem.	Réponse : Par la raison naturelle on ne peut pas parvenir à la connaissance de la Trinité des personnes, et c'est pourquoi les philosophes n'en ont rien su, sauf par hasard par révélation ou pour l'avoir entendu dire par d'autres. Et la raison en est que la raison naturelle ne connaît Dieu qu'à partir des créatures. Mais tout ce qui est dit de Dieu par rapport aux créatures, appartient à l'essence et non aux personnes. Et c'est pourquoi à partir de la raison naturelle on n'arrive qu'aux attributs de l'essence divine. Cependant les philosophes n'ont pu connaître que les personnes, selon leur dénomination propre, en connaissant leur puissance, leur sagesse et leur bonté.
Lib. 1 d. 3 q. 1 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod, secundum expositionem Commentatoris, Aristoteles non intendit Trinitatem personarum in Deo ponere ; sed propter hoc quod in omnibus creaturis apparet perfectio in ternario, sicut in principio, medio et fine, ideo antiqui honorabant Deum in sacrificiis et orationibus triplicatis. Plato autem dicitur multa cognovisse de divinis, legens libris [libros <i>Éd. de Parme</i>] veteris legis, quos invenit in Aegypto. Vel forte intellectum paternum nominat intellectum divinum, secundum quod in se quodam modo concipit ideam mundi, quae est mundus archetypus.	Solutions : 1. Selon l'exposition du Commentateur ² , Aristote ne se propose pas d'établir qu'il y a une Trinité des personnes en Dieu, mais à cause de ce qui est dans toutes les créatures, la perfection apparaît dans le ternaire, comme dans le commencement, l'intermédiaire et la fin ; c'est pourquoi les anciens honoraient Dieu par des sacrifices et des oraisons triples. Mais on dit que Platon a acquis beaucoup de connaissances sur Dieu en lisant les livres de l'ancienne loi qu'il trouva en Égypte ³ Ou peut-être appelle-t-il l'intellect paternel l'intellect divin ; selon qu'en soi il conçoit d'une certaine manière l'idée du monde qui est le monde archétypal.
Lib. 1 d. 3 q. 1 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod similitudo Trinitatis relucens in anima est omnino imperfecta et deficiens, sicut infra dicit	2. La ressemblance de la Trinité qui brille dans l'âme est tout à fait imparfaite et déficiente, comme plus bas le dit le Maître. Mais on la dit exprimée par comparaison et

¹ - « Or la foi est la garantie des biens que l'on espère, la preuve des réalités qu'on ne voit pas ».

² Averroès.

³ Il s'agit d'une légende.

Magister. Sed dicitur expressa per comparationem ad similitudinem vestigii.	ressemblance du vestige.
Lib. 1 d. 3 q. 1 a. 4 ad 3 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. Si autem aliqua sunt in se nota quae nobis occulta sunt, illa probantur per notiora quo ad nos. Notiora autem quo ad nos sunt effectus principiorum. Ex effectibus autem creaturarum, Trinitas personarum probari non potest, ut dictum est. Et ideo relinquitur quod nullo modo possit probari ; et omnes rationes inductae sunt magis adaptationes quaedam, quam necessario concludentes. Remoto enim per impossibile intellectu distinctionis personarum, adhuc remanebit in Deo summa bonitas et beatitudo et caritas.	3. Si on comprend de façon universelle la parole de Richard, que tout ce qui est vrai peut être prouvé par la raison, c'est assurément faux ; parce que les premiers principes évidents ne se prouvent pas. Mais certains sont évidents qui nous sont cachés, ils sont prouvés par des choses plus évidentes pour nous. Mais ce qui est plus connu pour nous ce sont les effets des principes. A partir des effets des créatures, la Trinité des personnes ne peut pas être prouvée, comme on l'a dit ¹ . Et c'est pourquoi il reste que d'aucune manière on ne peut la prouver ; et toutes les raisons qu'on y ajoute sont plus des adaptations que des conclusions nécessaires. Car si par impossible on éloigne l'intellection de la distinction des personnes, encore il restera en Dieu la bonté, la béatitude et la charité suprêmes.
Lib. 1 d. 3 q. 1 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod philosophi non pervenerunt in cognitionem duarum personarum quantum ad propria, sed solum quantum ad appropriata, non in quantum appropriata sunt, quia sic eorum cognitio dependeret ex propriis, sed in quantum sunt attributa divinae naturae.	4. Les philosophes ne parvinrent pas à la connaissance des deux personnes quant à ce qui leur est propre, mais seulement quant à leur dénomination propre, non en tant qu'elles ont été dénommées, parce qu'ainsi leur connaissance dépendrait de ce qui leur est propre, mais dans la mesure elles sont attribuées à la nature divine.
Et si objiciatur, quod similiter devenerunt in cognitionem bonitatis, quae appropriatur spiritui sancto, sicut in cognitionem potentiae et sapientiae, quae appropriantur patri et filio: dicendum, quod bonitatem non cognoverunt quantum ad potissimum effectum ipsius, incarnationem scilicet et redemptionem. Vel quia non tantum intenderunt venerationi bonitatis divinae, quam etiam non imitabantur, sicut venerati sunt potentiam et sapientiam.	Et si on objecte que de la même manière on est arrivé à la connaissance de la bonté, qui est appropriées à l'Esprit Saint, comme dans la connaissance de la puissance et de la sagesse, qui sont appropriées au Père et au Fils ; il faut dire qu'ils n'ont pas connu la bonté quant à son effet le plus puissant, à savoir l'Incarnation et la Rédemption. Ou bien parce que seulement ils se sont tournés vers la vénération de la bonté divine, que même ils n'imitaient pas, comme ils ont vénérala puissance et la sagesse ² .

¹ Parce que la puissance créatrice est commune aux trois Personnes.

² Ce paragraphe est considéré comme suite de l'article 4, par Mandonnet, comme prologue du suivant par l'Éd. de Parme.

Quaestio 2	Question 2 – [Le vestige] ¹
Prooemium	Prologue
Prooemium Lib. 1 d. 3 q. 2 pr Deinde quaeritur de vestigio, circa quod quaeruntur tria: 1 quid sit vestigium ; 2 de partibus vestigii ; 3 utrum in omni creatura vestigium inveniatur.	Ensuite à propos du vestige on fait trois recherches : 1. Qu'est qu'un vestige ? 2. Ses parties, 3. Est-ce qu'on trouve un vestige dans toute créature ?
Articulus 1- I Sent. D.3, qu. 2, a. 1. Lib. 1 d. 3 q. 2 a. 1 tit. Utrum similitudo Dei in creaturis, possit dici vestigium	<u>Article 1 – La ressemblance de Dieu dans les créatures peut-elle être appelée vestige ?</u>
Lib. 1 d. 3 q. 2 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod similitudo Creatoris reperta in creatura, non potest dici vestigium. Per vestigium enim res investigatur. Sed divina majestas est investigabilis: unde dicitur <i>Rom. 11, 33: O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei, quam incomprehensibilia sunt judicia ejus, et investigabiles viae ejus ! Et Psalm. 76, 20: Et vestigia tua non cognoscentur</i> ² . Ergo videtur quod similitudo creatoris in creatura non sit vestigium.	Objections : 1. Il semble que la ressemblance du créateur découverte dans la créature ne peut pas être appelée vestige. Car on recherche une chose avec soin par le vestige. Mais on ne peut pas rechercher la majesté divine : c'est pourquoi il est dit en <i>Rm. 11, 33</i> : « Ô abîme de la richesse, de la sagesse et de la science de Dieu ! Que ses jugements sont insondables, et ses voies sont impénétrables ». Et le <i>Ps. 76, 20</i> : « Et 'tes vestiges' ne sont pas connus ». Donc il semble que la ressemblance dans les créatures n'est pas un vestige.
Lib. 1 d. 3 q. 2 a. 1 arg. 2 Praeterea, vestigium est impressio quaedam consequens motum ejus cujus est vestigium. Sed Deus res producit sine aliquo sui motu, <i>Jac. 1, 17: Apud quem non est transmutatio, nec vicissitudinis obumbratio</i> . Ergo vestigium non potest dici de similitudine creaturae, quae a creatore producitur.	2. Le vestige est une certaine empreinte qui suit le mouvement de ce dont elle est le vestige ³ . Mais Dieu crée sans aucun mouvement pour lui. <i>Jc. 1, 17</i> « Chez qui il n'y a pas de changement, ni l'ombre d'une vissitude ». Donc on ne peut pas parler de ressemblance de la créature qui est produite par le créateur.
Lib. 1 d. 3 q. 2 a. 1 arg. 3 Item, vestigium, secundum quod hic sumitur, inducit in cognitionem personarum. Sed per creaturas non potest haberi cognitio Trinitatis, ut dictum est. Ergo similitudo reperta in creaturis non debet dici	3. Le vestige, dans le sens où on le prend ici, conduit à la connaissance des personnes. Mais par les créatures on ne peut avoir connaissance de la Trinité, comme on l'a dit. Donc la ressemblance découverte dans les créatures ne doit pas être appelée vestige, ou

¹ PARALL. : *Ia*, q. 45, a. 7 (vestige de la Trinité) – *Ia*, q. 93, a. 6, c.

² « Sur la mer fut ton chemin, ton sentier sur les eaux innombrables. Et tes traces, nul ne les connut. » (BJ.)

³ Le vestige en son sens premier est, en effet, l'empreinte laissée par la pied.

<p>vestigium ; vel vestigium non ducit in Trinitatem.</p>	<p>bien le vestige ne conduit pas à la Trinité.</p>
<p>Lib. 1 d. 3 q. 2 a. 1 arg. 4 Item, Gregorius dicit, (X <i>Moral.</i>, c.VIII) super illud <i>Job</i> 11, 7: « Forsitan vestigia » Dei comprehendes ? » <i>Benignitas visitationis, qua viam nobis ostendit, ejus vestigia dicuntur.</i> Ergo videtur, quod vestigium non sit similitudo Dei reperta in creaturis.</p>	<p>4. De même, Grégoire le Grand (<i>Les morales</i>, X, 8) dit, à propos de ce verset de <i>Job</i> (11, 7) : « Peut-être comprendras-tu les vestiges de Dieu ? » « La bienveillance de la visite par laquelle il nous montre le chemin, sont appelés ses vestiges ». Donc, il semble que le vestige ne soit pas une ressemblance de Dieu découverte dans la créature.</p>
<p>Lib. 1 d. 3 q. 2 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod vestigium, secundum quod hic dicitur [sumitur <i>Éd. de Parme</i>], metaphoricè accipitur, et sumitur ad similitudinem vestigii proprie dicti, quod est impressio quaedam, confuse ducens in cognitionem alicujus, cum non repraesentet ipsum nisi secundum partem, scilicet pedem, et secundum inferiorem superficiem tantum. Tria ergo considerantur in ratione vestigii: scilicet similitudo, imperfectio similitudinis, et quod per vestigium in rem cujus est vestigium devenitur. Secundum hoc ergo, quia in creaturis invenitur similitudo creatoris, per quam in ipsius cognitionem devenire possumus, et est imperfecta similitudo ; ideo in creaturis dicitur vestigium creatoris. Et quia creaturae [creaturae <i>om. Éd. de Parme</i>] magis deficiunt a repraesentatione distinctionis personarum, quam essentialium attributorum ; ideo magis proprie dicitur creatura vestigium, secundum quod ducit in personas, quam secundum quod ducit in divinam essentiam.</p>	<p>Réponse : Le vestige selon ce qu'on en dit ici est reçu en un sens métaphorique, et il est pris pour la ressemblance du vestige proprement dit, qui est une empreinte qui conduit confusément à la connaissance de quelqu'un, puisqu'il n'est représenté lui-même que par une partie, à savoir le pied et sa surface inférieure seulement. Mais on considère trois aspects dans la nature du vestige : la ressemblance, l'imperfection de la ressemblance, et que par le vestige on en vient à la connaissance de ce dont il est le vestige. Ainsi donc, parce que dans les créatures on trouve la ressemblance du créateur par laquelle nous pouvons parvenir à sa connaissance, la ressemblance est imparfaite. Et parce que les créatures sont plus défailtantes dans la représentation de la distinction des personnes que des attributs essentiels, on appelle proprement la créature vestige, plus selon qu'elle conduit aux personnes que selon qu'elle conduit à l'essence divine.</p>
<p>Lib. 1 d. 3 q. 2 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod divinae viae dicuntur investigabiles, quia non ad plenum ipsius opera comprehendere possumus, non quod ex creaturis nullo modo in ipsas devenire possumus.</p>	<p>Solutions : 1. On dit que les voies de Dieu sont impénétrables, parce que nous ne pouvons pas appréhender complètement ses œuvres, non que nous puissions en aucune manière en venir à elles par les créatures.</p>
<p>Lib. 1 d. 3 q. 2 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in his quae dicuntur per translationem, sufficit quod attendatur</p>	<p>2. Dans ce qu'on a dit par la translation¹, il suffit d'atteindre la ressemblance sur un certain point – et il ne faut pas que ce soit</p>

¹ Le mouvement que suggère l'empreinte en son sens premier.

<p>similitudo quantum ad aliquid, et non oportet quod quantum ad omnia ; alias esset proprietas [identitas <i>Éd. de Parme</i>], et non similitudo.</p>	<p>pour tout, autrement ce serait une “propriété” et non une ressemblance.</p>
<p>ib. 1 d. 3 q. 2 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod per vestigium non devenimus in cognitionem personarum, nisi valde confuse ; quia per appropriata personis, magis quam per ipsarum propria, sicut patet ex littera. Appropriata autem sunt essentialia, quamvis similitudinem habeant cum propriis personarum.</p>	<p>3. Par le vestige nous ne parvenons à la connaissance des personnes que de façon confuse, parce que c’est par ce qui est approprié aux personnes plus que ce qui leur est propre, comme c’est montré dans <i>La Lettre</i>. Mais ce qui est approprié est essentiel, quoique qu’ils n’aient pas de ressemblance avec ce qui est propre aux personnes.</p>
<p>Lib. 1 d. 3 q. 2 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod uni rei possunt esse multa similia ; unde non est inconueniens quod ab eodem transumentur [transmutentur <i>Éd. de Parme</i>] aliqua diversa secundum diversas similitudines ; et ideo potest esse quod similitudo reperta in creaturis dicatur vestigium in quantum confuse repraesentat ; et opera divinae bonitatis in mysterio incarnationis ostensa dicantur vestigia Dei in quantum per ea nobis via paratur ad veniendum in ipsum.</p>	<p>4. Il peut y avoir pour un seul objet beaucoup de ressemblances et c’est pourquoi c’est sans inconvénient que ces choses diverses seraient reçues par le même selon des ressemblances diverses et c’est pourquoi il peut se faire que la ressemblance trouvée dans les créatures est appelée vestige en tant qu’elle représente confusément et on dit que les œuvres de la divine bonté montrées dans le mystère de l’Incarnation sont des vestiges de Dieu, en tant que par eux la chemin est préparé pour parvenir à lui.</p>
<p>Articulus 2 Lib. 1 d. 3 q. 2 a. 2 tit. Utrum partes vestigii sint tres tantum vel duae.</p>	<p><u>Article 2 – Les parties du vestige sont-elles seulement trois ou deux ?</u></p>
<p>Lib. 1 d. 3 q. 2 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod debeant esse tantum duae partes vestigii. Vestigium enim est proprietas quaedam creaturae. Sed creatura habet tantum duas partes essentielles, scilicet materiam et formam. Ergo videtur quod secundum has partes duae tantum sint partes vestigii.</p>	<p>Objections :¹ 1. Il semble qu’il doit y avoir seulement deux parties dans le vestige. Car celui-ci est la propriété d’une créature. Mais la créature n’a que deux parties essentielles, la matière et la forme. Donc il semble qu’en rapport avec ces parties il n’y que deux parties dans le vestige.</p>
<p>Lib. 1 d. 3 q. 2 a. 2 arg. 2 Item, videtur quod quatuor. Per vestigium enim non tantum repraesentatur personarum Trinitas, sed etiam unitas essentiae. Ergo oportet esse tria respondentia tribus personis et quartum respondens unitati essentiae.</p>	<p>2. Il semble qu’il y en a quatre. Car par le vestige non seulement est représentée la Trinité des Personnes mais aussi l’unité de l’essence. Donc il faut qu’il y ait trois correspondances aux trois personnes et une quatrième qui correspond à l’unité de l’essence.</p>

¹ PARALL. : *Ia*, qu. 5, a. 4 – *Ia*, q. 45, a. 7 – *Ia*, q. 93, a. 6 c.

<p>Lib. 1 d. 3 q. 2 a. 2 arg. 3 Item, vestigium dicitur in creatura secundum quod repraesentat creatorem. Cum igitur in creaturis repraesententur plurima attributa ipsius Dei, quae participantur a creaturis, sicut patet per Dionysium (<i>de div. Nom.</i>, cap. IX) videtur quod sint plurimae partes.</p>	<p>3. On dit que le vestige est dans la créature en tant qu'il représente le créateur. Donc comme dans les créatures sont représentés plusieurs attributs de Dieu même, qui sont participées par elles, comme le montre Denys (<i>Les Noms divins</i>, IX), il semble qu'il y a beaucoup de parties.</p>
<p>Lib. 1 d. 3 q. 2 a. 2 arg. 4 Item, a diversis inveniuntur partes diversae assignatae ; sicut Sap. 11, 21 dicitur: <i>omnia in numero, pondere et mensura disposuisti</i> ; et Augustinus (<i>de natura boni</i>, cap. III), ponit modum, speciem et ordinem ; et multis aliis modis secundum diversos. Queritur ergo de ratione diversitatis assignationum.</p>	<p>4. De même, les différentes parties se trouvent attribuées à différentes parties assignées, comme il est dit dans la <i>Sagesse</i>, 11, 21 : « <i>Tu as tout disposé en nombre, poids et mesure</i> » et Augustin distribue le mode, l'espèce et l'ordre, et de nombreux autres modes selon les différentes parties. Donc on cherche la raison de la diversité des attributions.</p>
<p>Lib. 1 d. 3 q. 2 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod vestigium invenitur in creatura, in quantum imitatur divinam perfectionem. Perfectio autem creaturae non statim habetur in suis principiis, quae imperfecta sunt, ut patet in materia et forma, quorum neutrum habet per se [per se om. <i>Éd. de Parme</i>] esse perfectum ; sed in conjunctione ipsius creaturae ad suum finem. Distantia autem natura non conjungit sine medio: et ideo in creaturis invenitur principium, medium et finis, secundum quae tria ponebat Pythagoras perfectionem cujuslibet creaturae. Et secundum rationem etiam horum trium repraesentatur in creaturis distinctio divinarum personarum, in quibus Filius est media persona, sed Spiritus sanctus est in quo terminatur processio personarum.</p>	<p>Réponse : Le vestige se trouve dans la créature en tant qu'il imite la perfection divine. Mais la perfection de la créature ne se comporte pas de façon stable en ses principes qui sont imparfaits, comme on le voit dans la matière et la forme, dont aucune des deux n'a par soi un être parfait, mais dans l'union de la créature à sa fin. Mais l'éloignement par nature n'unit pas sans intermédiaire, et c'est pourquoi dans les créatures on trouve un principe, un intermédiaire et un fin, selon les trois [positions] que Pythagore plaçait comme perfection de chaque créature¹. Et selon la nature des trois, la distinction des personnes divines était représentée dans les créatures, en qui le Fils est la personne intermédiaire, mais l'Esprit Saint est là où se termine la procession des personnes.</p>
<p>Contingit autem inter duo extrema esse plurima [plura <i>Éd. de Parme</i>] media ; et ideo contingit quod principium et medium et finis diversimode possunt assignari, secundum quod ex his omnibus, [scilicet principio, medio et fine, et multis mediis <i>add. Éd. de Parme</i>], quaedam possunt accipi ut</p>	<p>Il arrive aussi, qu'entre deux extrêmes il y a nombreux intermédiaires et c'est pourquoi il arrive que le principe, l'intermédiaire et la fin puissent être attribués de manières diverses selon que par les trois parties, certaines peuvent être prises comme principe, certaines comme intermédiaire et certaines comme fin, en les combinant de</p>

¹ *De caelo et mundo*, I, 5, 268 a 10 : « Il n'y a pas d'autres grandeurs que celles-là pour la raison que trois équivaut à tous et trois fois équivaut à totalement comme le disent les Pythagoriciens, le tout et la totalité des choses sont déterminés par le nombre de trois : fin, milieu et début... » (Trad. P. Moraux).

<p>principium et quaedam ut medium et quaedam ut finis, diversimode combinando ; et ideo contingit quod a diversis partes vestigii diversimode sunt assignatae. Verbi gratia, primum quod pertinet ad perfectionem rei, sunt principia ipsius rei ; ultimum autem est perfectio [ipsius <i>add. Éd. de Parme</i>] rei secundum comparisonem [operationem <i>Éd. de Parme</i>] suam ad alias res non tantum prout in se perfecta est. Inter haec autem multa sunt media. Est enim dispositio principiorum, sive inclinatio ad esse principii ; est etiam limitatio principiorum sub forma principii, et est forma ipsius principii et est virtus et operatio et multa hujusmodi.</p>	<p>différentes manières, et c'est pourquoi il arrive que les vestiges ont distribué de différentes manières par les diverses parties. Par exemple ce qui en premier convient à la perfection de la chose, ce sont ses principes, mais ce qui est en dernier c'est la perfection de cette chose en comparaison à d'autres choses pas seulement, dans la mesure où elle parfaite en soi. Mais parmi ces nombreuses choses les intermédiaires sont nombreux. Car c'est une disposition des principes ou le penchant pour l'être principii ; mais c'est la limitation des principes sous la forme du principii, et c'est la forme du principii même et c'est un pouvoir et une opération et beaucoup de choses de ce genre.</p>
<p>Potest ergo assignari vestigium, ut pro principio sumatur solum illud quod primum est, scilicet ipsa substantia principiorum ; et pro medio illud quod est immediate sequens, scilicet dispositio principiorum sive inclinatio ad esse principii ; et pro fine illud totum quod consequitur ; et secundum hoc sumitur illud quod dicitur Sapient. 11, numerus, pondus et mensura ; quia numerus pertinet ad pluralitatem principiorum, pondus ad inclinationem principiorum in esse principii, mensura ad terminationem principiorum sub esse creati terminato [<i>terminat Éd. de Parme</i>] ; ita quod in ista terminatione sumatur et terminatio in esse et in operari et in omnibus aliis. Item potest aliter sumi, ut pro principio sumatur ipsa substantia principiorum et inclinatio et quidquid aliud pertinet ad principia, et pro medio sumatur ipsa forma principii, et pro ultimo sumatur ipsa comparatio ipsius rei ad ea quae sunt extra rem. Et sic sumuntur illa verba Augustin, lib. LXXXIII <i>quest.</i>, d. XVIII.: « <i>Quod constat, quod discernitur, quod congruit</i> ».</p>	<p>On peut donc assigner un vestige pour que celui-là seul qui est premier soit pris pour principe, à savoir la substance même des principes, et pour intermédiaire ce qui suit immédiatement, à savoir la disposition des principes ou le penchant pour l'être du principe et pour fin ce tout qui en découle ; et selon cela on prend ce qui est dit en <i>Sagesse</i>, 11, le nombre le poids, la mesure ; parce que le nombre convient à la pluralité des principes, le poids au penchant aux principes dans l'être principii, la mesure pour le terme des principes sous l'être achevé du créé, de sorte qu'en cet achèvement est pris l'achèvement dans l'être et dans l'opération et dans tous les autres. De plus on peut le prendre autrement, ainsi pour principe est prise la substance même du principii et le penchant et tout ce qui concerne les principes et pour intermédiaire est prise la forme même du principii et pour le dernier la comparaison elle-même de la chose à ce qui est hors d'elle. Et c'est ainsi qu'on comprend ces paroles d'Augustin (<i>Les 83 questions</i>, q. 18) : « <i>Ce qui subsiste, ce qui est discerné, ce qui concorde</i> ».</p>
<p>Constat enim res per ipsa sua principia, discernitur per formam, congruit per comparisonem ad alterum: et quasi similiter sumuntur ista, modus, species</p>	<p>Car il est clair que la chose par ses propres principes est distinguée par la forme, et est en accord par comparaison à une autre et le mode, l'espèce, l'ordre sont compris pour</p>

<p>et ordo ; ita quod modus pertineat ad principia determinata sub esse principiati, species ad formam, ordo ad comparisonem ad alterum ; nisi quod ista sunt abstracta et prima concreta ; et quasi similiter accipiuntur ista, unum, verum et bonum ; ut unitas rei pertineat ad suam determinationem prout ex principiis constituta est, et veritas secundum quod habet formam, et bonum secundum quod ordinatur ad finem. Item etiam potest sumi pro principio tota res secundum quod est etiam perfecta per formam, et pro medio virtus, et pro fine operatio ; et sic sumitur illa Dionysii: essentia, virtus et operatio. Et sic patet quod secundum quod perfectio rei potest intelligi terminari ad diversa, et secundum quod unum membrum potest multa vel pauca includere, invenitur diversitas partium vestigii in omnibus secundum unam communem rationem principii, medii et finis assignatam [signatam. <i>Éd. de Parme</i>].</p>	<p>ainsi dire de la même manière ; de sorte que la mode convient aux principes déterminés sous l'être du principié, l'espèce à la forme, l'ordre à la comparaison avec un autre, à moins qu'ils ne soient abstraits et des premiers concrets et sont reçus de la même manière, l'un, le vrai et le bien, pour que l'unité de la chose convienne à sa détermination, dans la mesure ou elle est constituée des principes, et la vérité selon qu'elle a une forme, et le bien selon qu'il est ordonné à la fin. De même aussi toute la chose peut être prise pour principe selon qu'elle est aussi parfaite par la forme, et la puissance pour intermédiaire et l'opération pour fin ; et c'est ainsi que sont comprise les paroles de Denys : l'essence, la puissance et l'opération. Et ainsi il est clair que selon que la perfection de la chose peut être comprise comme se terminant aux différentes parties et selon qu'un seul membre peut inclure beaucoup ou peu, la diversité des parties du vestige se trouve en tous selon une seule raison commune assignée au principe, à l'intermédiaire et à la fin.</p>
<p>Lib. 1 d. 3 q. 2 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis sint duae partes essentiales creaturae, nihilominus tamen est accipere habitudinem unius ad alteram, et multas etiam perfectiones consequentes, secundum quas partes vestigii assignari possunt.</p>	<p>Solutions : 1. Bien qu'il y ait deux parties essentielles dans la créature, cependant il faut prendre la relation de l'une à l'autre et les nombreuses perfections qui en découlent, selon lesquelles on peut attribuer les parties du vestige.</p>
<p>Lib. 1 d. 3 q. 2 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod sicut in Deo essentia non facit numerum cum personis, ita et in creatura est, quod tribus partibus vestigii substat ipsum esse creaturae repraesentans essentiam non connumeratum tribus partibus vestigii.</p>	<p>2. De même que l'essence en Dieu ne fait pas nombre avec les personnes, de même dans la créature, par les trois parties du vestige subsiste l'être même de la créature, qui représente l'essence, sans être compté dans les trois parties du vestige.</p>
<p>Lib. 1 d. 3 q. 2 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod proprietates creaturarum, ex quibus ducimur in divina attributa, quamvis sint plura, habent tamen ordinem ad invicem principii, medii et finis, sub quorum rationibus in tres personas ducunt, qualitercumque diversificentur.</p>	<p>3. Bien que les propriétés des créatures, qui nous conduisent aux attributs divins soient plusieurs elles ont cependant un ordre l'une envers l'autre, ordre de commencement, de milieu, et de fin. Sous leurs raisons elles conduisent aux trois personnes, de quelque manière qu'elles soient diversifiées¹.</p>

¹ La solution du quatrième argument se trouve dans le corps de l'article.

<p>Articulus 3 Lib. 1 d. 3 q. 2 a. 3 tit. Utrum in omni creatura sit vestigium</p>	<p>Article 3 – Y a-t-il un vestige en toute créature ?</p>
<p>Lib. 1 d. 3 q. 2 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non in omni creatura sit vestigium. Similitudo enim vestigii dividitur contra similitudinem imaginis. Sed quaedam creaturae sunt in quibus est similitudo imaginis, sicut in homine. Ergo in illis non est vestigium.</p>	<p>Objections :¹ 1. Il semble qu'il n'y a pas de vestige en toute créature. La ressemblance du vestige est séparée de la ressemblance de l'image. Mais il y a des créatures en qui il y a la ressemblance de l'image, comme dans l'homme. Donc en elles il n'y a pas de vestige.</p>
<p>Lib. 1 d. 3 q. 2 a. 3 arg. 2 Item, vestigium est similitudo imperfecte repraesentans. Sed aliquae creaturae sunt quae sunt [quae sunt <i>om. Éd. de Parme</i>] perfecta similitudo divinae bonitatis, sicut gratiae gratum facientes, cum quibus Deus dicitur inhabitare in homine. Ergo in illis non est vestigium.</p>	<p>2. Le vestige est une ressemblance qui apporte une représentation imparfaite. Mais il y a des créatures qui sont la parfaite ressemblance de la bonté divine, comme les grâces sanctifiantes, avec lesquelles on dit que Dieu habite dans l'homme. Donc en eux pas de vestige.</p>
<p>Lib. 1 d. 3 q. 2 a. 3 arg. 3 Item, si accipiamus singulas partes vestigii, quaelibet earum creatura est, sicut modus, vel species. Si igitur in qualibet creatura est vestigium, tunc modi erit modus, species et ordo ; et ita erit abire in infinitum, quod nec intellectus nec natura patitur.</p>	<p>3. Si on prend chaque partie du vestige, n'importe laquelle d'entre elles est une créature, comme mode ou espèce. Si donc en n'importe créature il y a un vestige, alors du mode sera le mode, l'espèce et l'ordre. Et ainsi il faudra aller à l'infini, ce que ni l'intellect, ni la nature ne supportent.</p>
<p>Lib. 1 d. 3 q. 2 a. 3 arg. 4 Item, Ambrosius dicit: « <i>Lucis natura est ut non sit in numero, pondere et mensura, sicut alia creatura</i> ». In his autem tribus attenditur vestigium, secundum Augustinum, ut dictum est, art. antecedent. Cum igitur lux sit creatura, videtur quod non in qualibet creatura sit vestigium.</p>	<p>4. Ambroise (<i>Hex.</i> 1, 9) dit que « <i>La nature de la lumière n'est pas dans le nombre, le poids et la mesure, comme une autre créature</i> ». Dans ces trois choses, on atteint le vestige selon Augustin, comme il a été dit (art. précédent). Donc comme la lumière est une créature, il semble qu'il n'a pas de vestige dans chaque créature.</p>
<p>Lib. 1 d. 3 q. 2 a. 3 arg. 5 Item, Bernardus: « <i>Modus caritatis est non habere modum</i> ». Ergo caritas, cum sit creatura, non habet modum, speciem et ordinem ; et sic idem quod prius.</p>	<p>5. [Saint] Bernard dit : « <i>Le mode de la charité c'est de n'en pas avoir</i> ». Donc comme la charité est une créature, elle n'a pas de mode, d'espèce et d'ordre ; et ainsi de même que ci-dessus.</p>
<p>Lib. 1 d. 3 q. 2 a. 3 s. c. 1 Contra, Sap. 11, 2: <i>omnia in numero, pondere et mensura disposuisti</i>. Item Augustinus loquens de modo, specie, et ordine, dicit: <i>ubi haec tria magna sunt, magnum bonum est ; ubi parva, parvum</i></p>	<p>En sens contraire : 1. En <i>Sg.</i> 11, 2 : <i>Tout est disposé en nombre, poids, et mesure</i>. De même Augustin parlant du mode, de l'espèce et de l'ordre, dit : « <i>Là où sont ces trois grands [éléments] il y a un grand bien ; où ils sont petits, un petit [bien],</i></p>

¹ PARALL. : *Ia*, q. 45, a. 7.

<p>; <i>ubi nulla, nullum</i>. Sed omnis creatura est aliquod bonum. Ergo omnis creatura habet haec tria.</p>	<p><i>où ils sont inexistant, aucun bien.</i> » Mais toute créature est un bien. Donc toute créature a les trois.</p>
<p>Lib. 1 d. 3 q. 2 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod vestigium invenitur in creatura, secundum quod consequitur esse perfectum a Deo, ut supra dictum est, art. praecedenti. Unde in his tantum simpliciter est invenire vestigium quae perfecta sunt in se ; et hujusmodi sunt tantum individua in genere substantiae.</p>	<p>Réponse : Le vestige se trouve dans la créature selon qu'elle atteint l'être parfait de Dieu, comme on l'a dit ci-dessus. C'est pourquoi on peut trouver seulement un vestige dans ce qui est absolument parfait en soi. Et il n' y a de tels individus que dans le genre de la substance.</p>
<p>Accidentia autem non habent esse, nisi dependens a substantia ; unde etiam in accidentibus non est vestigium, nisi secundum ordinem ad substantiam ; ita quod accidentia magis sint modi, species et ordines substantiarum, quam ipsa habeant speciem, modum et ordinem: nisi effective Deus dicatur species, modus et ordo accidentium. Tamen, cum secundum quodlibet accidens addatur aliquod esse ipsi substantiae, erit secundum illud esse aliquo modo considerare vestigium. Unde quod privat illud accidens, privat partes vestigii, scilicet modum, speciem et ordinem, quantum ad illud esse ; sicut peccatum, quod privat gratiam, dicitur privatio modi, speciei et ordinis, secundum esse gratuitum ; nihilominus tamen manent haec tria secundum esse naturae.</p>	<p>Mais les accidents n'ont l'être, que s'ils dépendent de la substance, c'est pourquoi aussi dans les accidents, il n'y a de vestige que selon le rapport à la substance, de sorte que les accidents sont des modes, des espèce et des ordres des substances, plus que ceux qui n'ont l'espèce, le mode et l'ordre : à moins qu'effectivement on dise que Dieu est espèce, mode et ordre des accidents. Cependant, comme selon n'importe quel accident, l'être même s'ajoute à la substance, selon cet être il y aura à considérer le vestige d'une certaine manière. C'est pourquoi ce qui prive cet accident, prive des parties du vestige, à savoir le mode, l'espèce et l'ordre quant à cet être, comme le péché, qui prive de la grâce, on dit que la privation du mode, de l'espèce et de l'ordre, selon son être gratuit, néanmoins les trois demeurent selon l'être de la nature.</p>
<p>Lib. 1 d. 3 q. 2 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod in superiori semper includitur virtus inferioris, sicut in anima etiam est virtus naturae. Anima enim est natura ipsius corporis, quod per ipsam movetur, et dat sibi esse naturale, et super hoc habet proprias operationes suas: et ideo cum similitudo imaginis sequatur animam secundum id quod intellectualis est, non excluditur ab ea ratio vestigii, quae consequitur ipsam secundum quod natura quaedam est creata.</p>	<p>Solutions : 1. Le pouvoir de l'inférieur est toujours inclus dans celui du supérieur, de même que le pouvoir de la nature est dans l'âme. Car l'âme est la nature du corps lui-même, parce que c'est elle qui le met en mouvement et lui donne un être naturel et au-dessus d'elle elle a ses propres opérations et c'est pour cela, comme la ressemblance de l'image suit l'âme selon ce qui est intellectuel, la raison de vestige qui l'accompagne selon qu'une nature a été créée, n'en est pas exclue.</p>
<p>Lib. 1 d. 3 q. 2 a. 3 ad 2 Et similiter etiam dicendum ad secundum, quod gratia gratum faciens, secundum id quod addit aliis creaturis, dicitur</p>	<p>2. Il faut dire de la même manière que ce que fait la grâce sanctifiante selon ce qu'elle ajoute aux autres créatures, est appelée ressemblance parfaite, non simplement, mais</p>

<p>perfecta similitudo, non quidem simpliciter, sed respectu aliarum creaturarum similitudinum ; sed secundum id in quo communicat cum aliis creaturis, habet rationem vestigii.</p>	<p>en rapport avec la ressemblance des autres créatures, mais selon ce en quoi elle communique avec les autres créatures, elle a nature de vestige.</p>
<p>Lib. 1 d. 3 q. 2 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod aliquid dicitur modificari aliquo dupliciter. Vel formaliter, et sic res dicitur modificari suo modo, qui in ipsa est. Vel effective, et sic omnia modificantur ab eo qui modum rebus imponit ; et hinc est quod Deus dicitur effective modus omnium rerum. Secundum hoc ergo dico, quod modus creaturae non habet modum quo formaliter modificetur, sed modum modificantem effective ; et ita est in omnibus aliis partibus vestigii.</p>	<p>3. On parle de modification de deux manières : Ou bien formellement, et ainsi on dit que la chose est modifiée selon le mode qui est en elle. Ou bien effectivement tout est modifié par ce qui lui impose son mode et de là vient que Dieu est appelé effectivement le mode de toutes choses. Selon cela, donc je dis que le mode de la créature n'a pas le mode par lequel elle est formellement modifiée, mais le mode qui modifie effectivement, et c'est ainsi dans toutes les autres parties du vestige.</p>
<p>Lib. 1 d. 3 q. 2 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod lux in se considerata, creata est in numero, pondere et mensura, cum habeat finitum esse et posse, sicut et aliae creaturae ; sed respectu aliarum creaturarum corporalium habet indeterminatam virtutem, eo quod per lucem omnia corpora aliquo modo informantur et per ipsam omnia corpora inferiora perficiuntur in suis naturis ; et hoc accidit sibi in quantum est forma universalis et primi alterantis, scilicet caeli ; et pro tanto non dicitur in numero, pondere et mensura esse creata.</p>	<p>4. La lumière considérée en soi est créée en nombre, poids et mesure, puisqu'elle a un être fini et un pouvoir comme les autres créatures, mais par rapport aux autres créatures corporelles, elle a un pouvoir indéterminé du fait que par la lumière tous les corps sont mis en forme de quelque manière et par elle tous les corps inférieurs sont perfectionnés en leur nature, et cela lui arrive en tant qu'elle est forme universelle et du premier qui change, à savoir du ciel et pour autant on ne dit qu'elle a été créée en nombre, poids et mesure.</p>
<p>[308] Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 2 a. 3 ad 5 Ad ultimum dicendum, quod caritas potest dupliciter considerari. Aut secundum esse quod habet in subjecto ; et hoc modo modum habet secundum mensuram capacitatis recipientis, vel ex natura vel ex conatu. Aut secundum inclinationem in objectum, et sic intelligitur non habere modum: quia objectum, cum sit infinitum, non proportionatur voluntati nostrae: unde nunquam tantum potest amare Deum quin amplius amandus sit et se amare velit.</p>	<p>5. La charité peut être considérée de deux manières : Ou bien selon l'être qu'elle a dans le substrat ; et de cette manière elle a le mode selon la mesure de la capacité de celui qui reçoit, ou bien par nature ou par effort. Ou selon l'inclination dans l'objet et ainsi on comprend qu'elle n'a pas de mode, parce que l'objet étant infini, il n'est pas proportionné à notre volonté : c'est pourquoi jamais il peut aimer seulement Dieu qu'il ne doive l'aimer davantage et vouloir s'aimer.</p>

Quaestio 3	Question 3 – [Le substrat de l'image]
Prooemium	Prologue
Ad intelligentiam hujus partis duo quaeruntur: 1 de subjecto imaginis ; 2 de partibus imaginis enumeratis.	Pour cette partie on fait deux recherches : 1. Le substrat de l'image. 2. Les parties comptées de l'image.
Articulus 1 Lib. 1 d. 3 q. 3 a. 1 tit. Utrum tantum mens sit subjectum imaginis.	<u>Article unique : L'esprit est-il seulement le substrat de l'image ?</u>
Lib. 1 d. 3 q. 3 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod non tantum mens sit subjectum imaginis. Augustinus enim ostendit, lib. II <i>De Trin.</i> , cap. 2, imaginem Trinitatis in visu corporali secundum tria quae necessaria sunt ad visionem, scilicet res exterior et imago ejus in oculo, et intentio videntis, quae ista duo conjungit. Visus autem corporeus non pertinet ad mentem. Ergo et cetera.	Objections : ¹ 1. Il semble que l'esprit n'est pas seulement le substrat de l'image. Car Augustin (<i>la Trinité</i> , XI, II, 2 ²), montre qu'une image de la Trinité dans la vue corporelle selon trois éléments qui sont nécessaires par la vision, à savoir la réalité extérieure, son image dans l'œil, et l'attention de celui qui voit, qui joint ces deux éléments. Mais la vue corporelle ne convient pas à l'esprit. Donc, etc.
Lib. 1 d. 3 q. 3 a. 1 arg. 2 Item, Damascenus, lib. III <i>De fide orthod.</i> , cap. XVIII, assignat imaginem in libero arbitrio, quod etiam non videtur esse de pertinentibus ad mentem.	2. De même, Damascène (<i>De fide orth.</i> III, 18) place l'image dans le libre arbitre, ce qui ne semble pas être ce qui convient à l'esprit.
Lib. 1 d. 3 q. 3 a. 1 arg. 3 Item, Augustinus, XIV <i>de Trin.</i> , cap. VIII : « Imago Trinitatis ibi quaerenda est in anima nostra, quo nihil habet melius ». Haec autem videtur esse ratio superior, secundum quam aeternis contemplandis inhaeret. Ergo videtur quod in ratione superiori sit imago.	3. Augustin dit (<i>La Trinité</i> , XIV, XIV, 11 ³) : « Il faut chercher l'image de la Trinité dans notre âme, là où il n'y a rien de meilleur ». Mais celle-ci semble être la raison supérieure, selon laquelle elle s'attache à ce qui doit être contemplé éternellement. Donc il semble que l'image est dans la raison supérieure.
Lib. 1 d. 3 q. 3 a. 1 arg. 4 Item, Dionysius IV cap. <i>De divin. Nom.</i> , § 22, col. 723 : Angelus est imago divina. Ergo videtur quod non tantum in mente nostra sit imago.	4. De plus Denys (<i>Les Noms divins</i> , 4, § 22, n° 210, 724 B) : « L'ange est une image de Dieu ⁴ ». Donc il semble que ce n'est pas seulement dans notre esprit qu'est l'image.

¹ PARALL. : *Ia*, q. 93, a. 1 et 2.

² « Nous devons considérer et distinguer... trois éléments. D'abord la réalité (*ispa res*) ... ensuite la vision... et en troisième lieu ce qui tient le regard attaché sur l'objet perçu... autrement dit l'attention ». (Trad. BA 16, p. 163). Cf. Note 31, p. 614).

³ « nous voici arrivés à cette phase de notre recherche où nous avons entrepris de considérer, afin d'y découvrir l'image de Dieu, la partie la plus haute de l'âme humaine ». (Trad BA 16).

⁴ « Imago Dei est angelus ».

<p>Lib. 1 d. 3 q. 3 a. 1 arg. 5 Contra, videtur quod in nulla creatura sit imago. Imago enim, ut dicit Hilarius <i>De Synod.</i> § 13, est rei ad rem coaequandam discreta et unica similitudo. Sed nulla res creata coaequat creatorem. Ergo in nulla creatura potest imago creatoris inveniri.</p>	<p>5. En sens contraire il semble qu'il n'y a d'image dans aucune créature. Car l'image, comme le dit Hilaire (<i>Les Synodes</i>, § 13) est la ressemblance discrète et unique d'une chose pour l'égaliser. Mais rien de créé n'égale le créateur. Donc en aucune créature on ne peut trouver l'image du créateur.</p>
<p>Lib. 1 d. 3 q. 3 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod imago in hoc differt a vestigio: quod vestigium est confusa similitudo alicujus rei et imperfecta ; imago autem repraesentat rem magis determinate secundum omnes suas [suas <i>om. Éd. de Parme</i>] partes et dispositiones partium, ex quibus etiam aliquid de interioribus rei percipi potest. Et ideo in illis tantum creaturis dicitur esse imago Dei quae propter sui nobilitatem ipsum perfectius imitantur et repraesentant ; et ideo in Angelo et homine [tantum dicitur imago divinitatis, et in homine <i>add. Éd. de Parme</i>] secundum id quod est in ipso nobilius. Alia autem, quae plus et minus participant de Dei bonitate, magis accedunt ad rationem imaginis.</p>	<p>Réponse : L'image diffère du vestige en ceci que ce dernier est une ressemblance confuse et imparfaite, mais l'image représente la chose de manière plus déterminée selon toutes ses parties et leurs dispositions, par lesquelles aussi quelque chose peut être perçu au sujet de ce qui est intérieur. Et c'est pourquoi on dit qu'il y a une image de Dieu dans ces créatures seulement, qui à cause de leur noblesse l'imitent et le représentent plus parfaitement. Et ainsi dans l'ange et dans l'homme on parle seulement de l'image de la divinité et dans l'homme selon ce qu'il y a en lui de plus noble. Mais les autres qui plus ou moins participent de la bonté de Dieu, arrivent plus à la nature de l'image.</p>
<p>Lib. 1 d. 3 q. 3 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus in multis ostendit similitudinem Trinitatis esse ; sed in nullo esse perfectam similitudinem, sicut in potentiis mentis, ubi invenitur distinctio consubstantialis et aequalitas. Constat autem illa tria in visu dicta, non esse consubstantialia, et ideo solum in mente ponit imaginem.</p>	<p>Solutions : 1. Augustin en de nombreux passages montre qu'il y a une ressemblance de la Trinité, mais en aucune il n'y a une parfaite ressemblance, comme dans les puissances de l'esprit où on trouve la distinction consubstantielle et l'égalité. Mais il est clair que ces trois choses, dont on parle dans la vue ne sont pas consubstantielles, et c'est pourquoi il place seulement l'image dans notre esprit.</p>
<p>Lib. 1 d. 3 q. 3 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in libero arbitrio non potest esse perfecta similitudo, cum non inveniatur ibi aliqua distinctio potentiarum ; nec etiam est excellentior pars animae, cum sit tantum operativa. Et pars [constat autem quod <i>add. Éd. de Parme</i>] contemplativa nobilior est parte operativa. Sed Damascenus assignat ibi imaginem, large vocans imaginem quamcumque similitudinem. Imitatur</p>	<p>2. Dans le libre arbitre, il ne peut pas y avoir une ressemblance parfaite, puisqu'on n'y trouve pas une distinction des puissances, ni non plus une partie plus excellente de l'âme puisqu'elle est seulement opérative. Et la partie contemplative est plus noble que la partie opérative. Mais Jean Damascène y attribue une image, appelant image au sens large comme une certaine ressemblance. Mais le libre arbitre imite Dieu en tant qu'il est le premier principe de ses œuvres sans</p>

autem Deum liberum arbitrium, inquantum est primum principium suorum operum non potens cogi.	pouvoir être contraint.
Lib. 1 d. 3 q. 3 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ratio superior inhaeret aeternis contemplandis, inquantum sunt regula et norma agendorum, prout scilicet ex divinis rationibus dirigimur in nostris operibus. Unde ibi non est imago ; sed in illa parte quae aeterna secundum se contemplatur.	3. La raison supérieure adhère à la contemplation de ce qui est éternel, en tant que ce sont la règle et la norme de ce qu'il faut faire, en tant que par des raisons divines nous sommes dirigés dans nos opérations. C'est pourquoi il n'y a pas là d'image ; mais dans cette partie qui, éternelle en soi, est contemplée.
Lib. 1 d. 3 q. 3 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod imago Trinitatis potest attendi tripliciter. Vel quantum ad expressam repraesentationem divinorum attributorum ; et sic, cum divinae bonitates copiosius effulgeant in Angelo quam in homine, Angelus est expressior imago Dei quam homo, unde etiam signaculum dicitur Ezech. XXVIII, secundum expositionem Gregorii, lib. XXXIII <i>Moralium</i> , cap. XXXIII. Vel quantum ad distinctionem personarum ; et sic expressior est similitudo in homine quam in Angelo, quia in Angelo suae potentiae sunt minus distinctae. Vel inquantum ipse Deus est principium rerum ; et sic imago invenitur in homine et non in Angelo, inquantum unus homo est principium omnium hominum, sicut Deus omnium rerum, et inquantum anima est in toto corpore tota, sicut Deus in mundo. Sed quia ista repraesentatio est quantum ad exteriora, simpliciter concedendum est quod angelus magis est ad imaginem, quam homo.	4. L'image de la Trinité peut être atteinte de trois manières : a. Ou bien pour la représentation expresse des attributs divins, et ainsi comme les bontés divines brillent davantage dans l'ange que dans l'homme, l'ange est une image plus expressive de Dieu que l'homme, c'est pourquoi on parle aussi de signe en <i>Ez.</i> 28, selon l'exposition de Grégoire (<i>Les Morales</i> , XXXII, 33). b. Ou bien pour la distinction des personnes et ainsi la ressemblance dans l'homme est plus expressive que dans l'ange, parce que les puissances dans l'ange sont moins diversifiées. c. Ou bien en tant que Dieu lui-même est le principe des choses et ainsi son image se trouve dans l'homme et non pas dans l'ange, en tant qu'un seul homme est le principe de tous les hommes, comme Dieu est le principe de toutes choses et en tant que l'âme est toute entière dans tout le corps, comme Dieu est dans le monde. Mais parce que cette représentation concerne l'extérieur, il faut concéder simplement que l'ange est plus à l'image que l'homme.
Lib. 1 d. 3 q. 3 a. 1 ad 5 Ad quintum [ultimum <i>Éd. de Parme</i>] dicendum, quod imago invenitur in Filio et in creatura differenter, ut dicit Augustinus, lib. <i>de decem Chordis</i> , cap., sicut imago regis in filio, et in denario. Filius enim Dei est perfecta imago Patris, perfecte repraesentans ipsum: creatura autem,	5. L'image se trouve dans le Fils et dans la créature de manière différentes, comme le dit Augustin, (<i>Sermon au peuple</i> , 8 ¹) comme l'image du roi dans son fils et sur un denier. Car le Fils de Dieu est l'image parfaite du Père, qui le représente parfaitement : mais la créature, selon qu'elle est défailante dans la représentation, est

¹ Sermon 9, de tempore 96, c. 8 PL 38, 82.

<p>secundum quod deficit a repraesentatione, deficit a perfecta ratione imaginis. Unde etiam dicitur imago, et ad imaginem: quod de Filio non dicitur. Et ideo non oportet quod creatura simpliciter adaequet creatorem: hoc enim tantum verum est de Filio, qui est perfecta imago ; sed sicut secundum quid repraesentat, ut imperfecta imago, ita etiam secundum quid adaequat [coaequat. <i>Éd. de Parme</i>].</p>	<p>défaillante par rapport à la nature parfaite de l'image. C'est pourquoi aussi on l'appelle image, et en vue de l'image ; ce qu'on ne dit pas du Fils. Et c'est pourquoi il ne faut pas que la créature égale simplement son créateur, car cela est seulement vrai du Fils, qui est l'image parfaite ; mais de même selon ce qu'il représente, comme image imparfaite, de même aussi selon ce qu'il égale.</p>
<p>Quaestio 4</p>	<p>Question 4 – [La connaissance de l'image]</p>
<p>Prooemium</p>	<p><u>Prologue</u></p>
<p>Lib. 1 d. 3 q. 4 pr. Deinde quaeritur de partibus imaginis: et primo de prima assignatione ; secundo de secunda. Circa primum quaeruntur quinque: 1 de partibus imaginis quid unaquaeque sit, et qualiter ab invicem differant ; 2 quomodo se habeant ad essentiam, utrum sint ipsa essentia animae ; 3 quomodo se habeant ad invicem, utrum scilicet una ex alia oriatur ; 4 de ipsis per comparisonem ad objectum, scilicet respectu cuius objecti attenditur in ipsis imago Trinitatis ; 5 de ipsis per comparisonem ad actum, utrum scilicet semper sint in suis actibus dictae potentiae.</p>	<p>Ensuite on fait des recherches sur les parties de l'image. Et d'abord 1. La première assignation, 2 La seconde. A propos de la première, on fait cinq recherches. 1. Ce qu'est chacune des parties de l'image, et de quelle manière elles diffèrent entre elles ? 2. Comment se comportent-elles vis-à-vis de l'essence ; sont-elles elles-mêmes l'essence de l'âme ? 3. Comment se comportent-elles entre elles, est-ce que l'une vient de l'autre ? 4. A leur sujet, par rapport à quel objet l'image de la Trinité est atteinte en elles ? 5. A leur sujet, par comparaison à l'acte, est-ce qu'elles naturellement sont toujours dans les actes de la dite puissance ?</p>
<p>Articulus 1 Lib. 1 d. 3 q. 4 a. 1 tit. Utrum memoria pertineat ad imaginem</p>	<p><u>Article 1 – La mémoire convient-elle à l'image ?</u></p>
<p>Lib. 1 d. 3 q. 4 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod memoria non pertineat ad imaginem. Sicut enim dicit Augustinus, XII <i>de Trin.</i>, cap ; 17, quod in anima reperies commune cum brutis, ad sensualitatem pertinet. Memoria autem est communis nobis et brutis. Igitur cum imago non sit in sensualitate, videtur quod memoria ad imaginem non pertineat.</p>	<p>Objections :¹ 1. Il semble que la mémoire ne convient pas à l'image. En effet, comme le dit Augustin (<i>La Trinité</i>, XII, 1), ce qu'on trouve dans l'âme de commun avec les animaux, appartient à la sensualité. Mais la mémoire nous est commune avec les animaux. Donc, comme l'image n'est pas dans la sensualité, il semble que la mémoire ne convient pas à l'image.</p>

¹ PARALL. : Ia, q. 93, a 7.

<p>Lib. 1 d. 3 q. 4 a. 1 arg. 2 Item, omnis potentia apprehendens determinatam temporis differentiam pertinet ad sensitivam partem et non ad intellectum, qui est universalium, quae intellectus abstrahit [quae abstrahunt <i>Éd. de Parme</i>] a quolibet tempore. Sed memoria concernit tempus praeteritum. Ergo non pertinet ad intellectivam partem in qua est imago, sed ad sensitivam.</p>	<p>2. Toute puissance qui appréhende une différence déterminée de temps, convient à la partie sensitive et non à l'intellect, qui concerne ce qui est universel, que l'intellect abstrait d'un certain temps. Mais la mémoire concerne le temps passé. Donc il ne convient pas à la partie intellectuelle où est l'image, mais à la partie sensitive.</p>
<p>Lib. 1 d. 3 q. 4 a. 1 arg. 3 Item, dicitur, XI, <i>Metaph.</i>, text. 36, a Commentatore, quia natura intellectiva dividitur in intellectum et voluntatem ; nec ullus unquam philosophus in intellectiva parte posuit memoriam ; qui tamen potentias animae consideraverunt. Ergo memoria non pertinet ad imaginem.</p>	<p>3. Le Commentateur (<i>Métaphysique</i>, XI, texte 36) dit que la nature intellectuelle est divisée en intellect et volonté, et jamais aucun philosophe n'a placé la mémoire dans la partie intellectuelle ; ils ont pourtant étudié les puissances de l'âme. Donc la mémoire ne convient à l'image.</p>
<p>Lib. 1 d. 3 q. 4 a. 1 arg. 4 Item, videtur quod nec intelligentia pertineat ad imaginem. Secundum enim Dionysium, <i>De caelest. Hier.</i>, cap. IV, § 2, distinguuntur quatuor gradus entium, scilicet intellectualia, rationalia, sensibilia et simpliciter existentia. Homo autem non continetur sub intellectualibus, sed sub rationalibus. Cum igitur hic quaeratur quid sit imago, secundum quod est in homine, videtur quod intelligentia ad imaginem non pertineat.</p>	<p>4. Il semble que l'intelligence non plus ne convient pas à l'image. Car selon Denys (<i>la Hierarchie céleste</i>, 4, § 2), on distingue quatre degrés d'étants, à savoir intellectuels, rationnels, sensibles et ce qui existe absolument. Mais l'homme n'est pas dans la catégorie des intellectuels mais des rationnels. Donc comme on cherche ici ce qu'est l'image, en tant qu'elle est dans l'homme, il semble que l'intelligence ne convient à l'image.</p>
<p>Lib. 1 d. 3 q. 4 a. 1 arg. 5 Item, potentiae distinguuntur per actus. Sed nosse et intelligere non differunt nisi forte sicut habere in habitu et intueri in actu, secundum quae non diversificantur potentiae, cum ejusdem potentiae sit habere habitum et elicere actum. Ergo intelligentia, cujus actus assignatur intelligere, non est alia potentia a memoria, cujus assignatur nosse.</p>	<p>5. De plus, les puissances se distinguent par les actes. Mais connaître et comprendre ne diffèrent que par hasard comme avoir dans l'habitus, et examiner en acte, selon que les puissances ne sont pas diversifiées, puisque c'est le propre d'une même puissance d'avoir un habitus et choisir l'acte. Donc l'intelligence, dont l'acte est destiné à comprendre, n'est pas une autre puissance que la mémoire destinée à connaître.</p>
<p>Lib. 1 d. 3 q. 4 a. 1 arg. 6 Item, videtur quod nec voluntas. Voluntas enim est principium operativum. Sed imago quaerenda est in parte suprema quae est speculativa. Ergo voluntas non pertinet ad imaginem.</p>	<p>6. Il semble que la volonté non plus. Car celle-ci est un principe opératif. Mais il faut chercher l'image dans la partie supérieure qui est la partie spéculative. Donc la volonté ne convient à l'image.</p>

<p>Lib. 1 d. 3 q. 4 a. 1 arg. 7 Item, Augustinus, <i>De spiritu et anima</i>, cap.X, imago est in potentia cognoscendi, similitudo in potentia diligendi. Sed voluntas non est potentia cognoscendi, sed magis diligendi. Ergo non pertinet ad imaginem sed ad similitudinem.</p>	<p>7. Augustin (<i>L'esprit et l'âme X</i>¹) dit : L'image est dans la puissance de connaître, la ressemblance dans la puissance d'aimer. Mais la volonté n'est pas une puissance pour connaître, mais plutôt pour aimer. Donc elle ne convient pas à l'image mais à la ressemblance.</p>
<p>Lib. 1 d. 3 q. 4 a. 1 arg. 8 Praeterea, illud quod imperat aliis et movet alia, est prius eis. Sed voluntas movet omnes potentias alias, ut dicit Anselmus (lib. <i>De similitudinibus</i>, c.II, . Ergo est prior quam memoria et intelligentia, et ita non respondet ordini personarum ista assignatio, cum voluntas Spiritui sancto approprietur.</p>	<p>8. Ce qui commande aux autres et les met en mouvement est avant eux. Mais la volonté met en mouvement toutes les autres puissances, comme le dit Anselme (<i>La ressemblance</i>² c. 2). Donc elle est avant la mémoire et l'intelligence, et ainsi cette assignation ne correspond pas à l'ordre des personnes, puisque la volonté est appropriée à l'Esprit Saint.</p>
<p>Lib. 1 d. 3 q. 4 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod omnis proprietas consequens essentiam animae secundum suam naturam, vocatur hic potentia animae, sive sit ad operandum sive non. Cum igitur natura animae sit receptibilis in quantum habet aliquid de possibilitate, eo quod omne habens esse ab aliquo est possibile in se, ut probat Avicenna, lib. <i>De intellig.</i>, cap. IV, et non sit impressa organo corporali, cum habeat operationem absolutam a corpore, scilicet intelligere ; consequitur ipsam quaedam proprietas, ut impressa retineat.</p>	<p>Réponse : Toute propriété qui suit l'essence de l'âme selon sa nature est ici appelée sa puissance, soit qu'elle soit pour opérer ou non. Donc comme la nature de l'âme est susceptible de recevoir dans la mesure où elle en a la possibilité, parce que tout ce qui possède un être d'un autre est possible en soi, comme le prouve Avicenne (<i>Métaphysique</i>, IV), et il n'est pas intégré dans un organe corporel, puisqu'il a l'opération absolue par le corps, à savoir comprendre ; une certaine propriété en découle pour retenir ce qui est intégré.</p>
<p>Unde dicitur, III <i>de anima</i>, text. 6, quod anima est locus specierum, praeter quam non tota, sed intellectus. Ista ergo virtus retinendi dicitur hic potentia memoriae. Ulterius, quia anima est immunis a materia, et omnis talis natura est intellectualis, consequitur ut id quod in ipsa tenetur ab ea intelligatur, et ita post memoriam sequitur intelligentia.</p>	<p>C'est pourquoi il est dit (<i>L'âme</i> III, 4, 429 a 27) que l'âme est le lieu des formes sauf qu'elles n'y sont pas toutes, mais [seulement] l'intellect³. Donc ce pouvoir de retenir est appelé ici puissance de la mémoire. Plus, parce que l'âme est libre de matière, et que toute nature de ce genre est intellectuelle, il en découle que ce qu'elle retient est compris par elle, et ainsi après l'intelligence suit la mémoire.</p>
<p>Item, quia id quod intelligitur accipitur ut conveniens intelligenti, ideo consequitur voluntas, quae tendit in</p>	<p>De plus, parce que ce qui est compris est reçu comme convenant à celui qui comprend, la volonté suit ce qui tend à ce</p>

¹ Œuvre d'Alcher.

² Œuvre d'un de ses disciples, Eadmar ? ?

³ Aristote dit : « ...l'âme est le lieu des formes, à la réserve que ce n'est pas l'âme entière, mais l'âme intellectuelle ». (Trad. E. Barbotin).

<p>ipsum conveniens: nec potest ultra procedere ; quia voluntas est respectu finis, cum ejus objectum sit bonum, et rei perfectio non extendatur ultra finem. Et secundum hoc sunt tres potentiae distinctae ab invicem, memoria, intelligentia et voluntas.</p>	<p>qui lui convient, et elle ne peut pas aller au-delà, parce que la volonté est en rapport avec la fin, puisque son objet est le bien, et la perfection de la chose ne s'étend pas au-delà de la fin. Et selon cela il y a trois puissances distinctes entre elles : la mémoire, l'intelligence et la volonté.</p>
<p>Lib. 1 d. 3 q. 4 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod memoria, secundum quod hic sumitur, non est communis nobis et brutis, ut patet ex auctoritate philosophi inducta, in corp., art., quia sola intellectiva anima in se retinet quod accipit, sed sensitiva in organo corporali.</p>	<p>Solutions : 1. La mémoire, de la manière dont on la comprend ici, ne nous est pas commune avec les animaux, comme on le voit par l'autorité du philosophe ajoutée dans le corps de l'article, parce que seule l'âme intellectuelle retient en soi ce qu'elle reçoit, mais la partie sensitive est dans l'organe corporel.</p>
<p>Lib. 1 d. 3 q. 4 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod aequivocatur nomen memoriae. Memoria enim, secundum quod hic accipitur, abstrahit a qualibet differentia temporis, ut in littera dicitur, quia est praesentium, praeteritorum et futurorum ; unde sumitur hic pro memoria quae est potentia sensitivae partis, quae habet organum in postrema parte capitis, et est thesaurus intentionum sensibilium cum sensu, non a sensu acceptarum, ut dicit Avicenna, lib. <i>De anima</i>, part. IV, cap. IV.</p>	<p>2. Le nom de mémoire est équivoque. Car la mémoire dans le sens où elle reçue ici se tire d'une différence de temps, comme il est dit dans la <i>Lettre</i>, parce qu'elle concerne le présent, le passé et le futur ; c'est pourquoi elle est prise ici pour la mémoire, qui est une puissance de la partie sensitive, qui a un organe dans la partie supérieure de la tête, et c'est le trésor des dispositions sensibles avec la sensation, non de ce qui est reçu par les sens, comme le dit Avicenne (<i>l'âme</i>, IV, 4).</p>
<p>Lib. 1 d. 3 q. 4 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod philosophi accipiebant potentias illas tantum quae ordinantur ad aliquem actum. Proprietas autem retentiva ipsius animae non habet aliquem actum ; sed loco actus habet hoc ipsum quod est tenere ; et ideo de memoria sic dicta non fecerunt mentionem inter potentias animae.</p>	<p>3. Les philosophes considéraient seulement ces puissances qui sont ordonnées à un acte. Mais la propriété de retenir de l'âme même n'a pas d'acte, mais à la place de l'acte, elle a ce qui est retenir, et c'est pourquoi ils n'ont pas fait mention parmi les puissances de l'âme de la mémoire dont on a parlé.</p>
<p>Lib. 1 d. 3 q. 4 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod, sicut dicit Dionysius, VII cap. <i>De divin. Nom.</i>, § 3, natura inferior secundum supremum sui attingit infimum naturae superioris ; et ideo natura animae in sui supremo attingit infimum naturae angelicae ; et ideo aliquo modo participat intellectualitatem in sui summo. Et quia secundum optimum sui assignatur imago in anima, ideo potius assignatur</p>	<p>4. Comme le dit Denys (<i>Les Noms divins</i>, 7, §3), la nature inférieure selon son sommet atteint le plus bas de la nature supérieure, et c'est pourquoi la nature de l'âme en son point le plus haut atteint le point le plus bas de la nature angélique et c'est pourquoi elle participe de quelques manière de l'intellectualité en son sommet. Et parce que l'image est placée dans l'âme en ce qu'elle a de meilleur, elle est placée plutôt selon l'intelligence, que selon la raison, car la</p>

<p>secundum intelligentiam, quam secundum rationem ; ratio enim nihil aliud est nisi natura intellectualis obumbrata: unde inquirendo cognoscit et sub continuo tempore quod intellectui statim et plena luce offertur [confertur <i>Éd. de Parme</i>] ; et ideo dicitur esse intellectus principiorum primorum, quae statim cognitioni se offerunt.</p>	<p>raison n'est rien d'autre qu'une nature intellectuelle obscurcie : c'est pourquoi elle connaît en cherchant et sous un temps continue qui est offert aussitôt à l'intellect et en pleine lumière ; et c'est pourquoi on dit que c'est l'intellect des premiers principes, qui s'offrent aussitôt à la connaissance.</p>
<p>Lib. 1 d. 3 q. 4 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod intelligere et nosse differunt: nosse enim est notitiam rei apud se tenere ; intelligere autem dicit intueri. Quamvis autem cujuslibet potentiae sit tenere suum habitum et objectum ; hoc tamen non est earum, nisi in quantum est in eis virtus memoriae, quae immediate sequitur essentiam naturae, sicut virtus prioris semper est in posteriori.</p>	<p>5. Comprendre et connaître sont différents, car connaître, c'est posséder en soi la connaissance d'une chose ; mais comprendre veut dire considérer. Quoique de n'importe puissance ce soit le propre de retenir son habitus et son objet ; cela cependant ne vient d'elle qu'en tant il y a en elle le pouvoir de la mémoire, qui découle immédiatement de l'essence de la nature, de même que le pouvoir du premier est toujours dans ce qui est après.</p>
<p>Lib. 1 d. 3 q. 4 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod voluntatis objectum est bonum. Bonum autem habet rationem finis. Finis autem est et contemplationis et actionis. Et ideo voluntas non tantum se habet ad partem activam, sed etiam ad contemplativam: unde pertinet ad supremam partem animae.</p>	<p>6. L'objet de la volonté est le bien. Car le bien a raison de finalité. Mais la finalité concerne la contemplation et l'action. Et c'est pourquoi la volonté non seulement intervient pour la partie active, mais aussi pour la partie contemplative ; c'est pourquoi elle convient à la partie supérieure de l'âme.</p>
<p>Lib. 1 d. 3 q. 4 a. 1 ad 7 Ad septimum dicendum, quod Augustinus vocat large potentiam cognoscendi, sive quae ordinatur ad cognitionem, sicut memoria, sive qua cognoscitur, sicut intelligentia, sive quae cognitionem consequitur, sicut voluntas. Potentiam autem diligendi nominat habitus gratuitos, quibus Deum meritorie diligimus ; et ideo dicitur quod homo per peccatum amittens Dei similitudinem abiit in regionem dissimilitudinis, sed non amisit imaginem.</p>	<p>7. Augustin (Alcher) appelle au sens large la puissance de connaître, soit celle qui est ordonnée à la connaissance comme la mémoire, soit celle par quoi on connaît, comme l'intelligence, soit ce qui vient après la connaissance, comme la volonté. Mais il appelle la puissance d'aimer des habitus gratuits, par lesquels nous aimons Dieu de manière méritoire, et c'est pourquoi il est dit que l'homme par son péché en perdant la ressemblance de Dieu s'en va dans la région de la dissemblance, mais il ne perd pas l'image.</p>
<p>Lib. 1 d. 3 q. 4 a. 1 ad 8 Ad octavum dicendum, quod, sicut in artibus est quod illa quae considerat finem, imperat et movet artes considerantes ea quae sunt ad finem, sicut medicus imperat pigmentario, ut supra dictum est, ita etiam est in potentiis animae. Voluntas</p>	<p>8. De même que dans les arts il y a que ce qui considère la fin, commande et met en mouvement les arts qui considèrent ce qui est pour la fin, de même le médecin commande au pharmacien, comme on l'a dit ci-dessus, et de même aussi il est dans les puissances de l'âme. Car la volonté parce</p>

<p>enim, quia considerat finem, movet alias omnes potentias quae ordinantur ad finem et imperat eis actus suos. Unde quamvis prior sit movendo, non tamen sequitur quod sit prior in esse ; sicut etiam finis est ultimus in esse, et tamen movet efficientem.</p>	<p>qu'elle envisage la fin, met en mouvement toutes les autres puissances qui sont ordonnées à la fin et leur commande leurs actes. C'est pourquoi quoiqu'elle soit la première à mettre en mouvement, il n'en découle cependant pas qu'elle soit première dans l'être, de même que la fin est la dernière dans l'être, et cependant elle met en mouvement la cause efficiente.</p>
<p>Articulus 2 Lib. 1 d. 3 q. 4 a. 2 tit. Utrum potentiae animae sint essentia ejus</p>	<p><u>Article 2 – Les puissances de l'âme sont-elles son essence ?</u></p>
<p>Lib. 1 d. 3 q. 4 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod essentia animae sit suae potentiae. Primo per hoc quod dicitur in littera: <i>ista tria sunt una mens, una vita, una essentia.</i></p>	<p>Objections :¹ 1. Il semble que l'essence de l'âme ce sont ses puissances. Premièrement par le fait qu'il est dit dans le <i>Lettre</i>, « <i>Elles sont trois : un seul esprit, une seule vie, une seule essence.</i> »</p>
<p>Lib. 1 d. 3 q. 4 a. 2 arg. 2 Item, idem est principium essendi et operandi. Sed anima est principium essendi, cum sit forma substantialis corporis. Ergo per seipsam est principium operationum. Non oportet ergo esse potentias medias.</p>	<p>2. Le principe d'être et d'opérer est la même chose. Mais l'âme est le principe d'être, puisqu'elle est la forme substantielle du corps. Donc par elle-même elle est le principe des opérations. Il n'est pas nécessaire qu'il y ait des puissances intermédiaires.</p>
<p>Lib. 1 d. 3 q. 4 a. 2 arg. 3 Item, forma substantialis nobilior est quam accidentalis. Sed forma accidentalis facit operationes suas sine aliqua virtute media. Ergo et forma substantialis ; et sic idem quod prius.</p>	<p>3. La forme substantielle est plus noble que la forme accidentelle. Mais la forme accidentelle fait ses opérations sans aucun pouvoir intermédiaire. Donc la forme substantielle aussi et de même que ci-dessus.</p>
<p>Lib. 1 d. 3 q. 4 a. 2 arg. 4 Praeterea, materia prima est sua potentia. Sed sicut materiam potentia passiva consequitur, ita formam potentia active. [in materia est potentia passiva, ita in forma potentia activa <i>Éd. de Parme</i>]. Ergo etiam forma essentialis est sua potentia activa ; et sic idem quod prius.</p>	<p>4. En outre la matière première est sa puissance ; mais de même que la puissance passive suit la matière, la puissance active suit la forme. Donc la forme essentielle aussi est sa puissance active et ainsi de même que plus haut.</p>
<p>Lib. 1 d. 3 q. 4 a. 2 arg. 5 Praeterea, omne illud quod non est de essentia rei, est accidens. Sed sensus et ratio, quae sunt potentiae quaedam, non sunt accidentia, cum sint principia differentiarum substantialium. Ergo sunt de essentia ipsius animae.</p>	<p>5. Tout ce qui n'appartient pas à l'essence de la chose est un accident ; mais la sensation et la raison qui sont des puissances, ne sont pas des accidents, puisqu'ils sont les principes de différences substantielles. Donc ils sont de l'essence de l'âme même.</p>

¹ PARALL. : Ia, q. 77, a. 6.

<p>Lib. 1 d. 3 q. 4 a. 2 s. c. 1 Contra, sicut se habet posse ad esse, ita se habet potentia ad essentiam. Sed in solo Deo verum est dicere, quod suum esse sit suum posse. Ergo in nullo alio sua essentia est sua potentia: et ita nec in anima.</p>	<p>En sens contraire : 1. De la même manière que se comporte le pouvoir vis-à-vis de l'être, ainsi se comporte la puissance vis-à-vis de l'essence. Mais en Dieu seul on peut dire que son être est son pouvoir. Donc en aucun autre l'essence n'est sa puissance et ainsi dans l'âme non plus.</p>
<p>Lib. 1 d. 3 q. 4 a. 2 s. c. 2 Praeterea, omne agens quod agit per essentiam suam, est agens primum, ut dicit Avicenna lib. <i>De intelligent.</i>, cap. 1. Cujus ratio est, quia omne secundum agens agit in quantum participat aliquid ; et ita agit per aliquid additum essentiae. Sed anima non est agens primum. Ergo non est agens per suam essentiam, sed per suam potentiam. Ergo sua potentia non est sua essentia.</p>	<p>2. Tout agent agit qui par son essence est agent premier, comme le dit Avicenne (<i>Métaphysique</i>, ch. 6). La raison en est que tout agent second agit en tant qu'il participe de quelque chose et ainsi il agit par quelque chose ajouté à l'essence. Mais l'âme n'est pas un agent premier. Donc elle n'est pas agent par son essence, mais par sa puissance. Donc sa puissance n'est pas son essence.</p>
<p>Lib. 1 d. 3 q. 4 a. 2 s. c. 3 Praeterea, cum perfectio et perfectibile [perfectibilia <i>Éd. de Parme</i>] sint proportionata, oportet quod perfectibilia diversarum proportionum recipiant diversas perfectiones. Organa autem corporis animati diversa sunt diversarum proportionum in commixtione. Ergo diversimode perficiuntur ab anima. Non autem quantum ad esse, quia anima, cum sit forma substantialis, dat unum esse toti corpori. Ergo oportet quod diversimode perficiantur quantum ad perfectiones consequentes esse, secundum quas habent diversas operationes. Has autem perfectiones, quae sunt principia operationum animae, vocamus potentias. Ergo oportet potentias animae diversas esse ab essentia, utpote emanantes ab ipsa.</p>	<p>3. Comme le perfection et le perfectible sont proportionnés, il faut que ce qui est perfectible en diverses proportions reçoivent des perfectiones diverses. Mais les organes du corps animé sont de différentes proportions dans le mélange. Donc ils sont achevés par l'âme de différentes manières. Mais non quant à l'être, parce que, comme l'âme est une forme substantielle, elle donne un seul être au corps entier. Donc il faut qu'ils soient achevés de différentes manières, autant qu'ils sont pour les perfectiones qui en découlent. Mais ces perfectiones qui sont les principes des opérations de l'âme, nous les appelons des puissances. Donc il faut que les puissances de l'âme soit différentes de l'essence, étant donné qu'elles émanent d'elle.</p>
<p>Lib. 1 d. 3 q. 4 a. 2 co Respondeo dicendum, quod effectus proprius et immediatus oportet quod proportionetur suae causae ; unde oportet quod in omnibus illis, in quibus principium operationis proximum est de genere substantiae, quod operatio sua sit substantia ; et hoc solum in Deo est: et ideo ipse solus est qui non agit per potentiam mediam differentem a sua</p>	<p>Réponse : L'effet le plus propre et le plus immédiat doit être proportionné à sa cause, c'est pourquoi il faut que dans toutes ces [causes] en qui le principe de l'opération est très proche du genre de la substance, leur opération soit leur substance, et cela existe seulement en Dieu, et c'est pourquoi lui-même est le seul qui n'agit pas par une puissance intermédiaire, différente de sa</p>

<p>substantia. In omnibus autem aliis operatio est accidens: et ideo oportet quod proximum principium operationis sit accidens, sicut videmus in corporibus quod forma substantialis ignis nullam operationem habet, nisi mediantibus qualitatibus activis et passivis, quae sunt quasi virtutes et potentiae ipsius. Similiter dico, quod ab anima, cum sit substantia, nulla operatio egreditur, nisi mediante potentia: nec etiam a potentia perfecta operatio, nisi mediante habitu.</p>	<p>substance. Mais dans tous les autres, l'opération est un accident. et c'est pourquoi il faut que le plus proche principe de l'opération soit un accident, comme nous voyons dans les corps que la forme substantielle du feu n'a aucune opération, sinon par les qualités actives et passives intermédiaires, qui sont comme ses pouvoirs et sa puissance. De la même manière, je dis que de l'âme, comme elle est substance, aucune opération ne sort que par l'intermédiaire de la puissance et ainsi l'opération n'est accomplie par la puissance que par un <i>habitus</i> intermédiaire.</p>
<p>Hae autem potentiae fluunt ab essentia ipsius animae, quaedam ut perfectiones partium corporis, quarum operatio fit [efficitur <i>Éd. de Parme</i>] mediante corpore, ut sensus, imaginatio et huiusmodi ; et quaedam ut existentes in ipsa anima, quarum operatio non indiget corpore, ut intellectus, voluntas et huiusmodi ; et ideo dico, quod sunt accidentia: non quod sint communia accidentia, quae non fluunt ex principiis speciei, sed consequuntur principia individui ; sed sicut propria accidentia, quae consequuntur speciem, originata ex principiis ipsius: simul tamen sunt de integritate ipsius animae, in quantum est totum potentiale, habens quamdam perfectionem potentiae, quae conficitur ex diversis viribus.</p>	<p>Mais ces puissances découlent de l'essence de l'âme même, certaines comme des perfectiones des parties du corps, dont l'opération est accomplie par l'intermédiaire du corps, comme les sens, l'imagination, etc. et certaines comme existant dans l'âme même, dont l'opération n'a pas besoin du corps, comme l'intellection, la volonté, etc. et c'est pourquoi je dis que ce sont des accidents, non parce que ce sont des accidents communs qui ne découlent pas des principes de l'espèce, mais suivent les principes de l'individu, mais comme des accidents propres qui suivent l'espèce, qui prennent leur origine de ses principes ; cependant en même temps ils concernent de l'intégrité de l'âme même, en tant que qu'elle est un tout potentiel, avec une perfection de la puissance, qui est produite par des forces diverses.</p>
<p>Lib. 1 d. 3 q. 4 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur: tres potentiae sunt una mens, non est praedicatio essentialis, sed totius potestativi de suis partibus. Unde de potentiis imaginis propinquius et prius praedicatur mens: quia mentis, in quantum huiusmodi, sunt istae potentiae in quibus consistit integritas imaginis: et minus proprie vita, quae tamen includit potentias in generali, quae sunt principium operum vitae ; et adhuc minus proprie dicuntur una essentia, in qua, secundum id quod est essentia, non includuntur potentiae, nisi</p>	<p>Solutions : Quand on dit que trois puissances sont un seul esprit, ce n'est pas une attribution essentielle, mais celle du tout conforme à ses parties. C'est pourquoi l'esprit est attribué aux puissances de l'image avant et après en lesquelles consiste l'intégrité de l'image, de même plus proche et avant, parce que viennent de l'esprit en tant que telles ces puissances en quoi consiste la totalité de l'image, et en un sens moins propre la vie, qui cependant inclut les puissances en général, qui sont le principes des opérations de la vie et encore on dit en un sens moins propre, qu'une seule essence, en laquelle,</p>

<p>sicut in origine, eo quod ab essentia oriuntur potentiae, in quibus attenditur imago.</p>	<p>selon ce qu'elle est, ne sont incluses les puissances, que comme dans l'origine, parce que tirent leur origine de l'essence les puissances en qui l'image est atteinte.</p>
<p>Totum enim potentiale, quasi medium est inter integrale et universale. Universale enim adest cuilibet parti subjectivae secundum esse et perfectam virtutem, et ideo proprie praedicatur de parte sua. Sed totum integrale non adest cuilibet parti, neque secundum esse, neque secundum virtutem. Non enim totum esse domus est in pariete, neque tota virtus ; et ideo nullo modo praedicatur de parte. Totum autem potentiale adest cuilibet parti secundum se, et secundum aliquid virtutis, sed non secundum perfectam ; immo secundum perfectam virtutem adest tantum supremae potentiae ; et ideo praedicatur quidem, sed non adeo proprie sicut totum universale.</p>	<p>Car tout le potentiel, comme intermédiaire est entre ce qui est intégral et ce qui est universel. Car l'universel est présent à n'importe quelle partie soumise selon l'être et la puissance parfaite, et c'est pourquoi au sens propre, il est attribué à n'importe quelle partie. Mais le tout complet n'est présent à n'importe quelle partie, ni selon l'être, ni selon le pouvoir. Car ce n'est pas toute la maison qui est dans le mur, ni sa signification et ainsi elle n'est attribuée en aucune manière à la partie. Mais le tout potentiel est présent à chaque partie selon elle, et selon quelque chose de son pouvoir, mais non selon un pouvoir parfait, bien plus selon le pouvoir parfait il prend part seulement à la puissance suprême et c'est pourquoi il n'est pas attribué au sens propre comme le tout universel.</p>
<p>Lib. 1 d. 3 q. 4 a. 2 ad Ad secundum dicendum, quod essentia ipsius animae est etiam principium operandi, sed mediante virtute. Principium autem essendi est immediate, quia esse non est accidens.</p>	<p>2. L'essence de l'âme même est le principe pour opérer, mais par l'intermédiaire d'un pouvoir. Mais le principe de l'être est sans intermédiaire, parce que l'être n'est pas un accident.</p>
<p>Lib. 1 d. 3 q. 4 a. 3 Ad tertium dicendum, quod forma accidentalis est virtus alterius, per quam producitur operatio, qui est effectus proportionatus sibi, sicut causae proximae ; forma autem substantialis non est hoc modo proportionata operationi, ut dictum est, in corp. art.</p>	<p>3. La forme accidentelle est le pouvoir d'un autre, par lequel est produite l'opération, qui est l'effet qui lui est proportionné, comme de la cause la plus proche, mais la forme substantielle n'est pas proportionnée de cette manière à l'opération, comme on l'a dit dans le corps de l'article.</p>
<p>Lib. 1 d. 3 q. 4 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod si per potentiam passivam intelligatur relatio [vel ordo <i>add. Éd. de Parme</i>] materiae ad formam, tunc materia non est sua potentia, quia essentia materiae non est relatio. Si autem intelligatur potentia, secundum quod est principium in genere substantiae, secundum quod potentia et actus sunt principia in</p>	<p>4. Il faut dire que, si par la puissance passive on comprend la relation de la matière à la forme, alors la matière n'est pas sa puissance, parce que l'essence de la matière n'est pas une relation. Mais si on comprend la puissance selon qu'elle est le principe dans le genre de la substance, selon que la puissance et l'acte sont les principe en n'importe quel genre, comme il est dit en Métaphysique (L) XII, 5, 1071 a 4¹), je dis</p>

¹ « C'est d'une autre façon encore que, par analogie, toutes les choses ont les mêmes principes : à savoir

quolibet genere, ut dicitur <i>Metaph.</i> , text. 26, sic dico, quod materia est ipsa sua potentia.	ainsi que la matière est sa puissance.
Et hoc modo se habet materia prima, quae est primum recipiens, ad potentiam passivam, sicut se habet Deus, qui est primum agens, ad potentiam activam. Et ideo materia est sua potentia passiva, sicut et Deus sua potentia activa. Omnia autem media habent utramque potentiam participative, et potentia materiae non est ad aliquam operationem, sed ad recipiendum tantum.	Et la matière première se comporte ainsi, elle qui est la première à recevoir, pour la puissance passive, comme Dieu, qui est le premier agent se comporte, pour la puissance active. Et c'est pourquoi la matière est sa puissance passive comme Dieu aussi est sa puissance active. Mais tous les intermédiaires ont l'une et l'autre puissance en participation et la puissance de la matière n'est pas pour une opération mais pour recevoir seulement.
Lib. 1 d. 3 q. 4 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod sensus, secundum quod est nomen potentiae, non est principium hujus differentiae quae est sensible ; sed secundum quod nominat naturam sensitivam: et ita est de aliis.	5. La sensation en tant que nom de puissance n'est pas le principe de cette différence, qu'est le sensible, mais selon qu'elle désigne la nature sensitive et il en est ainsi pour les autres.
Articulus 3 Lib. 1 d. 3 q. 4 a. 3 tit. Utrum una potentia oriatur ex alia	<u>Article 3 – Une seule puissance sort-elle d'une autre ?</u>
Lib. 1 d. 3 q. 4 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod una potentia non oriatur ex alia. Quaecumque enim simul sunt, unum ex altero non oritur. Sed omnes potentiae simul sunt in anima ex creatione. Ergo una non oritur ex alia.	Objections ¹ 1. Il semble que ce n'est pas une seule ² puissance qui sort d'une autre. Car dans tout ce qui est en même temps, l'un ne prend pas son origine d'un autre. Mais toutes les puissances sont ensemble dans l'âme par création. Donc l'une ne sort pas d'une autre.
Lib. 1 d. 3 q. 4 a. 3 arg. 2 Praeterea, omne accidens causatur ex suo subjecto. Sed una potentia non est subjectum alterius, quia accidens non est subjectum accidentis. Ergo una potentia non oritur ex alia.	2. Tout accident est causé par son substrat. Mais une puissance seule n'est pas le substrat d'une autre, parce que l'accident n'est pas le substrat d'un accident. Donc ce n'est pas une seule puissance qui tire son origine d'une autre.
Lib. 1 d. 3 q. 4 a. 3 s. c. 1 Contra, potentiae determinantur secundum actus. Sed actus unius potentiae sequitur naturaliter ad actum alterius potentiae, et originatur ex ipsa ; sicut intelligere sequitur ad hoc quod est tenere notitiam. Ergo ita est etiam in potentiis.	En sens contraire : 1. Les puissances sont déterminées selon les actes. Mais l'acte d'une puissance succède naturellement à l'acte d'une autre puissance et en tire son origine, comme comprendre succède à la connaissance. Donc il en est ³ ainsi dans les puissances .

l'acte et la puissance ».

¹ PARALL. : *Ia*, q. 77, a. 7 – *II Sent.* D. 24, q. 1, a. 2 – *Q. de Anima*, a. 13, ad 7, 8.

² De chaque puissance ne sort qu'une puissance. Voir la réponse.

³ « L'acte d'une puissance est causée par l'acte d'une autre, par exemple l'acte de l'imagination par l'acte

<p>Lib. 1 d. 3 q. 4 a. 3 s. c. 2 Si dicas, quod ordo est in actibus ratione objectorum, et non ratione potentiarum, in idem redibit: quia objecta sunt perfectiones potentiarum, et formae ipsarum. Perfectio autem proportionatur perfectibili ; et sic idem quod prius.</p>	<p>2. Si on dit que l'ordre est dans les actes en raison des objets, et non en raison des puissances, on en arrivera au même, parce que les objets sont les perfections des puissances, et leur formes. Mais la perfection est proportionnée à ce qui est perfectible, et ainsi c'est la même chose que ci-dessus.</p>
<p>Lib. 1 d. 3 q. 4 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod omnis numerositas, quae descendit naturaliter ab aliquo uno, oportet quod descendat secundum ordinem, quia ab uno non exit nisi unum ; et ideo cum multae potentiae egrediantur ab essentia animae, dicimus, quod in potentiis animae est ordo naturalis ; et cum omnes fluant ab essentia, una tamen fluit mediante alia ; et inde est, quod posterior potentia supponit in definitione sui priorem, et actus posterioris dependet a priori. Si enim definiamus intellectum, definietur per suum actum, qui est intelligere, et in definitione actus ejus cadet actus prioris potentiae, et ipsa potentia. Oportet enim quod in definitione hujus actus qui est intelligere, cadat phantasma, quod est objectum ejus, [ut in III <i>De anima</i>, text. 39, dicitur <i>Éd. Mandonnet</i>] quod per actum imaginationis repraesentatur intellectui ; et hoc etiam videmus in accidentibus corporum, quod omnia alia accidentia elementorum fluunt ab essentia, mediantibus primis qualitibus.</p>	<p>Réponse : Je réponds qu'il faut dire, que tout pluralité, qui sort naturellement d'un être unique, doit en sortir en ordre, parce que de l'un ne sort qu'un seul, et c'est pourquoi comme les nombreuses puissances sortent de l'essence de l'âme, nous disons que dans les puissance de l'âme il y a un ordre naturel et comme toutes émanent de l'essence, l'une cependant émane par l'intermédiaire d'une autre, et c'est pourquoi la puissance postérieure suppose dans sa définition une [puissance] antérieure, et l'acte de la postérieure dépend de la précédente. Car si nous définissons l'intellect, il sera défini par son acte, qui est de comprendre et dans la définition de son acte arrive l'acte de la puissance précédente et la puissance elle-même. Car il faut que dans la définition de son acte qui est de comprendre, arrive le 'fantasme' qui est son objet (<i>L'âme</i>, III, 7, 481 a 16) qui est présenté à l'intellect par un acte de l'imagination et cela nous le voyons aussi dans les accidents des corps parce que tous les accidents des éléments émanent de l'essence, par l'intermédiaire des premières qualités.</p>
<p>Lib. 1 d. 3 q. 4 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis sint simul tempore, nihilominus tamen una naturaliter prior est altera.</p>	<p>Solutions : 1. Bien que [les puissances] soient ensemble dans le temps cependant l'un est naturellement avant l'autre.</p>
<p>Lib. 1 d. 3 q. 4 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod accidens ex seipso non habet virtutem producendi aliud accidens ; sed a substantia potest unum accidens procedere mediante alio, secundum quod illud praesupponitur in subjecto ; et ita etiam accidens non potest esse per se subjectum accidentis, sed subjectum mediante uno accidente</p>	<p>2. L'accident par lui-même n'a pas le pouvoir de produire un autre accident, un seul accident peut procéder de la substance par l'intermédiaire d'un autre, selon ce que cela présuppose dans le substrat, et ainsi même l'accident ne peut pas être par soi substrat d'un accident, mais le substrat, par l'intermédiaire d'un accident, est soumis à un autre ; c'est pourquoi on dit que l'étendue</p>

des sens ». (*Ia*, q. 77, a. 7, arg. 1).

subjicitur alteri ; propter quod dicitur superficies esse subjectum coloris.	est le substrat de la couleur.
Articulus 4. Lib. 1 d. 3 q. 4 a. 4 tit. Utrum imago attendatur in potentiis rationalibus respectu quorumlibet objectorum	<u>Article 4 – L’image est-elle atteinte dans les puissances rationnelles en rapport avec certains objets ?</u>
Lib. 1 d. 3 q. 4 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod imago attendatur in istis potentiis respectu quorumlibet objectorum. Potentia enim ex natura potentiae se habet similiter ad omnia sua objecta. Sed per habitus diversos restringitur ad haec vel ad illa. Cum igitur assignatio primae imaginis sit secundum potentias, non secundum habitus, videtur quod sit respectu quorumlibet objectorum.	Objections : ¹ 1. Il semble que l’image est atteinte dans ces puissances en rapport avec n’importe quel objet. Car la puissance par sa nature se comporte de la même manière pour tous ses objets. Mais par des <i>habitus</i> différents, elle est limitée à ceci ou à cela. Donc comme l’attribution de la première image dépend des puissances, non des habitus, il semble qu’elle est en rapport avec n’importe quel objet.
Lib. 1 d. 3 q. 4 a. 4 arg. 2 Praeterea, Augustinus, lib. XII, <i>De Trin.</i> , cap. IV: « Cum in natura mentis humanae quaerimus Trinitatem, in tota quaerimus, non separantes actionem temporalium a contemplatione aeternorum ». Omnia autem objecta vel sunt aeterna, vel temporalia. Ergo respectu quorumlibet objectorum attenditur imago.	2. Augustin (<i>La Trinité</i> , XII, IV, 4) dit « <i>Quand nous cherchons la Trinité dans la nature de l’esprit humain, nous la cherchons toute entière, sans séparer l’action du temps de la contemplation de ce qui est éternel</i> ² . » Mais tous les objets sont ou bien éternels ou bien temporels. Donc l’image est atteinte par rapport à n’importe quel objet.
Lib. 1 d. 3 q. 4 a. 4 s. c. 1 Contra, ad rationem imaginis exigitur aequalitas imaginis [imaginis om. <i>Éd. de Parme</i>]. Sed non in omnibus objectis invenitur aequalitas: non enim quantumcumque cognosco aliquid, tantum volo illud. Ergo videtur quod non respectu omnium attendatur imago.	En sens contraire : 1. L’égalité est exigée pour la nature de l’image. Mais l’égalité ne se trouve pas dans tous les objets : car je ne connais pas quelque chose de n’importe quelle grandeur, autant que je le veux. Donc il semble que l’image n’est pas atteinte par rapport à toutes choses.
Lib. 1 d. 3 q. 4 a. 4 s. c. 2 Praeterea, secundum istam assignationem imaginis, intelligentia sequitur memoriam. Sed in illis quae per acquisitionem cognoscimus, ex intelligentia sequitur memoria. Ergo videtur quod ista assignatio imaginis non attenditur respectu quorumlibet	2. Selon cette assignation de l’image, l’intelligence suit la mémoire. Mais pour ce que nous connaissons par acquisition, la mémoire découle de l’intelligence. Donc il semble que cette attribution de l’image n’est pas atteinte en rapport avec n’importe quel objet.

¹ PARALL. : *Ia*, q. 93, a. 8, - *Q. de Verit.* Q. 10, a. 7.

² « ...non separantes actionem rationalem in corporalibus a contemplatione aeternorum » « Nous ne séparons pas la raison qui agit sur le temporel de celle de contempler l’éternel » (BA. 16, parce que. 216-217).

objectorum.	
<p>Lib. 1 d. 3 q. 4 a. 4 co Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, hac distin., quaest. 3, art. 1, imago dicit expressam repraesentationem. Expressa autem repraesentatio est in ipsis potentiis propter quinque. Quorum duo se tenent ex parte ipsius animae, scilicet consubstantialitas et distinctio potentialium, et ideo se habent indifferenter respectu quorumlibet objectorum ; alia vero tria, scilicet aequalitas, et ordo, et actualis imitatio respiciunt objecta, unde se habent diversimode respectu diversorum objectorum. Potest autem attendi in potentiis animae duplex aequalitas, scilicet potentiae ad potentiam et potentiae ad objectum. Et haec secunda aequalitas salvatur hic diversimode respectu diversorum objectorum.</p>	<p>Réponse : Je réponds en disant que comme cela a été dit, en cette distinction, (q. 1, a. 1), l'image signifie la représentation exprimée. Mais celle-ci est dans ces puissances à cause de cinq d'entre elles. Dont deux se tiennent du côté de l'âme elle-même à savoir la consubstantialité et la distinction des puissances, et c'est pourquoi elles se comportent indifféremment par rapport à n'importe quel objet ; mais les autres trois, à savoir l'égalité, l'ordre et l'imitation actuelle regardent les objets ; c'est pourquoi elles se comportent de diverses manières par rapport aux différents objets. Mais une double égalité peut être atteinte dans les puissances de l'âme, à savoir les puissance pour la puissance et les puissances pour l'objet. Et cette seconde égalité est conservée de différentes manières en rapport avec les différents objets.</p>
<p>In illis enim quae per habitum acquisitum discuntur, non servatur ordo, ut dictum est supra, qu. 2, art. 3, quia intelligendi actus praecedit actum memorandi ; et ideo non est ibi actualis repraesentatio ipsius Trinitatis, secundum quod intendit illis objectis quae non expriment Trinitatem.</p>	<p>Car en celles qui sont connues par un habitus acquis, l'ordre n'est pas conservé, comme on l'a dit, ci-dessus q. 2, a. 3, parce que l'acte de comprendre précède l'acte de mémoire, et c'est pourquoi ce n'est pas là une représentation actuelle de la Trinité elle-même, selon qu'elle tend à ces objets qui n'expriment pas la Trinité.</p>
<p>Servatur autem ibi aequalitas quaedam, scilicet potentiae ad potentiam: quia quaecumque comprehenduntur una potentia, comprehenduntur alia: non quod quidquid intelligimus, simpliciter velimus ; sed aliquo modo in voluntate sunt, in quantum volumus nos ea intelligere: sed non servatur aequalitas potentiae ad objectum: quia res corporales sunt in anima nobiliori modo quam in seipsis, cum anima sit nobilior eis, ut dicit Augustinus. Si autem considerentur istae potentiae respectu hujus objecti quod est anima, sic salvatur ordo, cum ipsa anima naturaliter sit sibi praesens ; unde ex notitia procedit intelligere, et non e</p>	<p>Mais là est conservée une certaine égalité, à savoir de la puissance à la puissance, parce que chaque fois qu'une puissance est acquise par une puissance, les autres sont comprises: non qu'en ce que nous comprenons, nous le voulions simplement, mais de quelque manière qu'elles soient dans la volonté, en tant que nous voulons les comprendre, mais l'égalité de la puissance n'est pas conservée pour l'objet, parce que les choses corporelles sont dans l'âme d'une manière plus noble, qu'en elles-mêmes, puisque l'âme est plus noble qu'elles, comme le dit Augustin¹. Mais si nous considérons ces puissances par rapport à cet objet qu'est l'âme, l'ordre est alors conservé, puisque l'âme elle-même est</p>

¹ Cf. *de Trin.*, X, VII, 10 – *De duabus animabus contra manichaeos*, c. II.

converso.	naturellement présente à elle-même ; c'est pourquoi de la connaissance procède l'intellection, et ce n'est pas le contraire.
<p>Servatur etiam aequalitas potentiae ad potentiam simpliciter: quia quantum se intelligit, tantum se vult et diligit: non sicut in aliis, quod velit se tantum intelligere, sed simpliciter. Servatur etiam ibi aequalitas potentiae ad objectum. Servatur etiam ibi actualis imitatio ipsius Trinitatis, inquantum scilicet ipsa anima est imago expresse ducens in Deum. Si autem considerentur respectu hujus objecti quod est Deus, tunc servatur ibi actualis imitatio. Maxime autem servatur ordo, quia ex memoria procedit intelligentia, eo quod ipse est per essentiam in anima, et tenetur ab ipsa non per acquisitionem. Servatur etiam ibi aequalitas potentiae ad potentiam simpliciter, sed non potentiae ad objectum: quia Deus est altior quam sit anima. Unde dico, quod imago quodammodo attenditur respectu quorumlibet objectorum ; verius autem respectu sui ipsius, et verissime respectu hujus objecti quod est Deus ; nisi tantum quod deest aequalitas potentiae ad objectum, quae etiam non multum facit ad imaginem.</p>	<p>Mais l'égalité de la puissance est absolument conservée pour la puissance, parce qu'autant qu'elle se comprend, autant elle se veut et s'aime : non comme dans les autres, parce qu'elle veut seulement se comprendre, mais absolument. Aussi l'égalité de la puissance est conservée là pour l'objet. Est conservée aussi l'imitation actuelle de la Trinité elle-même en tant que l'âme elle-même est l'image qui conduit clairement à Dieu. Mais si elles sont considérés par rapport à cet objet qui est Dieu, alors l'imitation actuelle y est conservée. Mais surtout l'ordre est conservé, parce que l'intelligence procède par la mémoire, parce que lui-même est par essence dans l'âme, et ce n'est pas par acquisition qu'il est contenu en elle. Mais ici l'égalité de la puissance est conservée pour la puissance absolument, mais non de la puissance à l'objet, parce que Dieu est plus élevé que l'âme. C'est pourquoi je dis, que l'image, d'une certaine manière est atteinte en rapport à n'importe quel objet, mais de façon plus vraie par rapport à elle-même, et de façon très vraie par rapport à cet objet qui est Dieu, à moins que seulement l'égalité de la puissance manque pour l'objet, elle qui ne fait pas beaucoup pour l'image.</p>
<p>Lib. 1 d. 3 q. 4 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis ista assignatio imaginis attendatur secundum potentias absolute, nihilominus tamen praecipue attenditur secundum id quod est altissimum in eis ; et hoc est respectu eorum objectorum quae per sui essentiam sunt in anima.</p>	<p>Solutions : 1. Quoique cette assignation de l'image soit atteinte absolument, selon les puissances, néanmoins elle est atteinte principalement selon ce qui est le plus élevé en elles, et c'est par rapport à leurs objets qui sont par leur essence dans l'âme.</p>
<p>Lib. 1 d. 3 q. 4 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Augustinus vult, quod respectu quorumlibet objectorum sit aliquo modo imago: sed praecipue respectu hujus objecti quod est Deus et quod est anima: ipse enim in multis requirit similitudinem Trinitatis, ut ad perfectam imaginem deveniat.</p>	<p>2. Augustin veut que par rapport à n'importe quel objet, il y ait d'une certaine manière une image, mais surtout en rapport à cet objet qui est Dieu et qui est l'âme : car lui-même requiert une ressemblance de la Trinité en de nombreuses choses, pour qu'elle devienne une image parfaite.</p>
<p>Lib. 1 d. 3 q. 4 a. 4 ad s. c. Ad aliud</p>	<p>3. Pour l'autre, en sens contraire, la réponse</p>

patet responsio per ea quae dicta sunt.	est claire par ce qui a été dit.
Articulus 5 : Lib. 1 d. 3 q. 4 a. 5 tit. Utrum potentiae rationales sint semper in actu respectu objectorum, in quibus attenditur imago	<u>Article 5 – Les puissances rationnelles sont-elles toujours en acte par rapport aux objets dans lesquels l’image est atteinte ?</u>
Lib. 1 d. 3 q. 4 a. 5 arg. 1 Ad quantum sic proceditur. Videtur quod istae potentiae non semper sint in suis actibus respectu horum objectorum, in quibus praecipue attenditur imago. Dicit enim philosophus, II <i>De anima</i> , text. 17, quod una potentia existente in actu, altera abstrahitur ab actu suo. Sed istae tres sunt diversae potentiae. Ergo impossibile est quod quaelibet semper sit in suo actu respectu cujuslibet objecti.	Objections : ¹ 1. Il semble que ces puissances ne soient pas toujours dans leurs actes en rapport à ces objets, dans lesquels est gardée principalement l’image. Car le philosophe (<i>L’âme</i> , II, text. 17) dit que, si une puissance existe en acte, l’autre est détournée de son acte. Mais ces trois puissances sont différentes. Donc il est impossible que n’importe laquelle soit toujours en son acte en rapport avec n’importe quel objet.
Lib. 1 d. 3 q. 4 a. 5 arg. 2 Item, philosophus, IV <i>Metaph.</i> , text.12, dicit quod non contingit multa simul intelligere. Sed anima quandoque intelligit quaedam alia. Ergo tunc non intelligit simul seipsam [et Deum <i>add. Éd. de Parme</i>]	2. Le philosophe (<i>Métaphysique</i> , (G) IV, 3, 1005 b 30) dit qu’il n’arrive pas qu’on comprenne beaucoup de choses ensemble. Mais l’âme, quelquefois comprend certaines choses différentes d’elle. Donc alors elle ne se comprend pas en même temps elle-même [et Dieu].
Lib. 1 d. 3 q. 4 a. 5 arg. 3 Item, ad hoc quod anima intelligat vel videat, secundum Augustinum, XI <i>de trin.</i> , cap. II, requiritur intentio cognoscentis, per quam species cognoscibilis in rem deducatur. Sed quandoque anima intelligit ex intentione se intelligere. Cum igitur non percipiamus nos intelligere semper animam et Deum, videtur quod intellectus noster non semper sit in actu, respectu horum objectorum.	3. Pour ce que l’âme comprend, ou voit, selon Augustin (<i>La Trinité</i> , XII, II, 2), il est requis l’attention de celui qui connaît, par laquelle l’espèce connaissable est amenée dans [l’esprit]. Mais quelquefois l’âme comprend par l’attention de se comprendre. Donc comme nous ne percevons pas que nous comprenons toujours l’âme et Dieu, il semble que notre intellect n’est pas toujours en acte par rapport à ces objets.
Lib. 1 d. 3 q. 4 a. 5 s. c. 1 Contra, philosophus dicit III <i>de anima</i> , text. 20), quod intellectus agens semper intelligit. Maxime autem hoc videtur respectu eorum quae semper sibi sunt praesentia, sicut anima et Deus. Ergo videtur quod intellectus, horum respectu, semper sit in actu.	En sens contraire : 1. Le philosophe (<i>L’âme</i> , III, 5, 480 a 18) dit que l’intellect agent comprend toujours. Mais cela semble surtout en rapport avec ce qui lui est toujours présent, comme l’âme et Dieu. Donc il semble que l’intellect, par rapport à cela, est toujours en acte.
Lib. 1 d. 3 q. 4 a. 5 s. c. 2 Praeterea, dicit Augustinus, <i>De Trin.</i> , cap. XI, 18,	2. Augustin dit (<i>La Trinité</i> , X, XI, 18) : « <i>Tout ce qui est dans ma mémoire, je m’en</i>

¹ PARALL. : Ia, q. 93, a. 7.

<p>quod <i>quidquid est in memoria mea, illud memini</i>. Sed anima et Deus semper est praesens memoriae. Ergo memoria semper est in actu eorum, et similiter est in aliis.</p>	<p><i>souviens</i>. » Mais l'âme et Dieu sont toujours présent à la mémoire. Donc la mémoire est toujours dans leur acte et de la même manière dans les autres.</p>
<p>Lib. 1 d. 3 q. 4 a. 5 co. Respondeo dicendum, quod, secundum Augustinum, <i>De util. Credendi</i>, cap. XI, differunt cogitare, discernere et intelligere. Discernere est cognoscere rem per differentiam sui ab aliis. Cogitare autem est considerare rem secundum partes et proprietates suas: unde cogitare dicitur quasi coagitare. Intelligere autem dicit nihil aliud quam simplicem intuitum intellectus in id quod sibi est praesens intelligibile. Dico ergo, quod anima non semper cogitat et discernit de Deo, nec de se, quia sic quilibet sciret naturaliter totam naturam animae suae, ad quod vix magno studio pervenitur: ad talem enim cognitionem non sufficit praesentia rei quolibet modo ; sed oportet ut sit ibi in ratione objecti, et exigitur intentio cognoscentis. Sed secundum quod intelligere nihil aliud dicit quam intuitum, qui nihil aliud est quam praesentia intelligibilis ad intellectum quocumque modo, sic anima semper intelligit se et Deum [indeterminate <i>add. Éd. de Parme</i>], et consequitur quidam amor indeterminatus.</p>	<p>Réponse : Il faut dire que, selon Augustin (<i>L'utilité de croire</i>, 11), penser, discerner et comprendre sont différents. <i>Discerner</i> c'est connaître une chose par la différence qu'il y a entre elle et les autres. <i>Penser</i> (cogitare) c'est considérer la chose selon ses parties et ses propriétés ; c'est pourquoi on dit penser comme co-agiter¹. Mais <i>comprendre</i> ne signifie rien d'autre que le simple regard de l'intellect en ce qui lui est présentement intelligible. Je dis donc, que l'âme ne pense pas toujours et ne discerne pas toujours Dieu, ni elle-même, parce qu'ainsi n'importe qui connaîtrait naturellement toute la nature de son âme, ce à quoi on ne parvient que par un grand effort. Pour une telle connaissance, la présence de la chose d'une certaine manière ne suffit pas, mais il faut qu'elle y soit en tant qu'objet, et l'attention de celui qui connaît est exigée. Mais selon que comprendre ne dit rien d'autre qu'un regard, qui n'est rien d'autre que la présence intelligible pour l'intellect de quelque manière que ce soit, ainsi l'âme se comprend toujours et elle comprend toujours Dieu, et il en découle un certain amour sans détermination.</p>
<p>Alio tamen modo, secundum philosophos, intelligitur quod anima semper se intelligit, eo quod omne quod intelligitur, non intelligitur nisi illustratum lumine intellectus agentis, et receptum in intellectu possibili. Unde sicut in omni colore videtur lumen corporale, ita in omni intelligibili videtur lumen intellectus agentis ; non tamen in ratione objecti sed in ratione medii cognoscendi.</p>	<p>Cependant d'une autre manière, selon les philosophes on comprend que l'âme se comprend toujours, par le fait que tout ce qui est compris ne l'est qu'éclairé par la lumière de l'intellect agent, et reçu dans l'intellect possible². C'est pourquoi de même qu'on voit la lumière corporelle en toute couleur, de même dans tout intelligible on voit la lumière de l'intellect agent ; non cependant dans la nature de l'objet mais dans la nature de l'intermédiaire à connaître.</p>
<p>Lib. 1 d. 3 q. 4 a. 5 ad 1 Ad primum</p>	<p>Solutions :</p>

¹ Étymologie sous forme de jeu de mot.

² L'intellect agent : faculté d'abstraire l'intelligible des images. L'intellect possible ou passif : puissance réceptrice des similitudes abstraites. (H.-D. Gardeil, *Initiation... Métaphysique*, p. 223)

<p>ergo dicendum, quod hoc est intelligendum quando potentiae operantur circa diversa objecta: tunc enim una impedit aliam in actu suo, vel ex toto retrahit. Sed quando ordinantur ad idem objectum, tunc una iuvat aliam ; sicut illud quod videmus, facilius imaginamur.</p>	<p>1. Il faut comprendre quand les puissances opèrent autour d'objets différents : alors en effet l'une empêche l'autre dans son acte, ou la retire de tout, mais quand elles sont ordonnées à un même objet, alors l'une aide l'autre ; de même, nous imaginons plus facilement ce que nous voyons.</p>
<p>Lib. 1 d. 3 q. 4 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod philosophus loquitur de intelligere, secundum quod est operatio intellectus completa distinguentis vel cogitantis, et non secundum quod hic sumitur intelligere.</p>	<p>2. Le philosophe parle de l'intellection, en tant qu'opération complète de l'intellect de celui qui distingue ou pense et non selon ce qui est saisi ici de l'intellection.</p>
<p>Lib. 1 d. 3 q. 4 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum similiter, quod intentio intelligentis non requiritur ad tale intelligere, sicut dictum est, in corpore art.</p>	<p>3. Il faut dire de la même manière que l'attention de celui qui comprend n'est pas requise pour une telle compréhension, comme on l'a dit, dans le corps de l'article.</p>
<p>Quaestio 5</p>	<p>Question 5 – [Les parties de l'image]</p>
<p>Articulus 1 Lib. 1 d. 3 q. 5 a. 1 tit. Utrum hae partes imaginis, mens, notitia et amor differant ab aliis partibus.</p>	<p><u>Article unique : Ces parties de l'image : l'esprit, la connaissance et l'amour, différent-elles des autres parties ?</u></p>
<p>1 Deinde quaeritur de alia assignatione imaginis, scilicet mente, notitia et amore.</p>	<p>Ensuite on cherche une autre localisation pour l'image, à savoir, l'esprit¹, la connaissance et l'amour.</p>
<p>Lib. 1 d. 3 q. 5 a. 1 arg. Et videtur quod ista non differt a praedicta, sicut [si <i>Éd. de Parme</i>] dicitur, quod ista assignatur secundum habitus, illa secundum potentias: imago enim attenditur in anima praecipue respectu hujus objecti quod est anima et hujus objecti quod est Deus. Sed anima non cognoscit seipsam tali modo cognitionis, de quo hic loquimur, mediante habitu, sed per suam essentiam. Ergo non videtur quod secundum aliquos habitus assignetur imago.</p>	<p>Objections : 1. Et il semble qu'elle ne diffère pas de ce qui a été dit, comme on dit que l'un est attribué selon l'habitus, l'autre selon les puissances : car l'image est atteinte dans l'âme principalement en rapport à cet objet qui est l'âme et à cet autre qui est Dieu. Mais l'âme ne se connaît pas elle-même de cette manière de connaissance dont on parle ici, par l'intermédiaire de l'habitus, mais par son essence. Donc il ne semble pas que l'image soit répartie selon certains habitus.</p>
<p>Lib. 1 d. 3 q. 5 a. 1 arg. 2 Praeterea, nullus habitus est consubstantialis, cum omnis habitus sit accidens. Sed notitia</p>	<p>2. Aucun habitus n'est consubstantiel, puisque tout habitus est un accident. Mais la connaissance et l'amour sont consubstantiels</p>

¹ En référence à la traduction du *De Trin.* on pourrait traduire *mens* par âme. Car on trouve chez Augustin les deux séries suivantes : âme, connaissance, amour : mens, amor, notitia. *De Trin.* IX, V, 8 et mens, verbum, amor. Verbum étant assimilé à notitia connaissance) IX, XII, 17. Cf. BA. 16 p. 601.

et amor sunt consubstantiales ipsi menti, ut hic dicitur. Ergo non sunt habitus.	à l'âme même, comme on le dit ici. Donc ce ne sont pas des habitus.
Lib. 1 d. 3 q. 5 a. 1 arg. 3 Item, mens superius, quaest. 3, art. 1, fuit accepta non pro habitu, sed pro potentiarum subjecto. Cum igitur eodem modo notificetur hic, sicut supra, a Magistro, scilicet pro eo quod in anima est excellentius, videtur quod non sit habitus: et ita haec assignatio non est secundum habitus.	3. De même l'esprit, ci-dessus q. 3, a. 1, a été pris pour un habitus, mais pour un substrat des puissances. Donc comme il est signifié de la même manière ici, comme ci-dessus par le Maître, à savoir pour ce qui dans l'âme est meilleur, il semble que ce ne soit pas un habitus, et ainsi cette attribution n'est pas selon l'habitus.
Lib. 1 d. 3 q. 5 a. 1 arg. 4 Praeterea, constat quod habitus non operatur sed est principium operandi. Cum igitur hic dicat, quod mens novit se et amat se, videtur quod non sumatur pro habitu.	4. Il est clair que l'habitus n'opère pas, mais est un principe pour opérer. Donc, comme celui-ci dit que l'esprit se connaît et s'aime, il semble qu'il n'est pas pris pour un habitus.
Lib. 1 d. 3 q. 5 a. 1 arg. 5 Contra, cuilibet potentiae respondet suus habitus. Si igitur mens non sit habitus, sed ipsa essentia animae, secundum quod hic sumitur, erunt quatuor partes imaginis, scilicet mens et tres habitus trium potentiarum ; et ita non repraesentabunt Trinitatem.	5. En sens contraire, l'habitus correspond à n'importe quelle puissance. Si donc l'esprit n'est pas un habitus, mais l'essence de l'âme elle-même, telle qu'elle est prise ici, il y aura quatre parties de l'image, à savoir, l'âme, et les trois habitus des trois puissances et elles ne représenteront pas la Trinité.
Lib. 1 d. 3 q. 5 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod mens multipliciter dicitur secundum quosdam. Quandoque enim dicitur ipsa natura intellectiva, sicut Dionysius, IV <i>de divin. Nomin.</i> , 694) vocat Angelos divinas mentes. Quandoque dicitur ipse intellectus examinans res, secundum quod mens dicitur a metior metiris, et juxta hoc etiam supra sumitur, quod mens est superior pars animae. Quandoque dicitur pro memoria a reminiscendo dicta ; et ita dicunt quod sumitur hic: unde dicunt quod mens hic sumitur pro habitu memoriae, et notitia pro habitu intelligentiae et amor pro habitu voluntatis. Sed quia ista opinio non procedit secundum Magistri opinionem [intentionem <i>Éd. de Parme</i>], et nimis extorta est ; ideo aliter dicendum est, quod mens sumitur hic, sicut et supra, pro ipsa superiori parte animae, quae est	Réponse : On parle de l'esprit de multiples façons selon certains. Quelquefois en effet on parle de la nature intellectuelle, de même que Denys (<i>Les Noms divins</i> , IV) appelle les Anges des esprits divins. Quelquefois on parle de l'intellect qui examine les choses, selon qu'on dit de l'esprit qu'il est : « Je mesure, tu mesures ¹ » et à côté de cela il est admis aussi ci-dessus que l'esprit est la partie supérieure de l'âme. Quelquefois on en parle pour la mémoire dite pour se souvenir, et ainsi ils disent que cela est admis : c'est pourquoi ils disent que l'esprit est pris pour l'habitus de la mémoire, et la connaissance pour celui de l'intelligence, et l'amour pour celui de la volonté. Mais parce que cette opinion ne procède pas selon l'opinion du Maître, et qu'elle a été trop forcée, il faut dire autrement que l'esprit est pris ici, comme ci-dessus pour la partie supérieure de l'âme, qui est le sujet de

¹ L'expression est un hapax chez Thomas, au sens peu évident.

<p>subjectum praedictae imaginis, et notitia est habitus memoriae, et amor habitus voluntatis ; et ita haec assignatio sumitur secundum essentiam et habitus consubstantiales ; praedicta autem secundum potentias. Unde in ista non est tanta conformitas sicut in praedicta, nec ita propria assignatio: propter quod etiam ultimo ponitur.</p>	<p>l'image dont on parle, et la connaissance est un habitus de la mémoire, et l'amour un habitus de la volonté ; et ainsi cette assignation est prise selon l'essence et les habitus consubstantiels, ce qui a été dit selon les puissances. C'est pour cela qu'il n'y a pas une telle conformité, comme dans celle dont on a parlé, et ainsi l'attribution n'est pas propre ; c'est pour cela qu'elle est placée en dernier.</p>
<p>Lib. 1 d. 3 q. 5 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ad esse habitus intellectivi duo concurrunt: scilicet species intelligibilis, et lumen intellectus agentis, quod facit eam intelligibilem in actu: unde si aliqua species esset quae in se haberet lumen, illud haberet rationem habitus, quantum pertinet ad hoc quod esset principium actus. Ita dico, quod quando ab anima cognoscitur aliquid quod est in ipsa non per sui similitudinem, sed per suam essentiam, ipsa essentia rei cognitae est loco habitus. Unde dico, quod ipsa essentia animae, prout est mota a seipsa, habet rationem habitus. Et sumitur hic notitia materialiter pro re nota ; et similiter est dicendum de amore.</p>	<p>Solutions : 1. Deux choses concourent à l'être de l'habitus intellectuel: l'espèce intelligible, et la lumière de l'intellect agent qui fait d'elle un intelligible en acte: c'est pourquoi si chaque espèce était celle qui aurait la lumière ; cela aurait nature d'habitus, autant qu'il convient à ce qui serait principe de l'acte. Ainsi, je dis que, quand l'âme connaît quelque chose, qui est en elle-même mais pas par ressemblance mais par son essence, l'essence même de la chose connue est à la place de l'habitus. C'est pourquoi je dis que l'essence même de l'âme, dans la mesure où elle est mue par elle-même a nature d'habitus. Et ici la connaissance est prise matériellement pour ce qui est connu, et il faut parler de la même manière pour l'amour.</p>
<p>Lib. 1 d. 3 q. 5 a. 1 ad 2 Unde etiam patet solutio ad secundum: quia habitus isti erunt consubstantiales, cum sint in ipsa substantia animae, nec sunt ibi alii habitus. Si autem diceremus, quod per notitiam et amorem significantur actus et non habitus, planius esset ; et tunc dicerentur consubstantiales, sicut et de potentiis supra dictum est, dist. 3, quaest. 4, art. 2.</p>	<p>2. C'est pourquoi aussi la solution pour la seconde objection est claire, parce que ces habitus seront consubstantiels, puisqu'ils sont dans la substance même de l'âme, et il n'y a pas là d'autre habitus. Mais si on disait que par la connaissance et l'amour on signifie l'acte et non l'habitus, cela serait plus évident ; et alors on parlerait de consubstantiels, comme au sujet des puissances, on la dit ci-dessus d. 3, q. 4, a. 2.</p>
<p>Lib. 1 d. 3 q. 5 a. 1 ad 3 Tertium et quartum concedimus.</p>	<p>Nous concédons la troisième et la quatrième objection.</p>
<p>Lib. 1 d. 3 q. 5 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod habitus est principium elicitedum [elicitivum <i>Éd. de Parme</i>] operationis. Unde, quia memoria non habet per se actum qui sit simpliciter operatio, non respondet sibi aliquis habitus, sed eodem habitu notitia, scilicet [scilicet <i>om. Éd. de Parme</i>]</p>	<p>5. L'habitus est le principe choisi de l'opération. Aussi, parce que la mémoire n'a pas d'acte par soi, qui est simplement l'opération, il n'y a pas d'habitus qui lui corresponde, mais par le même habitus, à savoir la connaissance, la mémoire et l'intelligence sont ramenées à une seule opération.</p>

memoria et intelligentia reducuntur in unam operationem.	
Distinctio 4	<u>Distinction 4 – [La génération en Dieu]</u>
Prooemium	<u>Prologue</u>
Ad intellectum hujus partis de duobus quaeritur : primo de divina generatione. Secundo de divina praedicatione. Circa primum tria quaeruntur : 1 an in divinis sit generatio ; 2 supposito quod sic, an haec sit vera : Deus genuit Deum ; 3 de aliis locutionibus quae ex ista littera concluduntur.	Pour comprendre cette partie, il faut résoudre deux problèmes : 1. La génération divine, 2. L'attribution divine. A propos du premier, on cherche : 1. S'il y a une génération en Dieu. 2. Si on suppose que c'est oui, cette proposition « Dieu a engendré Dieu » est-elle vraie ? 3. Les autres expressions qui sont conclues de ce texte.
Quaestio 1	<u>Question 1 – [La génération divine]</u>
Articulus 1.1 lib. 1 d. 4 q. 1 a. 1 tit. Utrum generatio sit in Deo.	<u>Article 1 – Y a-t-il de la génération en Dieu ?</u>
lib. 1 d. 4 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod in Deo non sit generatio. Generatio enim est species mutationis, secundum philosophum, V <i>Physic.</i> , text. 4.. Sed a Deo removetur mutatio, Jac. 1, 17 : <i>Apud quem non est transmutatio, nec vicissitudinis obumbratio.</i> Ergo nec generatio.	Objections : ¹ Il semble qu'il n'y a pas de génération en Dieu. 1. Car celle-ci est une espèce de changement, selon le philosophe (<i>Physique</i> , V, 1, 224 b 8). Mais le changement est exclu de Dieu. <i>Jc. I, 17</i> : « <i>En lui il n'y a ni changement, ni ombre de vicissitude.</i> » Donc pas de génération.
lib. 1 d. 4 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, quanto creaturae sunt nobiliores, magis accedunt ad divinam similitudinem. Sed in creaturis nobilioribus non invenitur generatio, sicut in Angelis et in corporibus caelestibus, sed tantum in inferioribus. Ergo videtur quod nec in Deo inveniatur.	2. Plus les créatures sont nobles, plus elles accèdent à la ressemblance de Dieu. Mais dans les créatures les plus nobles, on ne trouve pas de génération, ainsi dans les anges ou les corps célestes, mais on la trouve seulement dans les êtres inférieurs. Donc il semble qu'on ne la trouve pas non plus en Dieu.
lib. 1 d. 4 q. 1 a. 1 arg. 3 Item, ubicumque est generatio, oportet quod sit aliquid in genito communicatum a generante. Sed per illud quod sibi a generante communicatur non distinguitur a generante. Ergo oportet ibi esse aliquid aliud per quod ab ipso	3. Partout où il y a génération, il faut qu'il y ait que quelque chose qui soit communiqué à celui qui est engendré par celui qui l'engendre. Mais par ce que lui communique celui qui engendre, il ne se distingue pas de lui. Donc il faut qu'il y ait quelque chose d'autre qui le différencie, puisque tout ce qui

1 PARALL. : Ia, q. 27, a. 2, — q. 41, a. 4 — *I Sent. D. 7, qu. 1, a. 4* — *Contra Graecos, 3 – Compendium* 40, 43 — *Ad Col. 1, lectio 4*. La puissance générative sera étudiée à la d. 7.

distinguatur, cum omne genitum a generante distinctum sit. Ergo omne quod generatur, est compositum, cum sit ibi aliquid et aliquid. Sed in Deo non est compositio. Ergo nec generatio.	est engendré est différent du géniteur. Donc tout ce qui est engendré est composé, puisqu'il y a là deux parties différentes. Mais en Dieu il n'y a pas de composition. Donc pas de génération non plus.
lib. 1 d. 4 q. 1 a. 1 arg. 4 Item, generatio est actus medius inter generantem et genitum. Sed inter Patrem et Filium non est aliquid medium. Ergo videtur quod non sit ibi generatio.	4. La génération est un acte intermédiaire entre celui qui engendre et celui qui est engendré. Mais entre le Père et le Fils, il n'y a aucun intermédiaire. Donc il semble qu'il n'y ait pas de génération.
lib. 1 d. 4 q. 1 a. 1 s. c. 1 Contra, <i>Isa. ult., 9 : Ego qui generationem tribuo sterilis ero ?</i>	En sens contraire : 1. En Is. 66, 9, on lit « <i>Moi, qui accorde la génération serai-je stérile ?</i> »
lib. 1 d. 4 q. 1 a. 1 s. c. 2 Item, omne quod communicat se, communicat se ratione actus qui est in ipso ; quia potentia non agit nec communicat se. Sed divina essentia est primus et purus actus. Ergo videtur quod summe communicet se. Sed non communicat se summe in creaturis, cum non terminetur in eadem naturam talis communicatio. Ergo videtur quod communicet se per generationem in Filio ; haec enim est maxima communicatio.	2. Tout ce qui se communique, le fait en raison de l'acte qui est en lui ; parce que la puissance n'agit pas et ne se communique pas. Mais l'essence divine est acte pur et premier. Donc il semble qu'elle se communique au plus haut point. Mais elle ne se communique pas au plus haut point aux créatures puisqu'une telle communication ne se termine pas dans une nature identique. Donc il semble qu'elle se communique par génération dans le Fils ; car c'est communication la plus grande.
lib. 1 d. 4 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod generationem esse in divinis, ratione efficaciter confirmari non potest, sicut supra dictum est, dist. 3, quaest. 1, art. 4, sed auctoritate et fide tenetur : unde simpliciter concedendum est, generationem esse in divinis.	Réponse : La génération en Dieu ne peut être pas confirmée de manière efficace par la raison, comme on l'a dit ci-dessus (d.3, q. 1, a. 4) mais on la tient par l'autorité et la foi ; c'est pourquoi il faut absolument concéder qu'il y a une génération en Dieu.
Sciendum tamen est, quod, cum omnis perfectio sit in Deo et nulla imperfectio, quidquid perfectionis invenitur in creatura, de Deo dici potest quantum ad id quod est perfectionis in ipsa, omni remota imperfectione. Si autem nomen imponitur ab eo quod imperfectio est, sicut lapis, vel leo, tunc dicitur de Deo symbolice vel metaphorice. Si autem imponitur ab eo quod est perfectionis, dicitur proprie, quamvis secundum modum eminentiorem.	Cependant il faut savoir que, comme il y a en Dieu toute perfection sans aucune imperfection, on peut dire que tout ce qui se trouve de perfection dans la créature, peut être dite de Dieu autant il y a de perfection en elle, une fois exclue toute imperfection. Mais on se sert d'un nom qui relève d'une imperfection, comme pierre ou lion, alors on parle de Dieu de manière symbolique ou métaphorique. Mais si on se sert d'un nom qui concerne la perfection, on en parle au sens propre, quoique selon un mode plus éminent.
Dicitur autem nomen imponi ab eo quod est quasi differentia constitutiva et non ex ratione generis ; et ideo	Mais on dit que le nom s'impose par ce qui est comme une différence constitutive et non en raison du genre ; et c'est pourquoi chaque

<p>quandocumque aliquid secundum suum genus dicit imperfectionem, et secundum differentiam, perfectionem, illud [illud om. Éd. de Parme] invenitur in Deo quantum ad rationem differentiae, et non quantum ad rationem generis : sicut scientia non est in Deo quantum ad rationem habitus vel qualitatis, quia sic habet rationem accidentis ; sed solum secundum id quod complet rationem scientiae, scilicet cognoscitivum certitudinaliter aliquorum.</p>	<p>fois que quelque chose révèle une imperfection en son genre et une perfection en sa différence, cela se trouve en Dieu en ce qui concerne la différence et non le genre ; de même que la science n'est pas en Dieu en raison de la possession ou de la qualité, parce qu'ainsi elle a nature d'accident ; mais seulement selon ce qui complète la nature de la science, à savoir ce qui peut être connu de certaines choses avec certitude.</p>
<p>Similiter dico, quod si accipiamus genus generationis, secundum quod invenitur in inferioribus, imperfectionis est : mutatio enim, quae est genus ipsius, ponit exitum de potentia ad actum, et per consequens ponit materialitatem in genito, et per consequens divisionem essentiae : quae omnia divinae generationi non competunt.</p>	<p>Je dis de la même manière, que si nous comprenons le genre de génération, tel qu'il se trouve dans les êtres inférieurs, c'est de l'imperfection : car le changement, qui est son genre, établit le passage de la puissance à l'acte, et par conséquent établit la matérialité dans celui qui est engendré, et par conséquent la division de l'essence ; toutes choses qui ne conviennent pas à la génération divine.</p>
<p>Si autem consideretur secundum differentiam suam, per quam completur ratio generationis, sic dicit aliquam perfectionem : passive enim accepta dicit acceptationem essentiae in perfecta similitudine ; cujus communicationem dicit, si sumatur active : quorum neutrum imperfectionem dicit : communicatio enim consequitur rationem actus : unde omnis forma, quantum est de se, communicabilis est ; et ideo communicatio pertinet ad nobilitatem.</p>	<p>Mais si on la considère selon sa différence, par laquelle la nature de la génération est complétée, ainsi elle annonce une certaine perfection ; car reçue passivement elle révèle la réception de l'essence dans une parfaite ressemblance, dont elle révèle la communication, si elle est prise au sens actif ; dont ni l'une ni l'autre ne révèle l'imperfection ; car la communication suit la nature de l'acte ; c'est pourquoi toute forme, en tant que telle, est communicable ; et c'est pourquoi la communication convient à la noblesse.</p>
<p>Et hoc modo accepta generatione est per prius in Deo, et omnis generatio in creaturis descendit ab illa, et imitatur eam quantum potest, quamvis deficiat. Unde ad <i>Ephes.</i> 3, 15 : <i>Ex quo omnis paternitas in caelis et in terra nominatur.</i> Si autem accipiatur secundum rationem usitatam in nomine, secundum quam dicimus generationem in creaturis, sic non convenit Deo nisi transumptive, sicut et alia corporalia.</p>	<p>Et si on comprend la génération de cette manière, elle est d'abord en Dieu et toute génération descend d'elle dans les créatures, et l'imité autant que possible quoique de manière défailante. C'est pourquoi il est dit en <i>Ép.</i> 3, 15 : «<i>De qui toute paternité tire son nom dans les cieux et sur la terre.</i>» Mais si on comprend selon la signification habituelle du nom, selon laquelle nous parlons de la génération dans les créatures, alors elle ne convient à Dieu que de manière figurée, comme tout ce qui est corporel.</p>
<p>lib. 1 d. 4 q. 1 a. 1 ad 1 Et per hoc jam</p>	<p>Solutions :</p>

<p>patet solutio ad primum : quia generatio, secundum suum genus, quod est mutatio, in divinis non invenitur ; unde in Deo non est mutatio, sed operatio divinae naturae, secundum Damascenum, lib. I <i>Fide orth.</i>, cap. VIII. Differt autem operatio a motu, secundum philosophum, <i>Ethic.</i>, V, cap. IV, V et VI, quia operatio est actus perfecti, sed motus est actus imperfecti, quia existentis in potentia.</p>	<p>1. Et ainsi s'éclaire la solution pour la première objection, parce que la génération selon son genre qui est un changement, ne se trouve pas en Dieu. Il n'y a pas en lui de changement, mais une opération de la nature divine, selon J. Damascène <i>La foi orthodoxe</i>, (I, 8 814 t. 1). Mais l'opération est différente du mouvement, selon le philosophe (<i>Éthique</i>, V, 4, 5 et 6), parce que l'opération est d'un acte parfait, mais le mouvement est d'un acte imparfait, parce qu'il est le propre de ce qui existe en puissance.</p>
<p>lib. 1 d. 4 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod nulla creatura susceptibilis est generationis sine eo quod est imperfectionis in ipsa : cum enim in omni creatura differat essentia et esse, non potest essentia communicari alteri supposito, nisi secundum aliud esse, quod est actus essentiae [in qua est <i>add. Éd. de Parme</i>] ; et ideo oportet essentiam creatam communicatione dividi, quod imperfectionis est ; et ideo in perfectissimis creaturis non invenitur, sed in his quae magis removentur a divina similitudine.</p>	<p>2. Aucune créature n'est susceptible de génération sans ce qui est de cette imperfection qui est en elle. En effet, comme en toute créature l'essence et l'être sont différents, l'essence ne peut être communiquée à un autre supôt qu'avec un autre être, qui est l'acte de l'essence, [en laquelle elle est] et c'est pourquoi il faut que l'essence créée se sépare par la communication, ce qui vient d'une imperfection ; et c'est pourquoi on ne la trouve pas dans les créatures les plus parfaites, mais dans celles qui sont le plus éloignées de la ressemblance divine.</p>
<p>lib. 1 d. 4 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod in divina generatione non est aliquid additum essentiae in genito, per quod differat a generante ; sed ex hoc ipso quod accipit essentiam a generante, distinguitur ab eo relatione dantis et accipientis : quae relationes non differunt ab essentia realiter, sed tantum ratione, ut dictum est, dist. 11, quaest. 1, art. 5. Et ideo non sequitur ibi compositio : quod in aliis esse non potest, quia nulla relatio est substantia secundum rem in creaturis. Unde oportet quod omne generatum sit compositum, et sic iterum patet quod generatio in creaturis sine imperfectione esse non potest.</p>	<p>3. Dans la génération en Dieu, rien n'est ajouté à l'essence dans celui qui est engendré par quoi il diffère de celui qui l'engendre et de ce fait qu'il reçoit l'essence de celui qui l'engendre, il s'en distingue par cette relation entre le donneur et le receveur ; ces relations ne diffèrent pas de l'essence réellement mais seulement en raison, comme il est dit (d. 11, q. 1, a. 5). Et c'est pourquoi il n'en découle pas de composition, ce qui ne peut pas exister dans les autres parce qu'aucune relation n'est réellement substance dans les créatures. C'est pourquoi il faut que tout ce qui engendré soit composé et ainsi il apparaît en plus que la génération ne peut pas exister dans les créatures sans imperfection.</p>
<p>lib. 1 d. 4 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod generatio realiter non est aliquid medium inter Patrem et Filium, cum generatio secundum rem</p>	<p>4. La génération n'est pas réellement un intermédiaire entre le Père et le Fils, puisque réellement comprise au sens passif la génération est la filiation elle-même, qui est</p>

<p>passive accepta, sit ipsa filiatio, quae est proprietas Filii, et est in Filio ; et accepta vero active [cum in Patre accipitur active. <i>Éd. de Parme</i>], est ipsa paternitas quae est in Patre, et est ipse Pater : tamen significat proprietatem per modum actus, et ista significatio fundatur aliquo modo supra rem in acceptione unius ab altero.</p>	<p>la propriété du Fils et est en lui ; et reçue au sens actif, c'est la paternité qui est dans le Père et c'est le Père même ; cependant elle signifie la propriété à la manière d'un acte et cette signification est fondée d'une certaine manière sur la réalité dans la réception de l'une à partie de l'autre.</p>
<p>Articulus 2.lib. 1 d. 4 q. 1 a. 2 tit. Utrum ista propositio, Deus genuit Deum, sit falsa.</p>	<p><u>Article 2 – Cette proposition : Dieu a engendré Dieu, est-elle fausse ?</u></p>
<p>lib. 1 d. 4 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod haec sit falsa, Deus genuit Deum. Generatio enim importat relationem distinguentem personas, ut dictum est, (art. praeced.) Si igitur conceditur, quod Deus genuit Deum, oportet quod concedatur quod Deus distinguitur a Deo, et quod Deus est alius a Deo, quod non conceditur.</p>	<p>Objections :¹ 1. [Cette proposition] « <i>Dieu a engendré Dieu</i> » est fausse². Car la génération apporte une relation qui distingue les personnes, comme on l'a dit (art. préc.). Si donc on concède que Dieu a engendré Dieu, il faut concéder que Dieu se distingue de Dieu et que Dieu est autre que lui, ce qui n'est pas concédé.</p>
<p>lib. 1 d. 4 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, terminus in praedicato positus non trahit terminum in subjecto positum extra suam significationem, sed tantum restringit ipsum ratione consignificationis temporis, ut stet pro praesentibus, praeteritis, et futuris : quin potius est e converso, secundum Boetium, lib. I <i>Trin.</i>, cap. V, quod talia sunt praedicata, qualia permiserint subjecta. Sed hoc nomen Deus significat essentiam. Ergo per verbum quod praedicatur, non trahitur ad standum pro persona, sed supponit essentiam. Haec autem est falsa, essentia genuit essentiam, ut infra dicitur, dist. 5, quaest. 1, art. 1. Ergo et haec, Deus genuit Deum.</p>	<p>2. Le terme placé dans le prédicat ne tire pas le terme placé dans le sujet hors de sa signification, mais le restreint seulement en raison de sa cosignification avec le temps, pour qu'il soit là pour le présent, le passé et et futur ; bien plus, c'est plutôt le contraire selon Boèce, <i>La Trinité</i>, I, 5, col. 1253) parce que les prédicats sont tels que les sujets les auront permis. Mais ce nom Dieu signifie l'essence. Donc par le mot qui est attribué, il n'est pas imputé pour être établi à la place de la personne, mais il suppose l'essence. Mais il est faux que l'essence ait engendré l'essence, comme on le dira plus bas (q. 5, q. 1. a.1). Donc cette proposition aussi : Dieu a engendré Dieu.</p>
<p>lib. 1 d. 4 q. 1 a. 2 arg. 3 Item, si Deus genuit Deum, ergo Deus est generans, et Deus est genitus. Sed quidquid dicitur de singulis personis, potest dici de Deo. Ergo [Sed. <i>Éd. de Parme</i>] de Patre</p>	<p>3. Si Dieu a engendré Dieu, donc Dieu est celui qui engendre et Dieu celui qui est engendré. Donc tout ce qui est dit des personnes particulières, peut être dit de Dieu. Donc on peut dire du Père qu'il</p>

1 Il s'agit de propositions affirmatives. PARALL. : *Ia*, q. 13, a. 12 — *I Sent.*, d. 22, q. 2, ad 1. — *C.G I*, 36 — *Q de pot.* q.7, a. 5, ad 2.

² Ps. Athanase, Denz. 46, cf. 44.

<p>dicitur quod est generans et de Filio quod non est generans. Ergo potest dici quod Deus generat et Deus non generat : quod falsum est. Ergo et prima est falsa, Deus genuit Deum.</p>	<p>engendre et du Fils qu'il n'engendre pas ; donc on peut dire que Dieu engendre et Dieu n'engendre pas, ce qui est faux. Donc la première proposition : Dieu a engendré Dieu est fausse.</p>
<p>lib. 1 d. 4 q. 1 a. 2 s. c. 1 Contra, in symbolo dicitur : <i>Deum de Deo genitum</i>. Sed non generatur de Deo, nisi sicut de generante. Ergo Deus generat Deum.</p>	<p>En sens contraire : 1. Dans le Symbole, il est dit : <i>Dieu engendré de Dieu</i> ; mais il n'est engendré de Dieu que comme de celui qui l'engendre. Donc Dieu engendre Dieu.</p>
<p>lib. 1 d. 4 q. 1 a. 2 s. c. 2 Praeterea, Deus dicit habentem deitatem. Ergo quidquid dicitur de habente deitatem, potest dici de Deo. Sed potest dici : habens deitatem generat habentem deitatem. Ergo potest dici : Deus generat Deum.</p>	<p>2. 'Dieu' désigne celui qui a la divinité. Donc tout de qui est dit avoir la divinité peut être dit de Dieu. Mais on peut dire : Celui qui a la divinité engendre celui qui a la divinité. Donc on peut dire : Dieu engendre Dieu.</p>
<p>lib. 1 d. 4 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod ista est simpliciter vera et concedenda, Deus generat Deum. Sed circa veritatem ejus est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod hoc nomen Deus significat essentiam et supponit essentiam quantum est de se, sed propter indifferentiam essentiae ad personas in divinis, ex adjuncto notionali trahitur ad supponendum pro persona.</p>	<p>Réponse : Dieu engendre Dieu : Cette proposition est absolument vraie et doit être concédée. Mais autour de sa vérité il y a deux opinions : a. Car certains disent que ce nom 'Dieu' signifie l'essence, et la suppose pour ce qui est d'elle, mais à cause du manque de différence de l'essence pour les personnes en Dieu, quant à elle, elle est tirée d'une adjonction notionnelle pour mettre à la place de la personne.</p>
<p>Alii dicunt quod hoc nomen Deus significat essentiam, et supponit, quantum est de se, personam, tamen indistincte : unde potest supponere unam tantum vel plures personas : unam cum dicitur, Deus generat : plures, ut cum dicitur Deus est Trinitas. Et haec opinio videtur verior esse.</p>	<p>b. D'autres disent que ce nom 'Dieu' signifie l'essence et suppose, quant à elle, la personne, mais sans distinction : c'est pourquoi on peut supposer une personne seulement ou plusieurs, une quand on dit, Dieu engendre ; plusieurs, comme, quand on dit Dieu est Trinité. Et cette opinion semble plus vraie.</p>
<p>Quamvis enim, ut dicitur Lib. de causis, prop. 6, omne nomen deficiat a significatione divini esse, propter hoc quod nullum nomen significat simul aliquid perfectum et simplec [simpliciter <i>Éd. de Parme</i>] quia abstracta non significant ens per se subsistens, et concreta significant ens compositum, nihilominus tamen abicientes id quod imperfectionis est, utimur utrisque nominibus in divinis, abstractis propter simplicitatem, concretis propter perfectionem. Unde</p>	<p>Car, quoique, comme il est dit dans le livre <i>Des causes</i>, (prop. 6), tout nom n'apporte pas de signification exacte de l'existence divine, parce qu'aucun nom ne signifie en même temps quelque chose de parfait et de simple, parce que les noms abstraits ne signifient pas l'étant subsistant par soi, et les noms concrets signifient l'étant composé, néanmoins rejetant ce qui est imparfait, nous utilisons les deux sortes de noms pour Dieu, abstraits à cause de la simplicité, concrets à cause de la perfection. C'est pourquoi ce nom «Dieu» signifie d'une manière parfaite</p>

<p>hoc nomen Deus significat per modum perfecti et per se subsistentis, sicut et hoc nomen homo : unde, sicut et hoc nomen homo in se importat non tantum essentiam, sed etiam suppositum, sed indistincte alias non praedicaretur de individuis, ita et hoc nomen Deus. Et ideo de se habet quod possit supponere pro persona, et non habet quod supponat pro essentia ex modo significandi nominis, sed tantum ex ratione divinae simplicitatis, in qua idem est re essentia et suppositum.</p>	<p>et subsistant par soi, comme ce nom «homme». C'est pourquoi de même que ce nom «homme» apporte en soi non seulement l'essence, mais aussi le suppôt mais de manière indistincte, autrement il ne serait pas attribué à des individus, de même ce nom «Dieu». Et c'est pourquoi de soi il a pouvoir d'être mis à la place de la personne et il n'a pas celui d'être mis pour l'essence par la manière dont le nom est signifié, mais seulement en raison de la simplicité divine, en laquelle l'essence et le suppôt sont réellement identiques.</p>
<p>lib. 1 d. 4 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod generari significat proprietatem per modum actus ; actus autem est suppositorum tantum : humanitas enim non generat, sed homo : et ideo cum dicitur, Deus generat Deum, locutio simpliciter est vera, quia actus non potest referri nisi ad suppositum. Sed referri et distingui non significant actus nisi grammaticè loquendo ; et ideo possunt referri ad essentiam et ad suppositum : et ideo non simpliciter conceditur, Deus distinguitur a Deo, ne distinctio referatur ad essentiam ; et praecipue cum hoc nomen Deus importet suppositum indistinctum, quod non distinguitur nisi personali proprietate adjuncta, ut paternitate vel filiatione.</p>	<p>Solutions : 1. Être engendré signifie une propriété considérée comme un acte ; mais l'acte ne vient que des suppôts ; car ce n'est pas l'humanité qui engendre, mais l'homme ; et c'est pourquoi quand on dit 'Dieu engendre Dieu', la proposition est absolument vraie, parce que l'acte ne peut être rapporté qu'à un suppôt. Mais être rapporté et distingué ne signifient les actes qu'en parlant selon la grammaire ; et c'est pourquoi ils peuvent être référés à l'essence et au suppôt ; et aussi on ne concède pas simplement 'Dieu est distingué de Dieu', pour que la distinction ne soit pas référée à l'essence, et surtout comme ce nom Dieu apporte un suppôt indifférencié, qui n'est distingué que par une propriété personnelle jointe, comme la paternité ou la filiation.</p>
<p>lib. 1 d. 4 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod, quamvis hoc nomen Deus significet essentiam, tamen, quantum est de se, supponit habentem essentiam, et rem naturae, etiam non intellectis personis, quas fides distinguit. Unde potest supponere pro persona, etiamsi ab alio non restringatur. Et quia supponit personam indistincte, ideo potest stare in locutione pro quacumque persona : et sic reddit locutionem veram. Unde in hac propositione, Deus generat Deum, in supposito stat pro patre, in apposito pro filio.</p>	<p>2. Quoique ce nom 'Dieu' signifie l'essence, cependant, pour ce qui est de lui, il suppose celui qui possède l'essence et la réalité de nature, non pas pour les personnes comprises que la foi a distingué. C'est pourquoi il peut se placer à la place de la personne, même si elles ne sont pas retenues par un autre. Et parce qu'elle suppose une personne de manière indistincte, il peut être maintenu dans la locution pour n'importe quelle personne ; et ainsi la proposition la rend vraie. C'est pourquoi dans cette proposition, "Dieu engendre Dieu", elle est maintenue dans le suppôt pour le Père et en apposition pour le Fils.</p>
<p>lib. 1 d. 4 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod hoc nomen Deus,</p>	<p>3. Ce nom Dieu, à proprement parler, n'est ni universel ni singulier ; mais il a quelque</p>

<p>propre loquendo, nec est universale nec singulare ; sed habet aliquid de ratione universalis, scilicet quod praedicatur essentialiter de pluribus suppositis ; et inde habet quod ea quae praedicantur de singulis suppositis, praedicantur de ipso : habet autem de ratione singularis hoc quod non multiplicatur ad multitudinem suppositorum : dicimus enim, quod Pater et Filius sunt unus Deus, sed Socrates et Plato sunt plures homines : et ex parte ista habet hoc nomen Deus quod negatio et affirmatio dictae de ipso [dictae de ipso <i>om. Éd. de Parme</i>] opponuntur contradictorie : unde sicut istae non possunt simul esse verae, Socrates currit et non currit ; ita nec istae, Deus generat et non generat.</p>	<p>chose de la nature de l'universel, à savoir qu'il est attribué essentiellement à plusieurs suppôts ; et de là ce qui est attribué essentiellement aux suppôts particuliers, lui est attribué : mais il tient de la nature du singulier, qu'il n'est pas multiplié pour une multitude de suppôts ; car nous disons que le Père et le Fils sont un seul Dieu, mais Socrate et Platon sont plusieurs hommes ; et de ce côté, par ce nom 'Dieu' la négation et l'affirmation, dites de lui, sont opposées de manière contradictoire, c'est pourquoi comme celles-ci ne peut pas être vraies en même temps, Socrate court et ne court pas ; de même celle-ci non plus "Dieu engendre et n'engendre pas".</p>
<p>Articulus 3. lib. 1 d. 4 q. 1 a. 3 tit. Utrum Deus genuit se Deum vel alium Deum</p>	<p><u>Article 3 – Dieu s'est-il engendré lui-même comme Dieu ou a-t-il engendré un autre Dieu ?</u></p>
<p>lib. 1 d. 4 q. 1 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod genuit vel se Deum, vel alium Deum. Idem enim et diversum universaliter dividunt ens. Sed se est relativum identitatis, alius autem importat diversitatem. Ergo oportet dicere, quod genuit vel se Deum vel alium Deum.</p>	<p>Objections : 1. Il semble qu'il s'est engendré lui-même comme Dieu ou (qu'il a engendré) un autre dieu. Car le même et le différent divise l'étant. Mais 'lui-même', est relatif à l'identité, 'autre' apporte la différence. Donc il faut dire qu'il s'est engendré lui-même comme Dieu ou (il a engendré) un autre dieu.</p>
<p>lib. 1 d. 4 q. 1 a. 3 arg. 2 Item, ut supra dictum est, art. anteced., hoc nomen 'Deus' trahitur ad standum pro persona ex notionali adjuncto. Sed alius importat distinctionem notionalem. Ergo ly alius hoc nomen Deus facit stare pro persona. Sed haec est vera : Deus genuit aliam personam divinam. Ergo et haec : Deus genuit alium Deum.</p>	<p>2. Comme on l'a dit ci-dessus, (art. préc., c.), ce nom 'Dieu' est tiré d'une adjonction notionnelle pour être établi à la place de la personne. Mais 'autre' apporte une distinction notionnelle. Donc 'autre Dieu' établit ce nom à la place de la personne. Mais c'est vrai : Dieu a engendré une autre personne divine. Donc celle-là aussi : Dieu a engendré un autre Dieu.</p>
<p>lib. 1 d. 4 q. 1 a. 3 arg. 3 Item, videtur quod haec sit vera, Deus genuit se Deum. Idem enim, ut dicit philosophus, V <i>Metaph.</i>, cap. XV ; in ant. exempl., cap. XVII, est unum in substantia, sicut aequale unum in quantitate. Sed sicut una magnitudo est Patris et Filii, sic et una substantia. Ergo sicut conceditur ista, Deus genuit aequalem Deum ; ita</p>	<p>3. Il semble qu'est vrai : 'Dieu s'est engendré Dieu'. Car le même, comme le dit le Philosophe <i>Métaphysique</i>, V, 9, 1018 a 5 ss., (ou dans un exemplaire antérieur, ch. 17), est un dans la substance, comme l'un qui est égal en quantité. Mais de même qu'il y a une seule grandeur pour le Père et le Fils, de même une seule substance. Donc comme on concède que Dieu a engendré un</p>

<p>debet concedi ista, Deus genuit eundem Deum. Unde similiter et haec, Deus genuit se Deum, cum se sit relativum identitatis.</p>	<p>Dieu égal, de même on doit concéder : Dieu a engendré le même Dieu. C'est pourquoi de la même manière, ceci : Dieu s'est engendré Dieu, puisque <i>se</i> a rapport à l'identité.</p>
<p>lib. 1 d. 4 q. 1 a. 3 arg. 4 Item, quaeritur de aliis duabus propositionibus, scilicet, genuit Deum, qui est Deus Pater, vel Deum qui non est Deus Pater. Videtur enim quod haec sit falsa : genuit Deum qui est Deus Pater. Qui enim cum sit relativum, facit secundam notitiam suppositorum. Sed iste terminus Deus, ad quem refertur, stabat pro persona Filii. Ergo et relativum supponet personam Filii. Sed haec est falsa : Filius est Deus Pater. Ergo et haec, Deus genuit Deum, qui est Deus Pater.</p>	<p>4. On s'interroge sur deux autres propositions, à savoir : 'il a engendré Dieu, celui qui est Dieu le Père', ou Dieu qui n'est pas Dieu le Père. Car il semble qu'elles sont fausses : Il a engendré Dieu qui est Dieu le Père.' Qui', en effet, comme il est relatif, provoque selon un second rappel des suppôts. Mais ce terme Dieu auquel on se réfère, est à la place de la personne du Fils. Donc le relatif suppose la personne du Fils. Mais le Fils est Dieu le Père est faux. Donc aussi : Dieu a engendré Dieu, celui qui est Dieu le Père.</p>
<p>lib. 1 d. 4 q. 1 a. 3 arg. 5 Item, videtur quod etiam negativa sit falsa. Negatio enim respicit terminum sequentem formalem. Ergo cum dicit, Deus genuit Deum qui non est Deus Pater, a Filio, quem refert relativum, per negationem removetur ly Deus, qui in praedicatione ponitur, non tantum quantum ad suppositum, sed quantum ad formam ; et ita divina essentia removebitur a Filio, quod falsum est.</p>	<p>5. Il semble que la proposition négative aussi est fausse. Car la négation concerne le terme formel qui suit. Donc quand il dit : Dieu a engendré Dieu qui n'est pas Dieu le Père, par le Fils qu'il rapporte comme relatif, le terme 'Dieu' est exclu par négation, lui qui est placé dans le prédicat, non seulement quant au suppôt, mais quant à la forme et ainsi l'essence divine sera exclue du Fils ce qui est faux.</p>
<p>lib. 1 d. 4 q. 1 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod Magister in littera negat utramque praemissarum ; eo quod alius, cum notet diversitatem, ponit formam suam circa terminum cui adjungitur, cum sit adjectivum, et ita designabitur diversitas in forma divinitatis. Ly se autem cum sit relativum identitatis, refert idem suppositum ; et ita cum dico : genuit se Deum, ponitur indistinctio suppositi inter Patrem et Filium ; et cum dicitur, genuit alium Deum, ponitur diversitas naturae ; et ideo utraque neganda est.</p>	<p>Réponse : Le maître dans la <i>Lettre</i> nie les deux prémisses ; parce que comme «autre» dénote une différence, il place sa forme autour du terme à qui il est joint, puisqu'il est un adjectif, et ainsi la différence sera désignée dans la forme de la divinité. Comme le 'se' aussi, se rapporte à l'identité, se rapporte au même suppôt ; et ainsi quand je dis : Il s'est engendré Dieu, on n'établit aucune distinction pour le suppôt entre le Père et le Fils et quand on dit, il a engendré un autre Dieu, on place une différence de nature¹ et ainsi on doit nier l'un et l'autre.</p>
<p>Sed sunt aliqui qui distinguunt istam, genuit alium Deum ; quia ly alium potest teneri substantive vel adjective. Si adjective, tunc erit locutio falsa, quia ponet diversitatem circa hunc terminum</p>	<p>Mais il y en a certains qui distinguent : il a engendré un autre Dieu ; parce que le 'autre' (<i>alium</i>) peut être tenu pour substantif ou adjectif. Si c'est un adjectif, alors l'expression est fausse, parce qu'elle place la</p>

¹ Ce qui suppose une autre essence.

<p>Deus ; si substantive, tunc erit constructio appositiva, et locutio erit vera, et erit sensus, genuit alium [Deum add/ Éd de Parme], qui est Deus. Sed, quia non invenitur quod adjectivum in masculino genere substantivetur, et maxime cum adjungitur sibi substantivum, ideo haec distinctio non videtur multum valere ; nisi forte subintelligatur hoc participium ens ut dicatur alium entem Deum. Sed hoc erit nimis extortum ; et ideo dicendum cum Magistro quod utraque falsa est.</p>	<p>différence autour de ce terme ‘Dieu’’. Mais si c'est un substantif, alors la construction sera en apposition et la locution est vraie, et le sens sera : il a engendré un autre qui est Dieu, mais parce qu'on ne trouve pas que l'adjectif est substantivé dans le genre masculin, et surtout quand un substantif lui est joint, alors cette distinction ne semble pas être bien valable, à moins que par hasard, on sous entende ce participe ‘étant’ ; comme on dit un autre étant Dieu. Mais cela sera trop tiré par les cheveux et c'est pourquoi il faut dire avec le Maître que l'une et l'autre sont fausses.</p>
<p>lib. 1 d. 4 q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod idem et diversum sufficienter dividunt ens creatum, propter hoc quod ubicumque in creaturis est diversitas suppositorum, est diversitas essentiae ; sed in Deo in diversis suppositis est una essentia : et ideo nec identitas competit propter diversitatem suppositorum nec diversitas propter identitatem essentiae ; sed tantum unitas.</p>	<p>Solutions : 1. Il faut donc dire que le même et le différent partage suffisamment l'étant créé, parce que partout où dans les créatures, il y a la diversité des suppôts, il y a diversité de l'essence ; mais en Dieu dans les différents suppôts il y a une seule essence et c'est pourquoi l'identité ne s'accorde pas à cause de la diversité des suppôts, ni la diversité à cause de l'identité de l'essence, mais seulement l'unité.</p>
<p>lib. 1 d. 4 q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod alius importat distinctionem in communi, non magis personalem quam essentialem : et ideo quando adjungitur termino personali, importat distinctionem personalem ; quando autem adjungitur termino essentiali, importat diversitatem essentiae, secundum exigentiam formae illius termini ; cum termini, praecipue substantiales, recipiant diversitatem et pluralitatem ex parte suae formae.</p>	<p>2. ‘Autre’ apporte une distinction en commun mais plus personnelle qu'essentielle, et c'est pourquoi quand on le joint à un terme personnel, il apporte une distinction personnelle, mais quand il est joint à un terme essentiel, il apporte la diversité de l'essence selon l'exigence de la forme de ce terme, quand les termes, ceux qui sont principalement substantiels, reçoivent la diversité et la pluralité du côté de leur forme.</p>
<p>Ad tertium dicendum, quod idem significat unitatem in substantia ; et praeter hoc, quia relativum est et habet articulationem implicitam, importat unitatem suppositi, et multo plus hoc pronomen se, quod est etiam relativum reciprocum, quod non est reperire in hoc nomine aequale : et ideo non est simile quod pro simili inducitur.</p>	<p>3. Le ‘même’ signifie l'unité dans la substance ; et en dehors de cela, parce qu'il est relatif et qu'il a une diversification implicite, il apporte l'unité du suppôt, et beaucoup plus ce pronom "se", qui est aussi un relatif réciproque, qui n'est pas à trouver dans ce nom "égal" ; et c'est pourquoi il n'est pas semblable parce qu'il est appliqué à la place du semblable.</p>
<p>lib. 1 d. 4 q. 1 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod Magister distinguit utramque illarum propositionum. Si</p>	<p>4. Le Maître distingue l'une et l'autre de ces propositions. Car si, quand on dit Dieu a engendré Dieu qui est Dieu le Père, le Père</p>

<p>enim cum dicitur, Deus genuit Deum, qui est Deus Pater, ly Pater construitur appositiva ad ly Deus, locutio falsa est : quia tunc ly Deus restringetur ad standum pro persona patris ; et sic erit sensus : genuit Deum, qui est ipse Pater : et sic affirmativa falsa est, et negativa vera. Si autem intelligantur non per appositionem, sed mediate conjungi illi duo termini, scilicet Deus, et Pater ; ut sit sensus : genuit Deum qui est Deus et Deus est Pater ; tunc affirmativa vera est, et negativa falsa.</p>	<p>est placé en apposition à Dieu, la proposition est fautive ; parce qu'alors le "Dieu" prend un sens restreint, établi à la place de la personne du Père ; et ainsi le sens sera : Il a engendré un Dieu qui est lui-même Père ; et ainsi la phrase affirmative est fautive, et la négative vraie. Mais si elles sont comprises non par apposition mais comme jointes sans intermédiaire à ces deux termes ; à savoir Dieu et le Père ; pour que le sens soit : il a engendré Dieu qui est Dieu et Dieu est le Père, alors la proposition affirmative est vraie et la proposition négative est fautive.</p>
<p>Praepositivus tamen dixit, quod utraque falsa est, nec sunt contradictoriae propter diversam suppositionem hujus relativi qui : in affirmativis enim refert tantum suppositum antecedentis, et cum antecedens supponat pro persona filii, referret personam filii, de qua non est verum dicere, quod sit Deus pater. In negativa vero relativum refert non tantum suppositum, sed etiam essentiam. Unde oporteret quod hoc praedicatum Deus pater removeretur non tantum a supposito filii, sed etiam ab essentia : et ita falsa est.</p>	<p>Cependant le préposé a dit que l'une et l'autre sont fautes, et ne sont pas contradictoires à cause de la supposition différente de ce relatif 'qui' : car dans les propositions affirmatives, le supposé de l'antécédent serait en relation et comme l'antécédent est mis pour la personne du Fils, il se rapporterait à sa personne, dont il n'est pas vrai de Dieu qu'il est Dieu le Père. Mais dans la proposition négative, le relatif se réfère non seulement au supposé, mais aussi à l'essence. C'est pourquoi il faudrait que ce prédicat "Dieu le Père", soit exclu non seulement du supposé du Fils, mais aussi de l'essence et ainsi elle est fautive.</p>
<p>Sed quia hac distinctione facta, adhuc habet locum distinctio Magistri, et praecipue in affirmativa ; et iterum quia non videtur necessarium esse quod in negativis relativum referat aliter quam in affirmativis, nisi forte propter negationem, cujus est confundere terminum et facere eum teneri simpliciter (quod tamen non habet respectu praecedentis, sed tantum respectu sequentis) : ideo videtur efficacior via Magistri, et secundum ipsum concedendum est, quod utraque potest esse vera et falsa ; secundum cujus distinctionem patet solutio ad quartum argumentum.</p>	<p>Mais parce que, par cette distinction qui est faite, la distinction du Maître a encore place et principalement dans la proposition affirmative, et en plus, parce qu'il ne semble pas nécessaire que dans les [propositions] négatives un relatif se réfère autrement que dans les [propositions] affirmatives, à moins que par hasard à cause de la négation, dont c'est le propre de confondre le terme et faire qu'il soit tenu absolument, (ce qu'il n'a pas cependant par rapport au précédant, mais seulement par rapport au suivant : c'est pourquoi la voie du Maître semble plus efficace et selon cela on doit concéder que les deux peuvent être vraies et fautes ; selon cette distinction la solution est claire pour le quatrième argument.</p>
<p>lib. 1 d. 4 q. 1 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod quando duo termini contrahuntur per appositionem, terminus appositus efficitur quasi forma</p>	<p>5. Quand deux termes sont assemblés par apposition, le terme apposé devient comme la forme à qui il est apposé. C'est pourquoi si on le comprend comme apposition ; il a</p>

ei cui apponitur. Unde si intelligatur appositive : genuit Deum qui non est Deus Pater, negatio non removebit formam divinitatis sed paternitatis a Filio.	engendré celui qui n'est pas Dieu le Père, la négation n'exclura pas la forme de la divinité, mais du paternité par le Fils.
Quaestio 2	Question 2 – [L'attribution divine]
Prooemium	<u>Prologue</u>
lib. 1 d. 4 q. 2 pr. Deinde quaeritur de divina praedicatione. Et circa hoc duo quaeruntur : 1 utrum possit fieri praedicatio in divinis per propositionem aliquam ; 2 utrum possit persona praedicari de essentia.	Ensuite on s'interroge sur l'attribution à Dieu. Et à ce propos on fait deux recherches. 1. L'attribution peut-elle être faite à Dieu par une proposition ? 2. La personne peut-elle être attribuée à l'essence ?
Articulus 1. lib. 1 d. 4 q. 2 a. 1 tit. Utrum de divinis possit formari propositio	<u>Article 1 – Peut-on former une proposition au sujet de Dieu ?</u>
lib. 1 d. 4 q. 2 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod in divinis non possit aliqua formari propositio, in qua aliquid de ipso praedicetur. Veritas enim signi consistit in conformitate signi ad signatum. Sed omnis praedicatio fit per aliquam compositionem. Cum igitur in Deo nulla sit compositio, videtur quod de ipso nulla possit formari vera praedicatio.	Objections : ¹ 1. Il semble qu'en Dieu, on ne puisse pas former une proposition, dans laquelle quelque chose lui serait attribué. Car la vérité du signe consiste dans sa conformité à ce qui est signifié. Mais toute attribution se fait pas une composition. Donc comme en Dieu il n'y aucune composition, il semble que pour lui on ne puisse pas former une attribution vraie.
lib. 1 d. 4 q. 2 a. 1 arg. 2 Item Dionysius, cap. II <i>caelest hierar.</i> , § 3 142 : <i>in Deo negationes sunt verae affirmationes incompactae</i> . Appellatur autem incompactum illud quod non est debito modo ordinatum, nec est competens. Sed talis inordinatio inducit falsitatem in propositionibus. Ergo videtur idem quod prius.	2. De même Denys (<i>La Hiérarchie céleste</i> , II, § 3 PG. 3, 142) dit : « <i>En Dieu les négations sont de vraies affirmations inexactes.</i> » Mais on appelle inexact ce qui est pas ordonné selon le mode qui lui est dû et n'est pas ce qui convient. Mais un tel manque d'ordre introduit à l'erreur dans les propositions. Donc cela semble identique à ce qui a été dit plus haut.
lib. 1 d. 4 q. 2 a. 1 s. c. 1 Contra ; fidei non potest subesse falsum. Sed multae propositiones affirmativae enunciantur a nobis de Deo secundum fidem nostram, scilicet quod Deus est trinus et unus. Ergo videtur quod de Deo possit formari vera propositio.	En sens contraire : 1. Il ne peut y avoir d'erreur dans la foi. Mais nous énonçons de nombreuses propositions affirmatives sur Dieu selon notre foi, par exemple que Dieu est trine et un. Donc il semble qu'au sujet de Dieu on peut former une proposition vraie.

1 PARALL. : Ia, q. 13, a. 1 — q. 39, a. 4 — I Sent., d. 22, q. 2, ad 1. — C.G. I, 36 — Q. de pot. q. 7, a. 5, ad 2.

<p>lib. 1 d. 4 q. 2 a. 1 s. c. 2 Item, secundum Boetium, nulla propositio est verior illa in qua idem de se praedicatur. Sed quidquid est in divinis, est idem re, cum in Deo sit idem habens et habitum, et quod est et quo est, excepto quod una persona non est alia. Ergo videtur quod de Deo possint formari verissimae locutiones.</p>	<p>2. De même, selon Boèce, aucune proposition n'est plus vraie que celle dans laquelle le même est attribué à lui-même¹. Mais tout ce qui est en Dieu est identique en réalité, puisque en lui celui qui possède et ce qui est possédé le même, et 'qui est' et 'par qui il est' aussi, sauf qu'une personne n'est pas une autre. Donc il semble qu'au sujet de Dieu on peut former des propositions tout à fait vraies.</p>
<p>lib. 1 d. 4 q. 2 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod enuntiatio sequitur apprehensionem. Unde secundum quod intelligimus aliqua, oportet quod enuntiemus illa. Apprehensio autem fit secundum potestatem apprehendentis ; et ideo ea quae sunt simplicia intellectus noster enuntiat per modum cuiusdam compositionis ; sicut e contrario Deus intelligit res compositas modo simplici : et inde est quod intellectus noster de Deo format propositiones ad modum rerum compositarum, a quibus naturaliter cognitionem accipit.</p>	<p>Réponse : Je réponds qu'il faut dire que l'énonciation suit la compréhension. C'est pourquoi il nous faut énoncer ce que nous comprenons. Mais la compréhension se fait selon le pouvoir de celui qui appréhende. Et c'est pourquoi ce qui est simple, notre esprit l'énonce à la manière de quelque chose de composé ; de même en sens contraire, Dieu comprend ce qui est composé d'une manière simple ; et de là vient que notre intellect forme des propositions sur Dieu à la manière de ce qui est composé, de qui nous recevons naturellement la connaissance.</p>
<p>lib. 1 d. 4 q. 2 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod intellectus noster deficit a cognitione divinae majestatis, similiter etiam et enuntiatio deficit a significatione perfecta ; nihilominus tamen est veritas, inquantum intellectus formans enuntiationem accipit duo quae sunt diversa secundum modum et idem secundum rem. Unde secundum diversitatem rationum format praedicatum et subjectum, et secundum identitatem componit.</p>	<p>Solutions : 1. Notre esprit ne parvient pas à la connaissance de la majesté divine, de la même manière aussi l'énonciation est défailante par rapport à la signification parfaite, néanmoins il y a une vérité en tant que l'esprit qui forme l'énonciation reçoit deux choses qui sont différentes selon le mode et identiques en réalité. C'est pourquoi selon la diversité des raisons, il forme le prédicat et le sujet, et les rapprochent selon leur identité.</p>
<p>lib. 1 d. 4 q. 2 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod affirmativae propositiones pro tanto dicuntur incompactae in divinis, quia nihil eorum quae praedicantur de ipso significant ipsum per modum quo ipse est, sed per modum quo intellectus noster accipit ex rebus creatis informatus. Unde oportet quod nomina illa praedicata de Deo intelligantur praedicari remotis illis</p>	<p>2. Les propositions affirmatives pour autant qu'on les dit inexactes en Dieu, parce que rien de ces propositions qui lui est attribué le signifient par le mode par lequel il est lui-même, mais par le mode par lequel notre esprit est informé par les créatures le reçoit. C'est pourquoi il faut que ces noms énoncés au sujet de Dieu soient compris, une fois exclus ces modes par lesquels ils sont attribués aux créatures. C'est pourquoi</p>

¹ « ...en toute proposition affirmative vraie, le prédicat et le sujet doivent d'une certaine manière signifier la même réalité et des raisons formelles diverses ». (*Ia*, q. 13, a. 12, c).

<p>modis quibus de creaturis praedicantur. Unde Dionysius, <i>de divin nomin.</i>, cap. VII, 866, omnes divinas praedicationes ita docet exponere : Deus est sapiens, et non sapiens, scilicet sicut alia, ut differat in eo sapientia a sapiente ; sed est supersapiens, in quantum est in ipso nobiliori modo sapientia quam significetur per nomen.</p>	<p>Denys, (<i>Les Noms divins</i>, 7, col. 866), nous apprend à exposer toutes les attributions à Dieu : ainsi Dieu est sage, et non sage, à savoir comme les autres, pour qu'en lui la sagesse diffère du sage ; mais il est super sage, en tant qu'il y a en lui la sagesse d'une plus noble manière que ce qui est signifié par le nom.</p>
<p>Articulus 2. lib. 1 d. 4 q. 2 a. 2 tit. Utrum persona possit praedicari de essentia</p>	<p><u>Article 2 – La personne peut-elle être attribuée à l'essence ?</u></p>
<p>lib. 1 d. 4 q. 2 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod persona non possit praedicari de essentia. Praedicatum enim habet rationem formae. Sed persona est suppositum formae, vel naturae. Ergo persona non habet rationem quod praedicetur de natura vel essentia.</p>	<p>Objections :¹ 1. Il semble que la personne ne peut pas être attribuée à l'essence. Car l'attribution a raison de forme. Mais la personne est le suppôt de la forme, ou de la nature. Donc la personne n'a pas de raison d'être attribuée à la nature ou de l'essence.</p>
<p>lib. 1 d. 4 q. 2 a. 2 arg. 2 Item, praedicatum semper significatur inesse subjecto. Persona autem non significatur ut inhaerens essentiae, sed e converso. Ergo persona non potest praedicari de essentia.</p>	<p>2. Le prédicat est toujours signifié être dans le sujet. Mais la personne n'est pas signifiée comme adhérent à l'essence, mais c'est le contraire. Donc la personne ne peut pas être attribuée à l'essence.</p>
<p>lib. 1 d. 4 q. 2 a. 2 arg. 3 Item, superius per se praedicatur de suo inferiori, sicut homo de Socrate ; sed Socrates accidentali praedicatione praedicatur de homine ; accidit enim homini esse Socratem. Sed sicut Socrates est suppositum humanae naturae, ita Pater est suppositum naturae divinae. Ergo videtur quod haec non sit vera, Deus est Pater, nisi forte per accidens.</p>	<p>3. Ce qui est supérieur est attribué par soi à son inférieur, comme l'homme à Socrate ; mais Socrate est attribué à l'homme par une attribution accidentelle ; car il arrive à l'homme d'être Socrate. Mais de même qu'il est un suppôt de nature humaine, de même le Père est un suppôt de nature divine. Donc il semble que ce ne serait pas vrai que Dieu est Père, sinon par hasard par accident.</p>
<p>lib. 1 d. 4 q. 2 a. 2 arg. 4 Item, sicut dictum est, Sup., qu. 1, art. 2, hoc nomen Deus, quantum est de se, supponit personam. Sed haec est falsa : una persona est Pater et Filius et Spiritus sanctus. Ergo haec etiam : unus Deus est Pater et Filius et Spiritus sanctus.</p>	<p>4. Comme on l'a dit (q. 1, a. 2) ce nom Dieu, quant à lui, suppose la personne. Mais cette proposition est fautive : une personne est le Père, le Fils, et l'Esprit Saint. Donc celle-là aussi : un seul Dieu est le Père, et le Fils et l'Esprit Saint.</p>
<p>lib. 1 d. 4 q. 2 a. 2 arg. 5 Item videtur quod haec etiam sit falsa, Deus est</p>	<p>5. Il semble de même que cette proposition aussi est fautive : 'Dieu est la Trinité'. Car</p>

1 PARALL. : Ia, q. 39, a. 4.

<p>Trinitas. Nihil enim praedicatur de homine quod non praedicetur de aliquo supposito hominis. Sed Trinitas neque praedicatur de Patre neque de Filio neque de Spiritu sancto. Ergo per eandem rationem non potest dici quod Deus sit Trinitas.</p>	<p>rien n'est attribué à l'homme que ne soit attribué à un suppôt de l'homme ; mais la Trinité n'est attribuée ni au Père, ni au Fils, ni de l'Esprit Saint. Donc par la même raison, on ne peut pas dire que Dieu est Trinité.</p>
<p>lib. 1 d. 4 q. 2 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod in divinis est omnino indifferentia naturae ad suppositum ; et ideo nec est ibi universale neque particulare : et ideo sicut vere praedicatur essentia de persona, ita et e converso. Sed verum est quod quantum ad modum significandi plus habet de proprietate propositio in qua praedicatur essentia, quam in qua praedicatur persona, cum praedicatum se habeat loco formae.</p>	<p>Réponse : En Dieu il n'y a absolument aucune différence entre la nature et le suppôt : et c'est pourquoi il n'y a pas en lui d'universel ni de particulier, aussi de même que l'essence est vraiment attribuée à la personne, c'est aussi à l'inverse. Mais il est vrai que quant au mode de signifier, la proposition en laquelle l'essence est attribuée, a plus de propriété qu'en celle en laquelle la personne est attribuée, puisque le prédicat se comporte à la place de la forme.</p>
<p>lib. 1 d. 4 q. 2 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis persona sit suppositum, nihilominus tamen propter indifferentiam suppositi ad naturam persona est aequalis simplicitatis cum natura ; et ideo de se conversim praedicantur.</p>	<p>Solutions : 1. Donc il faut dire que, quoique la personne soit un suppôt, cependant à cause du manque de différence du suppôt à la nature, la personne est d'égale simplicité avec la nature ; et c'est pourquoi de soi elles sont attribuées en sens inverse.</p>
<p>lib. 1 d. 4 q. 2 a. 2 ad 2 Et per hoc patet solutio ad secundum : quia in Deo habens et habitum sunt idem re.</p>	<p>2. Et par là paraît la solution à la seconde objection ; parce qu'en Dieu ce qui possède et ce qui est possédé sont en réalité identiques.</p>
<p>lib. 1 d. 4 q. 2 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod in divinis non est aliquid accidentale, nec est ibi universale et particulare ; et ideo nihil dicitur ibi per accidens, neque per consequens, sicut in creaturis ; sed tantum attenditur ibi aliud et aliud modus significandi.</p>	<p>3. En Dieu il n'y a rien d'accidentel, et il n'y a ni universel ni particulier ; et c'est pourquoi rien n'est dit là par accident ni par conséquence, comme dans les créatures, mais seulement là on atteint d'autres modes de signifier.</p>
<p>lib. 1 d. 4 q. 2 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod hoc nomen Deus, quantum est de se, quamvis supponat pro persona, nihilominus tamen non supponit pro aliqua persona distincte, immo indeterminate ; nec forma significata per nomen Deus, a qua nomen imponitur, est proprietatis personalis, sed potius [potius <i>om.</i> <i>Éd. de Parme</i>] natura communis : et ideo unitas significata per hoc adjectivum</p>	<p>4. Ce nom "Dieu" quant à lui, quoiqu'il se mette pour la personne, cependant ne se met pas pour une personne de manière distincte, mais au contraire de manière indéterminée, et la forme signifiée par ce nom 'Dieu' par laquelle le nom est imposé, n'est pas une propriété personnelle mais plutôt une nature commune ; et c'est pourquoi l'unité signifiée par cet adjectif 'un' se rapporte à la forme de la divinité, et non au suppôt. Mais ce nom 'personne' est imposé par la propriété</p>

<p>unus, refertur ad formam divinitatis, et non ad suppositum. Sed hoc nomen persona imponitur a personali proprietate, quae est forma significata per terminum ; et ideo haec est falsa : una persona est Pater et Filius et Spiritus sanctus ; quia significaretur una personalitas trium personarum.</p>	<p>personnelle qui est la forme signifiée par le terme ; et c'est pourquoi [la proposition qui suit] est fausse : le Père est une personne, le Fils et le Saint Esprit aussi ; parce qu'on signifierait la seule personnalité des trois personnes.</p>
<p>lib. 1 d. 4 q. 2 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod Pater supponit personam distinctam, similiter et Filius et Spiritus sanctus ; sed hoc nomen Deus supponit personam indeterminate ; et ideo ratione indeterminationis aliquid potest praedicari de Deo quod de nulla distinctarum personarum praedicatur : sicut etiam de homine dicitur, quod nulli singularium convenit esse commune vel speciem vel aliquid huiusmodi. Quod autem plures personae hominum non possunt simul praedicari de hoc nomine homo, ratio est quia plures personae non sunt unus homo sicut plures personae sunt unus Deus et Trinitas ; et ideo convenienter dicitur : Deus est tres personae vel Trinitas [vel Trinitas <i>om. Éd. de Parme</i>].</p>	<p>5. Le Père suppose une personne distincte, de la même manière le Fils et l'Esprit Saint aussi ; mais ce nom "Dieu" suppose une personne de manière indéterminée ; et c'est pourquoi en raison du manque de détermination, quelque chose peut être attribué à Dieu qui n'est attribué à aucune des personnes distinctes ; comme aussi on dit de l'homme, qu'il ne convient à aucun des particuliers d'être communs ou espèce ou quelque chose de ce genre. Que plusieurs personnes des hommes ne puissent pas être attribuée à ce nom "homme", la raison en est que plusieurs personnes ne sont pas un seul homme, comme plusieurs personnes sont un seul Dieu et la Trinité ; et c'est pourquoi on dit de manière convenable : Dieu est trois personnes ou il est la Trinité.</p>
<p>Distinctio 5</p>	<p><u>Distinction 5 – [Les noms qui signifient l'essence de Dieu dans l'abstrait]</u></p>
<p>Prooemium</p>	<p><u>Prologue</u></p>
<p>Ad intelligentiam hujus partis de tribus quaeritur : primo utrum essentia se habeat ad generationem sicut generans. Secundo utrum se habeat sicut de quo est generatio. Tertio utrum se habeat sicut id quod est terminus generationis. Circa primum duo quaeruntur : 1 utrum essentia generet ; 2 dato quod non, utrum similiter sit in omnibus aliis essentialibus nominibus.</p>	<p>Pour comprendre cette division, on fait trois recherches : 1. L'essence se comporte-t-elle vis-à-vis de la génération comme ce qui engendre ? 2. Se comporte-t-elle comme ce dont vient la génération ? 3. Se comporte-t-elle comme ce qui est le terme de la génération. A propos du premier, on fait deux recherches : a) L'essence engendre-t-elle ? b) Si c'est non, est-ce qu'il en est de même pour tous les autres noms essentiels ?</p>
<p>Quaestio 1</p>	<p><u>Question 1 – [L'essence se comporte-t-elle vis-à-vis de la génération comme ce qui engendre ?]</u></p>

<p>Articulus 1. lib. 1 d. 5 q. 1 a. 1 tit. Utrum essentia generet.</p>	<p><u>Article 1 – L'essence engendre-t-elle ?</u></p>
<p>lib. 1 d. 5 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod essentia generet. Major enim est oppositio affirmationis et negationis, quam relationis. Sed oppositio relationis facit in divinis ut una persona non sit alia. Ergo fortius faciet hoc contradictio. Sed persona Patris est generans. Si igitur essentia non generet, Pater non erit essentia ; quod est impossibile.</p>	<p>Objections :¹</p> <p>1. Il semble que l'essence engendre. L'opposition de l'affirmation et de la négation, en effet, est plus grande que celle de la relation. Mais l'opposition de la relation fait en Dieu qu'une personne n'est pas une autre. Donc la contradiction le fait avec plus de force. Mais la personne du Père engendre. Si donc l'essence n'engendrait pas, le Père ne sera pas l'essence, ce qui est impossible.</p>
<p>lib. 1 d. 5 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, quidquid praedicatur de aliquo potest supponere illud. Sed essentia praedicatur de patre et vere. Ergo potest supponere pro Patre, et ita potest recipere praedicationem Patris. Ergo potest concedi quod essentia generet.</p>	<p>2. Tout ce qui est attribué à une chose peut se substituer à elle. Mais l'essence est vraiment attribuée au Père. Donc elle peut se substituer au Père, et ainsi elle peut recevoir l'attribution de Père. Donc on peut concéder que l'essence engendre.</p>
<p>lib. 1 d. 5 q. 1 a. 1 arg. 3 Item, si essentia est Pater, ergo est Pater Filii. Sed relativa dicuntur ad convertentiam. Ergo et Filius erit Filius essentiae. Ergo essentia generat.</p>	<p>3. De plus si l'essence est le Père, elle est donc le Père du Fils. Mais on dit que les relatifs sont convertibles. Donc le Fils aussi sera le Fils de l'essence. Donc l'essence engendre.</p>
<p>lib. 1 d. 5 q. 1 a. 1 arg. 4 Item, essentia est res generans. Sed res generans est generans. Ergo essentia est generans.</p>	<p>4. L'essence est ce qui engendre. Mais ce qui engendre est celui qui engendre. Donc l'essence est celle qui engendre.</p>
<p>lib. 1 d. 5 q. 1 a. 1 arg. 5 Item, sicut se habet essentia ad personam, ita persona ad essentiam. Sed de persona praedicantur attributa essentiae, sicut potentia, bonitas, et cetera. Ergo et de essentia proprietates personae. Ergo potest dici, quod essentia est generans.</p>	<p>5. L'essence se comporte vis-à-vis de la personne, comme la personne vis-à-vis de l'essence. Mais on attribue à la personne les attributs de l'essence, comme la puissance, la bonté, etc. Donc les propriétés de la personne [sont attribuées] à l'essence. Donc on peut dire que l'essence est ce qui engendre.</p>
<p>lib. 1 d. 5 q. 1 a. 1 s. c. 1 Contrarium ostenditur per rationes Magistri.</p>	<p>En sens contraire : Les raisons invoquées par le Maître démontrent le contraire².</p>

1 PARALL. : *Ia*, qu. 39, a. 3. *I Sent.*, d. 25, expo. textus, *I Sent.*, d. 34, q. 1, a. 2.

2 « Nous disons que ni le Père ni l'essence divine n'ont engendré l'essence divine. Mais ici par le nom d'essence, nous comprenons la nature divine, commune aux trois Personnes, et entière en chacune. C'est pourquoi il ne faut pas dire que le Père a engendré l'essence divine, parce que si on le disait, on parlerait de l'essence divine relativement au Père et elle serait placée comme relation...— Puisque Dieu le Père est l'essence divine, s'il était son géniteur, il serait certainement le géniteur de ce qui est est lui-même... — De même, si le Père engendre l'essence divine, puisqu'il est lui-même l'essence divine et Dieu ; donc par ce qu'il engendre, il est et il est Dieu. Donc ainsi ce n'est pas ce qui est engendré qui est Dieu par le Père, mais le Père par ce qui engendre, existe et il est Dieu... ».

<p>lib. 1 d. 5 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod in creaturis actus sunt suppositorum ; et essentia non agit, sed est principium actus in supposito : non enim humanitas generat, sed Socrates virtute suae naturae. In creaturis autem essentia realiter differt a supposito ; et ideo nullus actus proprie de essentia praedicatur nisi causaliter. In divinis autem essentia realiter non differt a supposito, sed solum ratione, sive quantum ad modum significandi : quia suppositum est distinctum, et essentia est communis.</p>	<p>Réponse : Dans les créatures les actes viennent des suppôts. Et l'essence n'agit pas, mais elle est le principe de l'acte dans le suppôt, car l'humanité n'engendre pas, mais Socrate, oui, par le pouvoir de sa nature. Mais dans les créatures, l'essence diffère réellement du suppôt, et c'est pourquoi aucun acte n'est attribué au sens propre à l'essence, sinon comme cause. Mais en Dieu l'essence ne diffère pas réellement du suppôt mais seulement en raison, ou bien quant à la manière de la signifier ; parce que le suppôt est distinct et l'essence est commune.</p>
<p>Et ideo in divinis quaecumque praedicantur de supposito non secundum modum quo differt ab essentia, praedicantur etiam de essentia : dicimus enim, quod essentia creat et gubernat et hujusmodi. Sed actus qui dicitur de supposito secundum modum secundum quem differt ab essentia, non potest de essentia praedicari ; et hujusmodi est actus generandi, qui praedicatur de supposito Patris, secundum quod distinctum est a supposito Filii : unde non est concedendum quod essentia generet, sed quod Pater generat virtute essentiae, vel naturae. Unde etiam dicit Damascenus, lib. I <i>Fid. Orth.</i>, cap. VIII, quod generatio est opus divinae naturae existens.</p>	<p>Et c'est pourquoi en Dieu tout est attribué au suppôt, mais ce n'est pas ce qui en est différent qui est attribué à l'essence ; car nous disons que l'essence crée et gouverne, etc. mais l'acte qu'on dit venir du suppôt, sur le mode selon lequel il est différent de l'essence ne peut être attribué à l'essence et l'acte d'engendrer est de ce genre ; il est attribué au suppôt du Père, selon qu'il est distinct du suppôt du Fils ; c'est pourquoi il ne faut pas concéder que l'essence engendre, mais que le Père engendre par le pouvoir de l'essence ou de la nature. C'est pourquoi aussi Damascène dit (<i>La foi orthodoxe</i>, I, 8, col. 814) que la génération est une œuvre réelle de la nature divine.</p>
<p>lib. 1 d. 5 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod affirmatio et negatio dicuntur maxime opponi, quia in eis non importatur aliqua convenientia : in privative enim oppositis importatur convenientia quantum ad subjectum, quia nata sunt fieri circa idem ; in contrariis autem relativis etiam quantum ad genus, quia scilicet sunt in eodem genere. Unde in utraque oppositione utrumque extremorum significatur per modum entis et naturae cujusdam. Illud autem in quo invenitur aliquid non permixtum contrario, est maximum et primum in genere illo, et causa omnium aliorum ; et ideo oppositio affirmationis</p>	<p>Solutions : 1. Il faut dire que l'affirmation et la négation sont les plus opposées, parce qu'elles ne suscitent aucun accord. De façon négative, l'accord dans les opposés, est apporté quant au substrat, parce qu'ils sont destinés à être faits dans l'identique ; mais dans les relatifs contraires, cela concerne le genre parce qu'il sont dans le même genre. C'est pourquoi dans chaque opposition, les deux extrêmes sont signifiés par le mode de l'étant et d'une certaine nature. Mais ce en quoi on trouve quelque chose non mêlé à un contraire, est le plus grand et le premier dans ce genre, et la cause de tous les autres, et c'est pourquoi l'opposition de l'affirmation et de la</p>

<p>et negationis, cui non admiscetur aliqua convenientia, est prima et maxima oppositio, et causa omnis oppositionis et distinctionis ; et ideo oportet quod in qualibet alia oppositione includatur affirmatio et negatio, sicut primum in posteriori.</p>	<p>négation, à laquelle n'est mêlé aucun accord est la première et la plus grande opposition, et la cause de toute opposition et distinction ; et c'est pourquoi il faut que dans toutes les autres oppositions soient incluses l'affirmation et la négation comme le premier dans ce qui suit.</p>
<p>Unde plura requiruntur ad alias oppositiones quam ad oppositionem contradictionis, quia se habent ex additione ad ipsam. Unde non oportet quod, si contrarietas non inveniatur nisi in diversis realiter, quod affirmatio et negatio inveniatur in diversis realiter ; immo sufficit etiam distinctio rationis ad affirmationem et negationem, cum quaelibet distinctio, ut dictum est, includat affirmationem et negationem : et talis distinctio, scilicet rationis, est inter essentiam et personam. Sed opposita relative aliquando requirunt diversitatem vel distinctionem realem ; et talia sunt quae divinas personas distinguunt : aliquando autem distinctionem rationis tantum ; ut cum dicitur idem eidem idem : et hoc melius dicitur in <i>Tractatu de relationibus</i>, dist. 26, quaest. 2, art. 1.</p>	<p>C'est pourquoi plus est requis pour les autres oppositions que pour l'opposition de contradiction qui s'ajoute à elle. C'est pourquoi il ne faut pas que, si la contrariété ne se trouve que dans ce qui est réellement différent, l'affirmation et la négation s'y trouvent réellement ; bien plus, la distinction de raison suffit aussi pour l'affirmation et la négation ; puisque n'importe quelle distinction, comme on l'a dit, inclut l'affirmation et la négation et une telle distinction, à savoir de raison, est entre l'essence et la personne. Mais ce qui est opposé relativement quelquefois requiert une différence ou une distinction réelle ; et telles sont celles qui distinguent les personnes en Dieu ; quelquefois aussi c'est une distinction de raison seulement ; comme quand on dit que le même est le même pour le même. Et cela est mieux dit dans le <i>Traité des relations</i>, d. 26, q. 2, a. 1.</p>
<p>lib. 1 d. 5 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod essentia non praedicatur de supposito ratione modi significandi in utroque, sed ratione indifferentiae secundum rem propter simplicitatem divinae naturae, et ideo non oportet quod supponat Patrem.</p>	<p>2. L'essence n'est pas attribuée au suppôt en raison de la manière de signifier dans l'un et l'autre, mais en raison du manque de différence, selon la réalité à cause de la simplicité de la nature divine, et c'est pourquoi il ne faut pas qu'elle se mette à la place du Père.</p>
<p>lib. 1 d. 5 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod cum dicitur essentia est Pater, est duplex locutio ex eo quod ly Pater potest teneri quasi adjective, ut ponat formam suam circa essentiam ; et sic falsa est, quia proprietates non determinant essentiam : vel potest sumi substantive, et tunc supponit pater in praedicato pro persona Patris ; et sic vera est, nec oportet quod fiat hoc modo conversio : ergo Filius est Filius essentiae ; sed, ergo Filius est Filius Patris, qui est essentia.</p>	<p>3. Quand on dit que l'essence est le Père, il y a une double expression du fait que Père peut être tenu comme un adjectif pour placer sa forme auprès de l'essence, et ainsi c'est faux parce que les propriétés ne déterminent pas l'essence ; ou elle peut être prise comme substantif, et alors Père est mis dans le prédicat à la place de la personne du Père, et ainsi elle est vraie et il ne faut pas que la conversion se fasse de cette manière : le Fils est le Fils de l'essence, mais le Fils est le Fils du Père, qui est essence.</p>
<p>lib. 1 d. 5 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum</p>	<p>4. Quand on dit l'essence est la chose qui</p>

<p>dicendum, quod cum dicitur, essentia est res generans, ly res potest supponere essentiam, vel personam. Si essentiam, sic falsa est, quia sic adjectivum poneret formam suam circa essentiam ; si personam, sic vera est ; et tunc non sequitur : ergo essentia est generans, quia tunc non circa idem ponetur forma adjectivi.</p>	<p>engendre, le mot <i>chose</i> peut supposer l'essence ou la personne. Si c'est l'essence c'est faux parce qu'ainsi, l'adjectif poserait sa forme à propos de l'essence, si c'est la personne c'est vrai, et alors cela ne convient pas : donc l'essence engendre, parce qu'alors la forme de l'adjectif ne serait pas posée auprès du même.</p>
<p>ib. 1 d. 5 q. 1 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod cum essentia et persona differant in modo significandi, illud quod praedicatur de persona ratione modi significandi secundum quod ab essentia distinguitur, non praedicatur de essentia, ut generans et genitum [generatum : alias <i>Éd. de Parme</i>] juiusmodi similiter [etiam <i>add. Éd. de Parme</i>] est ex parte essentiae ; illud enim quod praedicatur de essentia ratione modi significandi quo differt a supposito distincto, non praedicatur de supposito ; sicut essentia est communis tribus, tamen non potest dici hoc de aliqua personarum.</p>	<p>5. Comme l'essence et la personne diffèrent dans la manière de signifier ce qui est attribué à la personne en raison de la manière de signifier selon qu'il est distingué de l'essence, n'est pas attribué à l'essence, comme ce qui engendre ce qui est engendré ; de la même manière aussi, il est du côté de l'essence ; car ce qui est attribué à l'essence en raison du mode de signifier par laquelle il diffère du supôt distinct, n'est pas attribué au supôt, comme l'essence est commune aux trois, cependant on ne peut pas dire cela d'une des personnes.</p>
<p>Articulus 2. lib. 1 d. 5 q. 1 a. 2 tit. Utrum actus generandi praedicetur de aliquo nominum essentialium</p>	<p><u>Article 2 – L'acte d'engendrer est-il attribué à l'un des noms essentiels ?¹</u></p>
<p>lib. 1 d. 5 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod actus generandi de nullo nominum essentialium praedicetur. Sicut enim tres personae sunt una essentia, ita etiam sunt unus Deus. Sed, secundum rationem Magistri, non potest dici essentia generare, ne notetur essentiae distinctio. Ergo similiter non potest dici, Deus generat, ne sequatur deorum pluralitas.</p>	<p>Objections :² 1. Il semble que l'acte d'engendrer n'est attribué à aucun des noms essentiels. Car de même que les trois personnes sont une essence, de même aussi elles sont un seul Dieu. Mais selon la raison donnée par le Maître³, on ne peut pas dire que l'essence engendre, de peur que la distinction par l'essence ne soit pas connue. Donc de la même manière on ne peut pas dire que Dieu engendre ; pour que n'en découle pas une pluralité de dieux.</p>
<p>lib. 1 d. 5 q. 1 a. 2 arg. 2 Item, persona et hypostasis et substantia non dicuntur</p>	<p>2. On ne parle pas de la personne, de l'hypostase et de la substance de façon</p>

1 Les noms essentiels (qui concernent l'essence) semblent être les suivants : essence, personne, hypostase, nature, bonté.

2 PARALL. : *Ia*, qu. 39, a.4.

3 §1 : «Si on disait que le Père a engendré...si on parlait de relation, ou qu'on place [l'essence] pour un relatif, elle n'indiquerait pas l'essence divine. Comme le dit Augustin, ce qui est désigné relativement n'indique pas la substance»

<p>relative. Sed, secundum Magistrum, ideo essentia non potest dici generare, quia relative non dicitur. Ergo similiter nec persona vel hypostasis.</p>	<p>relative. Mais, selon le Maître, on ne peut pas dire que l'essence engendre, parce qu'on n'en parle pas relativement. Donc de la même manière ni la personne ni l'hypostase non plus.</p>
<p>lib. 1 d. 5 q. 1 a. 2 arg. 3 Item, ista nomina, natura, bonitas et hujusmodi, sunt aequalis abstractionis sicut essentia. Si igitur essentia propter modum significandi in abstracto non potest generare, ergo videtur quod nec aliquid aliorum.</p>	<p>3. Ces noms, nature, bonté etc, sont d'une égale abstraction comme l'essence. Si donc l'essence à cause de sa manière d'être signifié dans l'abstrait ne peut pas engendrer, il semble donc que chacun des autres noms non plus.</p>
<p>lib. 1 d. 5 q. 1 a. 2 s. c. 1 Contrarium ostenditur per multas auctoritates in littera.</p>	<p>En sens contraire : Le contraire est montré par de nombreuses autorités dans le texte du Maître.</p>
<p>lib. 1 d. 5 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod sicut dictum est, art. praec. in corp., generare proprie convenit supposito in quantum distinctum ; et ideo quanto magis appropinquat nomen ad suppositum distinctum, tanto verius potest praedicari de ipso actus generandi. Unde haec est propriissima, Pater generat, quia imponitur nomen patris a proprietate distinguente. Et similiter potest dici, persona generat, quia nomen personae imponitur a proprietate communi, quae dicitur personalitas : et consequenter minus proprie dicitur, Deus generat ; quia, quamvis claudat in se suppositum, non tamen suppositum distinctum ; nec imponitur nomen a proprietate distinguente, sed ab essentia communi.</p>	<p>Réponse : Je réponds en disant que, comme il a été dit (dans le corps de l'article précédant), engendrer convient en propre au suppôt en tant que distinct ; et c'est pourquoi plus le nom s'approche d'un suppôt distinct, plus on peut vraiment lui attribuer l'acte d'engendrer. C'est pourquoi cette [proposition] est la plus propre : 'le Père engendre' ; parce que le nom de Père est imposé par une propriété qui le distingue. Et de la même manière on peut dire que la personne engendre, parce que le nom de personne est imposé par la propriété commune ; qui est appelé personnalité : et en conséquence, on dit de manière moins propre Dieu engendre ; parce que, quoique le suppôt se ferme sur lui-même, il n'est cependant pas un suppôt distinct ; et le nom n'est pas imposé par la propriété qui le distingue, mais par l'essence commune.</p>
<p>In omnibus autem abstractis etiam est ordo : quia quaedam ordinem dicunt ad actum, sicut virtus, bonitas, lux, natura et hujusmodi : et quia actus sunt suppositorum, ideo in istis invenitur dictum, quod sapientia generat vel natura generat ; tamen hujusmodi locutiones non sunt extendendae, sed pie intelligendae. Quedam vero nomina sunt quae non dicunt ordinem ad operationem, sed tantum imponuntur secundum rationem nominis ab actu substandi, sicut substantia. Unde hoc</p>	<p>Mais dans tout ce qui est abstrait, il y a aussi un rapport : parce que cela révèle un certain rapport à l'acte, comme la vertu, la bonté, la lumière, la nature, etc. et parce que les actes viennent des suppôts aussi, on trouve en eux qu'il est dit que la sagesse engendre ou la nature engendre : cependant des propositions de ce genre ne sont pas à exclure, mais à être comprise pieusement. Il y a certains noms qui n'annoncent pas le rapport à l'opération, mais seulement sont imposés selon la raison du nom par l'acte d'être stable, comme la substance. C'est</p>

<p>nomen substantia adhuc accedit ad rationem suppositi, sed hoc nomen essentia removetur omnino a ratione suppositi : et ideo minime potest dici, quod essentia generet. Si tamen inveniretur, esset exponenda, essentia generat, idest Pater, qui est essentia.</p>	<p>pourquoi ce nom substance arrive à la nature du suppôt ; mais ce nom d'essence est exclu tout à fait du rapport au suppôt : et c'est pourquoi on peut le moins possible dire que l'essence engendre. Si cependant on le trouvait, il faudrait l'exposer ainsi : l'essence engendre, c'est-à-dire le Père, qui est l'essence.</p>
<p>lib. 1 d. 5 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod hoc nomen Deus includit in se suppositum indeterminate, et ratione ejus a quo nomen imponitur, includit in se naturam : unde ratione modi significandi est quasi medium inter essentiam et personam distinctam : et ideo nec repugnat sibi modus essentiae ratione indeterminationis, nec modus distinctae personae ratione suppositi : et ideo potest dici, Deus generat, et, Deus est communis tribus personis.</p>	<p>Solutions : 1. Ce nom Dieu inclut en lui le suppôt de manière indéterminé, et son rapport par lequel le nom s'impose, il inclut en lui sa nature ; c'est pourquoi par rapport à la manière de le signifier, il est quasiment entre l'essence et la personne distincte, et c'est pourquoi le mode de l'essence ne lui répugne pas en rapport à l'indétermination, ni le mode de la personne distincte en rapport au suppôt. Et c'est pourquoi on peut dire Dieu engendre, et Dieu est commun aux trois personnes.</p>
<p>lib. 1 d. 5 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod relativum in divinis multipliciter dicitur ; propriissime enim relativum est quod secundum suum nomen ad aliud refertur, ut Pater. Aliud autem dicitur relativum quod sequitur vel causat relationem, sicut generatio et generare. Aliud autem quod implicite claudit in se relationem, sicut Trinitas personas distinctas relatione ; et hoc nomen persona includit in se relationem distinguentem. Aliud autem potest dici relativum, in quantum pro relatione ponitur, sicut Deus, et etiam quaedam nomina abstracta, cujus ratio dicta est in corpore.</p>	<p>2. On parle de multiples manières du relatif en Dieu ; car le relatif en son sens le plus propre est ce qui selon son nom se rapporte à quelque chose d'autre, comme le [nom] Père. Mais on parle d'un autre relatif qui suit et cause la relation, comme la génération et engendrer. Mais autre est ce qui implicitement enclot en soi la relation, comme la Trinité les personnes distinctes par relation ; et ce nom personne inclut en soi une relation qui apporte la distinction. Mais on peut parler d'un autre relatif, en tant qu'il est mis pour la relation, comme Dieu, et aussi certains des noms abstraits, dont la nature a été donnée dans le corps [de l'article].</p>
<p>lib. 1 d. 5 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod majoris abstractionis est essentia quam bonitas vel sapientia : quia quamvis aequaliter abstrahant a supposito, tamen essentia super hoc abstrahit etiam ab actu ; illa vero dicunt ordinem ad actum.</p>	<p>3. L'essence est d'une plus grande abstraction que la bonté ou la sagesse ; parce que, quoique ces deux qualités s'abstraient également du suppôt, cependant l'essence en plus s'abstrait de l'acte, [la bonté et la sagesse] désignent le rapport à l'acte.</p>
<p>Quaestio 2</p>	<p>Question 2 – [L'essence se comporte-t-elle comme ce dont vient la génération ?]</p>
<p>Prooemium</p>	<p><u>Prologue</u></p>

<p>lib. 1 d. 5 q. 2 pr. Deinde quaeritur, utrum essentia se habeat ad generationem sicut id de quo est generatio ; et circa hoc duo quaeruntur : 1 utrum filius generetur de substantia patris ; 2 utrum sit ex nihilo.</p>	<p>Ensuite on cherche si l'essence se comporte vis-à-vis de la génération comme ce dont elle vient ; et à ce sujet on cherche deux choses : 1. Le Fils est-il engendré de la substance du Père ? 2. Ou est-il engendré de rien ?</p>
<p>Articulus 1 lib. 1 d. 5 q. 2 a. 1 tit. Utrum filius sit genitus de substantia patris.</p>	<p><u>Article 1 – Le Fils est-il engendré de la substance du Père ?</u></p>
<p>lib. 1 d. 5 q. 2 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod filius non sit genitus de substantia patris. Omnis enim praepositio transitiva est. Transitio autem requirit diversitatem vel distinctionem. Cum igitur filius non distinguatur ab essentia patris, non potest dici de essentia ejus natus.</p>	<p>Objections :¹ 1. Il semble que le Fils n'a pas été engendré de la substance du Père. Car toute préposition est transitive. Mais la transition requiert la diversité ou la distinction. Donc, comme le Fils n'est pas distingué de l'essence du Père, on ne peut pas dire qu'il est né de son essence.</p>
<p>lib. 1 d. 5 q. 2 a. 1 arg. 2 Item, sicut se habet natura humana ad Socratem, ita divina essentia ad Filium. Sed Socrates non potest dici de essentia humana. Ergo nec Filius de essentia Patris.</p>	<p>2. De la même manière que se comporte la nature humaine vis-à-vis de Socrate, l'essence divine se comporte vis-à-vis du Fils. Mais on ne peut pas dire que Socrate vient <i>de</i> l'essence humaine. Donc le Fils non plus de l'essence du Père.</p>
<p>lib. 1 d. 5 q. 2 a. 1 arg. 3 Item, de semper dicit ordinem. Sed inter Filium et essentiam non est ordo neque temporis, neque naturae, cum essentia non sit generans, sed Pater ; neque causalitatis. Ergo videtur quod nullo modo sit de essentia Patris.</p>	<p>3. De plus "de" indique toujours un rapport. Mais entre le Fils et l'essence il n'y a pas de rapport de temps, ni de nature, puisque l'essence n'engendre pas, mais c'est le Père [qui engendre]. [Il n'y a pas de rapport non plus] de causalité. Donc il semble qu'en aucune manière il vient <i>de</i> l'essence du Père.</p>
<p>lib. 1 d. 5 q. 2 a. 1 arg. 4 Si dicas, quod hoc dicitur propter consubstantialitatem Filii ad Patrem, contra. Sicut essentia Patris est essentia Filii, ita tota essentia Filii est in Patre. Ergo eadem ratione potest dici Pater de substantia Filii, sicut e contrario.</p>	<p>4. Si on disait qu'on en parle à cause de la consubstantialité du Fils au Père, c'est le sens contraire. De même que l'essence du Père est l'essence du Fils, de même toute l'essence du Fils est dans le Père. Donc pour la même raison on peut dire que le Père est de la substance du Fils comme à l'inverse.</p>
<p>lib. 1 d. 5 q. 2 a. 1 s. c. 1 Contrarium ostenditur per auctoritates in littera.</p>	<p>En sens contraire : Le contraire est montré par les autorités dans la <i>Lettre</i>.</p>
<p>lib. 1 d. 5 q. 2 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod haec praepositio de proprie designat principium et consubstantialitatem ; haec autem praepositio ex designat tantum ordinem principii. Unde quidquid dicitur esse de</p>	<p>Réponse : Je réponds en disant que cette préposition "de" désigne proprement le principe et la consubstantialité ; mais cette préposition "ex" désigne seulement le rapport au principe. C'est pourquoi tout ce qui est dit</p>

1 PARALL. : Ia, qu. 41, a. 3. I Sent. D.11, a.1.

<p>aliquo, ex illo est, sed non convertitur, sicut dicitur infra, 36 distinct. Unde haec praepositio ex quandoque notat ordinem temporis tantum, ut, ex mane fit dies ; quandoque ordinem principii agentis, sicut, artificiata sunt ex artifice : quandoque principium materiale, ut, cultellus fit ex ferro.</p>	<p>dépendre de [de] quelque chose, est de cela [ex], mais n'est pas convertible, comme il est dit plus bas, distinction 36. C'est pourquoi cette préposition [ex] quelquefois désigne l'ordre temporel seulement, comme du [ex] matin vient le jour, quelquefois l'ordre du principe de l'agent, comme les œuvres artisanales viennent de [ex] l'artisan ; quelquefois le principe matériel, comme le couteau est fait de [ex] fer.</p>
<p>Sed de, cum notet consubstantialitatem, semper notat vel principium materiale, [sicut, cultellus est de ferro <i>add. Éd. de Parme</i>] ; vel agens consubstantialis, sicut dicimus quod homo filius generatur de patre suo, cum sit generatio per decisionem substantiae. Et secundum istum modum filius dicitur de Patre et de essentia Patris : tamen de Patre sicut de generante, et de essentia sicut de principio generationis communicato. Unde etiam accedit ad similitudinem secundum materiam, si a materia removeatur totum quod est imperfectionis et remaneat haec sola de conditionibus materiae, quod est manens in re et per eam res subsistit ; et praecipue res artificiata, quae est in genere substantiae propter suam materiam et non propter suam formam, ut dicit Commentator, in II <i>De anima</i>, com.4.</p>	<p>Mais comme [de] désigne la consubstantialité ; il désigne toujours ou le principe matériel, ou l'agent consubstantiel, comme nous disons que l'homme en tant que fils est engendré de son père, puisque la génération est par séparation de la substance. Et de cette manière le Fils est dit du [de] Père, et de l'essence du Père : cependant du [de] Père, comme de celui qui engendre, et de l'essence, comme du principe de génération qui lui est communiqué. C'est pourquoi aussi il parvient à la ressemblance matériellement, si par la matière on exclut le tout qui vient de l'imperfection et demeure cette seule des conditions de la matière, ce qui demeure dans la chose et que par laquelle elle subsiste et surtout l'œuvre artisanale qui est dans le genre de la substance à cause de sa matière, et non à cause de sa forme, comme le dit le Commentateur (<i>L'âme</i>, II, com. 4).</p>
<p>lib. 1 d. 5 q. 2 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod de, ut deductum est, dicit consubstantialitatem et ordinem ad principium, et consubstantialitas respicit essentiam ; et ordo, ratione cuius est transitio, respicit personam generantem : non enim dicimus quod Filius sit de essentia, sed quod sit de essentia Patris ; et ideo non oportet esse distinctionem Filii ab essentia sed a Patre.</p>	<p>Solutions : 1. 'De' d'après nos conclusions, désigne la consubstantialité et le rapport au principe et la consubstantialité concerne l'essence ; et le rapport par la raison dont il est le passage, regarde la personne qui engendre : car nous ne disons pas que le Fils vient de l'essence, mais qu'il est de l'essence du Père, et c'est pourquoi il ne faut pas qu'il y ait une distinction du Fils par l'essence mais par le Père.</p>
<p>lib. 1 d. 5 q. 2 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod similiter Socrates dicitur nasci de natura patris vel substantia, sicut Filius Dei, tamen differenter ; quia Filius Dei est de tota substantia Patris, sed Socrates est de</p>	<p>2. De la même manière on dit que Socrate est né de la nature du père ou de sa substance, comme le Fils de Dieu, cependant différemment ; parce que le Fils de Dieu est de [de] toute la substance du père, mais Socrate est d'une partie de la substance.</p>

parte substantiae.	
Item ad aliud. Quia Socrates subsistit non tantum per essentiam, sed etiam per materiam, per quam individuatur natura humanitatis in ipso. Sed Filius Dei subsistit per essentiam Patris, cum essentia Patris non sit pars Filii, sed totum quod est Filius.	De même pour l'autre. Parce que Socrate subsiste non seulement par l'essence, mais aussi par la matière, par laquelle la nature de son humanité est individuée en lui. Mais le Fils de Dieu subsiste par l'essence du Père, puisque son essence n'est pas une partie du Fils, mais le tout qui est le Fils.
lib. 1 d. 5 q. 2 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum sicut ad primum.	3. Il faut répondre comme à la première objection.
lib. 1 d. 5 q. 2 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod non notatur ibi tantum consubstantialitas, sed etiam ordo ad principium, qui non salvatur, si diceretur : Pater est de essentia Filii.	4. Il faut donc dire que la consubstantialité est seulement notée ici, mais aussi le rapport au principe qui ne serait pas conservé si on disait : Le Père est de l'essence du Fils.
Articulus 2. lib. 1 d. 5 q. 2 a. 2 tit. Utrum filius sit ex nihilo.	<u>Article 2 – Le Fils vient-il du néant ?</u>
lib. 1 d. 5 q. 2 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod filius sit ex nihilo. Illud enim dicitur ex nihilo esse quod non est ex praejacenti materia. Sed Filius est hujusmodi, quia non est de aliquo sicut de materia. Ergo et cetera.	Objections : 1. Il semble que le Fils vient du néant. Car on dit que vient du néant celui qui ne vient pas d'une matière préexistante. Mais le Fils est de ce genre, parce qu'il ne vient pas de quelque chose, comme de la matière. Donc, etc.
lib. 1 d. 5 q. 2 a. 2 arg. 2 Item, quidquid non habet esse nisi ab alio, quantum est in se, est non ens, cum inter esse et non esse non sit medium. Sed Filius non habet esse nisi a Patre. Ergo de se habet non esse. Sed omne tale, secundum Avicennam, VII suae <i>Metaph.</i> , cap. VII, est ex nihilo. Ergo Filius est ex nihilo.	2. Tout ce qui n'a l'être que par un autre, quant à lui, n'est pas un étant, puisque entre l'être et le non être il n'y a pas d'intermédiaire. Mais le Fils ne tient son existence que du Père. Donc il n'a pas l'être de lui-même. Mais tout ce qui est tel, selon Avicenne, (<i>Métaphysique</i> , VII, 7) vient du néant. Donc le Fils vient du néant.
lib. 1 d. 5 q. 2 a. 2 s. c. 1 Contra, omne quod est ex nihilo, est creatum. Sed filius est increatus. Ergo et cetera.	En sens contraire : 1. Tout ce qui vient du néant est créé ; mais le Fils n'est pas créé. Donc, etc.
lib. 1 d. 5 q. 2 a. 2 s. c. 2 Item, secundum Damascenum, lib. I <i>Fid. Orth.</i> , cap. III, omne quod est ex nihilo est convertibile in nihil. Sed Filius non est hujusmodi. Ergo et cetera.	2. Selon Jean Damascène (<i>La foi orthodoxe</i> , III, col. 795), tout ce qui vient du néant est convertible en néant. Mais le Fils n'est pas de ce genre. Donc, etc.
lib. 1 d. 5 q. 2 a. 2 co. : Respondeo dicendum, quod differt dicere aliquid non esse ex aliquo, et aliquid esse ex nihilo. Cum enim dicitur non esse ex aliquo sicut ex materia, nihil ponitur ; et hoc convenit Filio Dei. Cum autem dicitur esse ex nihilo, remanet ordo affirmatus ad nihil. Sed aliquid habet	Réponse : Il y a une différence quand on dit que quelque chose ne vient pas de quelque chose et que quelque chose vient du néant. En effet quand on dit le non être [vient] de quelque chose comme de la matière, on n'établit rien ; et cela convient au Fils de Dieu. Mais quand on dit qu'il vient du néant, le rapport

<p>ordinem ad nihil dupliciter ; scilicet ordinem temporis et ordinem naturae. Ordinem temporis ex eo quod prius fuit non ens, et postea est ens ; et hoc nulli aeterno convenit. Ordinem naturae, quando aliquid habet esse dependens ab alio ; hoc enim ex parte sui non habet nisi non esse, cum totum esse suum ad alterum dependeat ; et quod est alicui ex se ipso, naturaliter praecedit id quod est ei ab altero. Et ideo, supposito quod caelum, et hujusmodi, fuerit ab aeterno, adhuc tamen est verum dicere quod est ex nihilo, sicut probat Avicenna. Neutro autem modo Filius habet ordinem ad nihil. Non enim habet ordinem temporis, quia aeternus est : non habet ordinem naturae, quia suum esse est absolutum, non dependens ab alio.</p>	<p>affirmé au néant demeure. Mais le rapport au néant est de deux manières : à savoir le rapport au temps et celui à la nature. Le rapport au temps du fait que d'abord il a été un non étant, et ensuite un étant ; et cela ne convient à rien d'éternel. Le rapport à la nature, quand quelque chose a un être qui dépend d'un autre, car cela de son côté n'a que le non être, puisque tout son être dépend d'un autre ; et ce qui pour quelqu'un de lui-même, précède naturellement ce qui lui est d'un autre. Et c'est pourquoi, supposé que le ciel, etc. ait existé éternellement, cependant il est encore vrai de dire qu'il vient du néant, comme le prouve Avicenne. Mais en aucune manière le Fils n'a rapport au néant. Car il n'a pas de rapport au temps, parce qu'il est éternel ; il n'a pas de rapport à la nature, parce que son être est absolu, et ne dépend pas d'un autre.</p>
<p>lib. 1 d. 5 q. 2 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis non sit de materia, non tamen sequitur quod non de aliquo, quia est de substantia Patris : quo etiam remoto, adhuc non sequeretur quod esset ex nihilo, ut dictum est : quia Pater non est de aliquo, et tamen non est ex nihilo. [Idem autem est esse Patris et Filii. <i>Add. Éd. de Parme</i>].</p>	<p>Solutions : 1. Quoiqu'il ne vienne pas de la matière, il n'en découle cependant pas qu'il n'est pas de quelqu'un, parce qu'il est de la substance du Père : cela exclu, il n'en découlerait pas encore qu'il viendrait de rien, comme on l'a dit : parce que le Père n'est de personne et cependant il n'est pas du néant.[C'est la même chose pour l'être du Père et du Fils].</p>
<p>lib. 1 d. 5 q. 2 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod filius quamvis totum esse suum habeat ab alio, nihilominus tamen esse suum non est dependens, quia accipit a Patre idem numero esse quod ipse habet : et ideo non est dependens esse suum, sicut esse creaturae quae in nihilum caderet, nisi ab alio containeretur [sicut...containeretur <i>om. Éd. de Parme</i>], neque possibile, neque ex nihilo : quod necessario sequeretur, si aliud in numero esse reciperet.</p>	<p>2. Quoique le Fils tienne tout son être¹ d'un autre, cependant son être n'est pas dépendant, parce qu'il a reçu du Père le même être en nombre qu'il a lui-même. Et c'est pourquoi son être n'est pas dépendant, comme celui de la créature qui retournerait au néant s'il n'était conservé par un autre ; il n'y a pas en lui de possibilité, et il ne vient pas du néant, parce qu'il en découlerait nécessairement s'il recevait un autre être en nombre.</p>
<p>Quaestio 3</p>	<p>Question 3 – [L'essence se comporte-t-elle comme ce qui est le terme de la génération]</p>

¹ Être ou existence.

<p>Articulus 1 lib. 1 d. 5 q. 3 a. 1 tit. Utrum essentia sit terminus generationis.</p>	<p><u>Article unique : L'essence est-elle le terme de la génération ?</u></p>
<p>lib. 1 d. 5 q. 3 a. 1 arg. 1 Deinde quaeritur, utrum essentia sit terminus generationis. Videtur quod non. Generatio enim est inter duos terminos, scilicet terminum a quo et terminum ad quem. Sed generatio Filii non habet terminum a quo, quia non est ex non esse. Ergo etiam non habet terminum ad quem.</p>	<p>Objections :¹ 1. Il semble que non. Car la génération s'établit entre les deux termes, à savoir le terme d'origine et le terme final. Mais la génération du fils n'a pas de terme d'origine, parce il ne vient pas du non être. Donc il n'a pas non plus de terme final.</p>
<p>lib. 1 d. 5 q. 3 a. 1 arg. 2 Item, omne quod est terminus generationis, est generatum per se vel per accidens : per se, sicut ipsa res generata ; per accidens, sicut forma ejus. Sed essentia nullo modo generata est, sicut nec generans : quia sequeretur distinctio. Ergo non est terminus generationis.</p>	<p>2. Tout ce qui est le terme de la génération est engendré par soi ou par accident ; par soi, comme la chose même est engendrée, par accident comme sa forme. Mais l'essence n'est en aucune manière engendrée ; parce qu'il en découlerait une distinction. Donc elle n'est pas le terme de la génération.</p>
<p>lib. 1 d. 5 q. 3 a. 1 arg. 3 Praeterea, si esset terminus, hoc non esset nisi sicut acceptum per generationem. Sed Filius non accepit essentiam. Ergo essentia non [non om. Éd. de Parme] est terminus generationis. Probatio mediae. Accipere enim cum non conveniat tribus personis, est actus notionalis. Sed nullus actus notionalis terminatur ad essentiam, sicut patet quod Pater non generat essentiam. Ergo nec Filius accepit essentiam.</p>	<p>3. S'il y avait un terme, cela ne serait que comme reçu par génération. Mais le Fils ne reçoit pas l'essence. Donc l'essence n'est pas le terme de la génération. <i>Preuve intermédiaire</i>² Car recevoir ne convient pas aux trois personnes, c'est un acte notionnel. Mais aucun acte notionnel ne se termine à l'essence, ainsi il est clair que le Père n'engendre pas l'essence ; Donc le fils ne la reçoit pas.</p>
<p>lib. 1 d. 5 q. 3 a. 1 s. c. 1 Contra, illud in quo est generatio, est terminus generationis. Sed Hilarius, lib. IX <i>de Trinitate</i>, in textu, dicit, quod nativitas unigenita in naturam ingenitam subsistit. Ergo natura vel essentia est terminus generationis.</p>	<p>En sens contraire : 1. Ce en quoi il y a génération en est le terme. Mais Hilaire (<i>La Trinité</i>, IX, dans le texte³) dit que la naissance unique subsiste dans une nature inengendrée. Donc la nature ou l'essence est le terme de la génération.</p>
<p>lib. 1 d. 5 q. 3 a. 1 s. c. 2 Praeterea, generatio invenitur in divinis, ut supra dictum est, dist. 4, quaest. 1, art. 1, secundum id quod est perfectionis in ipsa. Sed tota perfectio generationis est ex termino ad quem. Ergo in generatione divina est terminus ad quem. Sed hoc non est aliud quam</p>	<p>2. La génération se trouve en Dieu, comme on l'a dit ci-dessus (d. 4, a. 1, a. 1) selon ce qu'elle a de perfection en elle. Mais toute la perfection de la génération vient du terme final. Donc dans la génération divine il y a le terme final. Mais il n'est différent de l'essence. Donc, etc.</p>

1 PARALL. : Ia, qu. 39, a. 5.

2 Il s'agit de prouver le deuxième terme du syllogisme.

3 III, 15 etc.

<p>essentia. Ergo et cetera.</p>	
<p>lib. 1 d. 5 q. 3 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod terminus generationis in creaturis potest accipi dupliciter, sicut etiam et principium. Dicitur enim principium generationis ipsum generans ; et huic principio correspondet sicut terminus ipsum genitum. Dicitur etiam principium generationis a quo incipit generatio, et hoc modo principium vel initium generationis est privatio formae inducendae ; et huic principio terminus oppositus est forma per generationem inducta. Sicut etiam in dealbatione terminus a quo est nigredo et terminus ad quem est albedo ; similiter in divinis terminus generationis (quamvis non sit ibi actio vel mutatio) potest accipi dupliciter : scilicet ipsum generatum, et hoc est Filius ; vel essentia accepta a Filio per generationem.</p>	<p>Réponse : Le terme de la génération dans les créatures peut être pris en deux sens, comme aussi le principe. Car on dit que le principe de la génération engendre lui-même ; et à ce principe correspond comme terme ce qui est engendré. On parle aussi du principe de la génération d'où commence la génération et de cette manière le principe ou le commencement de la génération est la privation de la forme induite, et à ce principe le terme opposé est par la forme induite par génération. Ainsi aussi dans le blanchiment, le terme d'origine est la noirceur et le terme final est la blancheur ; de la même manière en Dieu le terme de la génération quoiqu'elle ne soit pas ni action, ni changement, peut être pris en deux sens ; à savoir l'engendré même, et c'est le Fils ; ou l'essence reçue par le Fils par génération.</p>
<p>lib. 1 d. 5 q. 3 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod generatio et quilibet motus totam imperfectionem habet ex termino a quo, quod est privatio vel contrarium includens privationem ; et ideo in generatione divina non est terminus a quo, sed tantum terminus ad quem, a quo est tota perfectio generationis.</p>	<p>Solutions : 1. La génération et n'importe quel mouvement ont toute l'imperfection du terme d'origine ; qui est la privation ou le contraire qui inclut la privation, et c'est pourquoi dans la génération divine il n'y a pas de terme d'origine, mais seulement un terme final, d'où vient la perfection totale de la génération.</p>
<p>lib. 1 d. 5 q. 3 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod essentia divina non est genita in filio neque per se neque per accidens : quia eadem essentia est in generante et genito. Si autem essentia esset divisa, tunc sequeretur necessario quod esset genita per accidens, quamvis non per se, sicut in rebus creatis.</p>	<p>2. L'essence divine n'est pas engendrée dans le Fils ni par soi ni par accident ; parce que la même essence est dans celui qui engendre et celui qui est engendré. Mais si l'essence était divisée, alors il en découlerait nécessairement qu'elle serait engendrée par accident, quoique non par soi comme dans les créatures.</p>
<p>lib. 1 d. 5 q. 3 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis accipere sit actus notionalis, potest tamen terminari ad essentiam : quod sic patet ; quia in generatione divina, sicut in qualibet alia, est tria considerare, scilicet generantem et genitum et naturam communicatam per generationem. Possunt ergo verba notionalia designare comparationem generantis ad genitum, sicut generare vel dare ; vel geniti ad</p>	<p>3. Quoique recevoir soit un acte notionnel, cependant il peut se terminer à l'essence ; ce qui paraît ainsi ; parce que dans la génération divine, comme dans n'importe quelle autre, il faut considérer trois choses, à savoir celui qui engendre, l'engendré et la nature communiquée par génération. Donc les termes notionnels peuvent désigner une comparaison de celui qui engendre avec celui qui est engendré ; comme engendrer, ou donner, ou de celui qui engendre pour</p>

essentiam ut accipere, vel geniti ad generantem, sicut nasci [vel generantis ad essentiam, vel geniti ad essentiam, ut accipere ; vel geniti ad generantem, sicut nasci. <i>Éd. de Parme</i>].	l'essence comme donner ; ou de l'engendré à l'essence, comme recevoir, ou de l'engendré à celui qui engendre comme naître.
Sciendum igitur, quod, cum omne verbum notionale significet actum personae ut distincta est, oportet quod semper egrediatur a persona distincta : et ideo nullum verbum tale exit ab essentia, ut dicatur essentia generare vel dare notionaliter vel accipere vel nasci. Verba autem quae designant comparationem generantis ad essentiam vel geniti ad essentiam, terminantur ad essentiam, quia ex parte illa non sunt distinctiva ; et hujusmodi verba sunt accipere et dare.	Donc il faut savoir que, comme tout terme notionnel signifie l'acte de la personne, en tant que distincte, il faut qu'il sorte toujours d'une personne distincte, et c'est pourquoi aucun terme de ce genre ne sort de l'essence, pour qu'on dise que l'essence engendre ou donne notionnellement ou reçoive ou naisse. Mais les termes qui désignent la comparaison de celui qui engendre à l'essence, ou de l'engendré à l'essence, se terminent à l'essence, parce que de ce côté ils n'apportent pas de distinction, et les termes de ce genre sont recevoir et donner.
Sed verba quae designant comparationem geniti ad generantem vel e converso, sunt distincta ex utraque parte ; et ideo ex neutra parte potest eis adjungi essentia ; quia nec essentia generat, nec Pater generat essentiam ; quod patet etiam ex significatione verborum ; quia generans, in quantum generans, distinguitur a genito et e converso. Sed dans distinguitur quidem ab eo cui dat, sed non ab eo quod dat : quia aliquis potest dare seipsum. Similiter et accipiens distinguitur ab eo a quo accipit, sed non ab eo quod accipit de necessitate ; aliquis enim accipere seipsum potest, sicut servus manumissus.	Mais les termes qui désignent la comparaison de l'engendré à celui qui engendre ou à l'inverse sont distincts de chaque côté, et c'est d'aucun côté qu'on ne peut leur adjoindre l'essence, parce que l'essence n'engendre pas, le Père n'engendre pas l'essence, ce qui apparaît par la signification des paroles ; parce que celui qui engendre, en tant que tel est distingué de l'engendré et à l'inverse. Mais celui qui donne est distingué de celui à qui il donne, mais non de ce qu'il donne ; parce que quelqu'un peut se donner lui-même. De la même manière celui qui reçoit est distingué de celui de qui il reçoit, mais non de celui qui reçoit par nécessité, car quelqu'un peut se recevoir lui-même comme esclave affranchi.
Distinctio 6	<u>Distinction 6 – [La génération en son principe]</u>
Quaestio 1	Question unique : [La nécessité de la génération du Fils]
Prooemium	<u>Prologue</u>
Ad intelligentiam hujus partis tria quaeruntur : 1 utrum Pater genuit Filium necessitate ; 2 utrum voluntate ; 3 utrum natura.	Pour comprendre cette question, on fait trois recherches : 1. Le Père a-t-il engendré le Fils par nécessité ? 2. Par volonté ?

	3. Par nature ?
Articulus 1 lib. 1 d. 6 q. 1 a. 1 tit. Utrum pater genuit Filium necessitate.	Article 1 – Le Père a-t-il engendré le Fils par nécessité ?
lib. 1 d. 6 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod Pater genuit Filium necessitate. Necessarium enim et possibile dividunt ens. Si igitur Pater non genuit Filium necessitate, genuit ipsum contingenter vel possibiliter : quod est impossibile.	Objections : ¹ Il semble que le Père a engendré le Fils par nécessité. 1. Le nécessaire, en effet, et le possible divisent l'étant. Donc si le Père n'a pas engendré le Fils par nécessité, il l'a engendré par hasard ou selon le possible. Ce qui est impossible.
lib. 1 d. 6 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, omne aeternum est necessarium. Sed generatio Filii a Patre est aeterna. Ergo necessaria.	2. Tout ce qui est éternel est nécessaire. Mais la génération du Fils par le Père est éternelle. Donc nécessaire.
lib. 1 d. 6 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, sicut Deus est per se bonus, ita est per se ens necessarium : omne enim quod est per participationem, reducitur ad id quod est per se. Sed in per se bono nihil potest esse nisi bonum. Ergo nec in per se necessario aliquid nisi necessarium. Cum igitur generatio sit in Deo, ergo erit necessaria.	3. De même que Dieu est bon par soi, il est un étant nécessaire par soi : car tout ce qui est par participation est ramené à ce qui est par soi. Mais dans ce qui est bon par soi, tout ne peut être que bon. Donc dans ce qui est nécessaire par soi, tout ne peut qu'être nécessaire. Donc comme la génération est en Dieu, elle sera nécessaire.
lib. 1 d. 6 q. 1 a. 1 s. c. 1 Contra, omnis necessitas est ratione alicujus fortioris [fortioris om. Éd. de Parme] cogentis vel interius vel exterius. Sed Deo non potest esse aliquid fortius. Ergo ibi non potest esse necessitas.	En sens contraire : 1. Toute nécessité est en raison de quelque chose de plus fort qui contraint, à l'intérieur ou à l'extérieur. Mais en Dieu il ne peut rien y avoir de plus fort. Donc, il ne peut pas y avoir de nécessité.
lib. 1 d. 6 q. 1 a. 1 s. c. 2 Praeterea, Augustinus, V de Civit. Dei, cap. X, dividit necessitatem in coactionem et prohibitionem. Sed neutrum Deo convenit. Ergo et cetera.	2. Augustin (<i>La cité de Dieu</i> , V, 10) divise la nécessité en contrainte et empêchement. Mais aucune des deux ne convient à Dieu. Donc, etc.
lib. 1 d. 6 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod secundum philosophum, V <i>Metaph.</i> , text. 6, necessarium dicitur multipliciter. Est enim necessarium absolute, et necessarium ex conditione ; et hoc est duplex : scilicet ex conditione finis vel ex conditione agentis. Necessarium ex conditione agentis, est necessarium per violentiam : non enim eum qui violenter currit, necesse est currere, nisi sub hac	Réponse : Il faut dire que selon le philosophe (<i>Métaphysique</i> , V, 5, 1015 a 20 ss), nécessaire se dit de nombreuses manières. Car il y a le nécessaire selon l'absolu et le nécessaire sous condition ; et celui-ci est double : à savoir sous condition de la fin ou sous celle de l'agent. Ce qui est nécessaire sous condition de l'agent est nécessaire par violence : car celui qui court par violence n'a pas nécessité de courir sauf à cette

1 PARALL. : Ia, qu. 41, a. 2 — Pot. 2, 3.

<p>conditione, si aliquis eum cogit. Necessarium ex conditione finis est illud sine quo non potest consequi aliquis finis, vel non ita faciliter. Finis autem est duplex : vel ad esse, et hoc modo cibus vel nutrimentum dicuntur esse necessaria, quia sine eis non potest esse homo ; vel pertinens ad bene esse, et sic dicitur esse navis necessaria eunti ultra mare ; quia sine ea exercere non potest actionem suam.</p>	<p>condition que quelqu'un le force. Nécessaire sous condition de la fin est ce sans quoi une fin ne peut pas être atteinte, ou pas aussi facilement. Mais la fin est double : ou pour l'être et de cette manière on dit que la nourriture et les aliments sont nécessaires, parce que sans eux l'homme ne peut pas exister ; ou cela convient au bien être ; et ainsi on dit que le navire est nécessaire à celui qui va au-delà des mers ; parce que sans lui il ne peut pas exercer son action.</p>
<p>Necessarium autem absolute dicitur quod est necessarium per id quod in essentia sua est ; sive illud sit [sua om. Éd. De Parme] ipsa essentia, sicut in simplicibus ; sive, sicut in compositis, illud principium sit materia, sicut dicimus, hominem mori est necessarium ; sive forma, sicut dicimus, hominem esse rationalem est necessarium. Hoc autem absolute necessarium est duplex. Quoddam enim est quod habet necessitatem et esse ab alio, sicut in omnibus quae causam habent : quoddam autem est cujus necessitas non dependet ab alio, sed ipsum est causa necessitatis in omnibus necessariis, sicut Deus.</p>	<p>Mais on appelle nécessaire dans l'absolu ce qui l'est par ce qui est dans son essence ; soit que cela soit l'essence même, comme dans les êtres simples, soit comme dans les composés, que ce principe soit la matière, comme nous disons qu'il est nécessaire que l'homme meurt ; soit par la forme, comme nous disons qu'il est nécessaire que l'homme soit doué de raison. Mais être absolument nécessaire est double. Car il y a ce qui tient nécessité et son être d'un autre, comme dans tout ce qui a une cause ; il y a ce dont la nécessité ne dépend pas d'un autre, mais est lui-même la cause de la nécessité dans tout ce qui est nécessaire, comme Dieu.</p>
<p>Dicendum ergo, quod generatio in divinis non est ex necessitate conditionata, sive conditionetur ex fine, sive ex agente. Non ex agente ; cum ipse Deus sit primum principium et ultimus finis. Sed est necessaria necessitate absoluta, sicut est necessitas primae causae quae non dependet ab alio, sed ipsa potius est causa necessitatis in omnibus aliis. [quae... omnibus aliis om. Éd. de Parme] Et per hoc patet solutio ad utramque partem : quia primae rationes procedunt de necessitate absoluta, et aliae de necessitate coactionis quae repugnat necessitati absolutae : et de ista procedebat haereticus, et secundum hoc negatur in littera.</p>	<p>Il faut donc dire que la génération en Dieu n'est pas nécessaire par nécessité conditionnelle ou qu'elle soit conditionnée par la fin, ou par l'agent. Elle ne l'est pas par l'agent : puisque Dieu lui-même est le premier principe et la fin ultime. Mais elle est nécessaire d'une nécessité absolue, comme est la nécessité d'une cause première, qui ne dépend pas d'un autre, mais elle est plutôt une cause de nécessité dans tous les autres. Et par là apparaît la solution pour les deux objections, parce que les raisons premières procèdent de la nécessité absolue, et les autres de la nécessité de coaction qui s'oppose à la nécessité absolue : et l'hérétique procédait de cela, et sous cet aspect c'est nié dans la <i>Lettre</i>¹.</p>

1 Lombard § 1 fin «Ce qui vient d'être dit montre qu'il ne faut pas concéder que Dieu est Dieu par volonté ou nécessité, ou en le voulant ou sans le vouloir ; de même que par volonté ou nécessité, ou en le voulant, ou sans le vouloir il aurait engendré un Fils. »

<p>Articulus 2.lib. 1 d. 6 q. 1 a. 2 tit. Utrum pater genuit filium voluntate.</p>	<p><u>Article 2 – Le Père a-t-il engendré le Fils par volonté ?</u></p>
<p>lib. 1 d. 6 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod pater genuit filium voluntate.</p>	<p>Il semble que le Père a engendré le Fils par volonté.</p>
<p>Omne enim bonum est volitum a Deo, sicut omne verum scitum. Sed generatio Filii est optimum. Ergo est volitum a Deo ; et ita Pater genuit Filium voluntate.</p>	<p>Objections :¹ 1. Car tout bien est voulu par Dieu, comme toute vérité est connue par lui. Mais la génération du Fils est ce qu'il y a de meilleur. Donc elle est voulue par Dieu et ainsi le Père a engendré le Fils par volonté.</p>
<p>lib. 1 d. 6 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, in generatione humana ita est quod principium inclinans ad generandum, est voluntas. Sed generatio humana extrahitur a divina. Ergo et similiter erit in generatione divina, et ita videtur quod Pater genuit Filium voluntate.</p>	<p>2. Dans la génération humaine, la principe qui pousse à engendrer est la volonté. Mais la génération humaine émane de la génération divine². Donc elle sera de la même manière dans la génération divine, et ainsi il semble que le Père a engendré le Fils par volonté.</p>
<p>lib. 1 d. 6 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, Origenes, in <i>Apol. Pamphil.</i> Col. 583, dicit de Patre loquens : <i>germen proferens voluntatis factus est verbi pater</i>. Sed illud quod est germen voluntatis, est natum voluntate generantis. Ergo Pater genuit Filium voluntate</p>	<p>3. Origène (dans l'<i>Apologie</i> de Pamphile) dit en parlant du Père : «<i>Proférant son rejeton, par volonté, il est devenu le Père du Verbe</i>». Mais ce qui est le rejeton de la volonté est né de la volonté de celui qui engendre. Donc le Père a engendré le Fils par volonté.</p>
<p>lib. 1 d. 6 q. 1 a. 2 s. c. 1 Contra, voluntas est principium productionis eorum quae per artem producuntur in rebus humanis. Sed Filius non producitur a Patre sicut artificiatum, immo sicut ars ; sed creaturae sicut artificiatum. Ergo videtur quod Pater non genuit Filium voluntate ; sed voluntate creaturas produxit.</p>	<p>En sens contraire : 1. La volonté est le principe de la production de ce qui est produit par l'art dans les affaires humaines ; or le Fils n'est pas produit comme un œuvre artisanale, mais au contraire comme l'art ; mais les créatures sont comme les œuvres artisanales. Donc il semble que le Père n'a pas engendré le Fils par volonté, mais il a produit les créatures par volonté.</p>
<p>lib. 1 d. 6 q. 1 a. 2 s. c. 2 Praeterea, Hilarius, lib. <i>de synodis</i>, can. XXIV, col. 512 : <i>Si quis voluntate Dei filium tamquam factum dicat, anathema sit</i>. Ergo et cetera.</p>	<p>2. Hilaire (<i>Les Synodes</i>, canon 24, col 512 tome II), dit : «<i>Si quelqu'un dit que le Fils de Dieu a été fait pour ainsi dire par volonté qu'il soit anathème.</i>» Donc, etc.</p>
<p>lib. 1 d. 6 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod voluntas potest comparari ad aliquid dupliciter : aut sicut potentia ad objectum, aut sicut</p>	<p>Réponse : On peut faire deux comparaisons à propos de la volonté : ou comme une puissance vis-à-vis de l'objet ou comme un principe. Si on</p>

1 PARALL. : *Ia*, qu. 41, a. 2 - *CG*. IV, 11 – *Pot.* qu. 2, a. 3 -, *Pot.* qu. 10, a. 2, ad 4, 5.

2 Thomas pense ici à saint Paul. *Eph.* 3, 14-15.

3

<p>principium. Si comparetur ad aliquid sicut ad objectum, tunc omne volitum a Deo, potest dici esse voluntate ejus ; et sic potest dici, pater est Deus voluntate sua ; vult enim se esse Deum ; et similiter potest concedi quod Pater genuit Filium voluntate. Si autem comparetur voluntas ad aliquid sicut principium, hoc potest esse dupliciter : quia aut illud ad quod comparatur sicut principium dicit rationem principiandi ; aut dicit ipsum principiatum.</p>	<p>la comparait à quelque chose comme à son objet, alors on peut dire que tout ce qui est voulu par Dieu dépend de sa volonté ; et ainsi on peut dire : Le Père est Dieu par sa volonté ; car il veut être Dieu. Et de la même manière, on peut concéder que Dieu a engendré le Fils par volonté. Mais si on compare la volonté à quelque chose comme un principe, cela peut se faire de deux manières ; parce que ce à quoi elle est comparée comme principe annonce la nature de ce qui en participe ou bien elle indique ce qui est cause par principe.</p>
<p>Si primo modo, sic comparatur voluntas ad processionem Spiritus sancti, qui procedit ut amor, in quo voluntas principiata omnia, scilicet creaturas, amore producit ; et secundum hunc modum etiam intellectus in Deo se habet ad generationem Filii, qui procedit ut verbum et ars.</p>	<p>a) <i>Si c'est de la première manière</i>, la volonté est ainsi comparée à la procession de l'Esprit Saint, qui procède comme amour, en qui la volonté produit par amour tous les 'principié'¹, c'est-à-dire les créatures, et l'intellect en Dieu se comporte de cette manière pour la génération du Fils, qui procède comme verbe et art.</p>
<p>Si secundo modo, tunc principiatum voluntatis procedit a voluntate secundum voluntatis conditionem. Voluntas autem, quantum est in se, libera est : unde principiata voluntatis sunt tantum ea quae possunt esse vel non esse. Et hoc modo constat, quod voluntas divina comparatur ad creationem rerum, et non ad generationem Filii. Et hinc est quod quidam distinguunt voluntatem in tria, scilicet in voluntatem accedentem, quae scilicet de novo accedit operi vel operanti, et talis non est in Deo secundum aliquem trium dictorum modorum voluntatis, quia omnis operatio ejus est a voluntate aeterna. Item in voluntatem concomitantem quae dicitur secundum comparisonem ad objectum tantum ; et sic est in Deo respectu generationis Filii. Item in voluntatem antecedentem ; et sic dicitur comparisonem principii ad principiatum ; et sic est respectu creaturarum.</p>	<p>b) <i>Si c'est de la deuxième manière</i>, alors ce qui est causé par la volonté procède de la volonté selon sa condition. Mais la volonté quant à ce qui la concerne est libre, c'est pourquoi ce qui est causé par elle est seulement ce qui peut être ou pas. Et de cette manière il est clair que la volonté divine est comparée à la création des choses, et non à la génération du Fils. Et de là vient que certains apportent trois distinctions dans la volonté, à savoir la volonté antécédente, qui survient de nouveau pour l'œuvre ou pour celui qui opère, et elle n'est pas telle en Dieu selon l'un des trois modes de la volonté, parce que toute son opération dépend de la volonté éternelle. De même dans la volonté concomitante, appelée ainsi par comparaison à l'objet seulement et ainsi elle est en Dieu en rapport avec la génération du Fils. De même dans la volonté antécédente ; et ainsi elle annonce la comparaison du principe au 'principié' et ainsi elle est en rapport avec les créatures.</p>
<p>lib. 1 d. 6 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo</p>	<p>1. Donc il faut dire que cette raison procède</p>

¹ C'est-à-dire les effets du principe.

dicendum, quod ratio illa procedit secundum comparationem voluntatis ad objectum tantum.	de la comparaison de la volonté à l'objet seulement.
lib. 1 d. 6 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod generatio humana non est aeterna, et ideo potest habere voluntatem antecedentem, quod non potest esse in divina.	2. La génération humaine n'est pas éternelle, et c'est pourquoi elle peut avoir la volonté antécédente, qui ne peut pas exister en Dieu.
lib. 1 d. 6 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod Origenes vocat germen voluntatis id in quo quiescit Patris beneplacitum ; et haec est Filius, sicut ipse dixit Matth. 3, 17 : <i>Hic est Filius meus dilectus, in quo mihi complacui</i> . Aliae autem rationes procedunt de voluntate antecedente, sive secundum comparationem principii ad principiatum.	3. Origène appelle la rejeton de la volonté ce en quoi repose le bon plaisir du Père ; et c'est le Fils, comme lui-même l'a dit : Mt. 3, 17 « <i>Celui-ci est mon Fils bien aimé en qui je me suis complu.</i> » Les autres raisons procèdent de la volonté antécédente, ou selon la comparaison du principe à ce qui en dépend.
Articulus 3 lib. 1 d. 6 q. 1 a. 3 tit. Utrum pater genuit filium naturaliter.	<u>Article 3 – Le Père a-t-il engendré le Fils par nature ?</u>
lib. 1 d. 6 q. 1 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod pater non naturaliter genuit filium. Hilarius, <i>De synodis</i> , can. XXV, col. 512, : <i>Non naturali necessitate ductus Pater genuit Filium</i> . Ergo videtur quod non sit naturalis generatio.	Objections : 1. Il semble que le Père n'a pas engendré le Fils par nature. Hilaire dit (<i>Les Synodes</i> , canon 25 de la profession de Sirmium, n° 140, <i>Denz.</i> 247) : « <i>Ce n'est pas poussé par une nécessité naturelle que le Père a engendré le Fils.</i> » Donc il semble qu'il n'y a pas de génération naturelle.
lib. 1 d. 6 q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea, in Deo idem est voluntas et natura. Sed Pater non genuit Filium voluntate. Ergo nec genuit Filium natura.	2. En Dieu la volonté et la nature sont identiques. Mais le Père n'a pas engendré le Fils par volonté. Donc il ne l'a pas engendré par nature.
lib. 1 d. 6 q. 1 a. 3 arg. 3 Praeterea, sicut supra habitum est, dist. 3, quaest. 1, art. 3, philosophi per rationes creaturarum potuerunt devenire in cognitionem divinae naturae. Sed cognita natura cognoscitur operatio naturae. Ergo potuerunt devenire in cognitionem generationis aeternae, si Pater naturaliter genuit Filium : cujus contrarium superius est ostensum, dist. 3, quaest. 1, art. 4.	3. Comme on la vu, d. 3, q.1, a.3, les philosophes par des raisonnements sur les créatures ont pu parvenir à la connaissance de la nature divine. Mais une fois connue la nature, on connaît son opération. Donc ils ont pu en venir à la connaissance de la génération éternelle, si le Père a engendré naturellement le Fils. On a montré le contraire d.3, q.1, a. 4.
lib. 1 d. 6 q. 1 a. 3 s. c. 1 Contra, Hilarius, <i>De synodis</i> § 58, col. 520 : <i>Omnibus creaturis substantiam Dei voluntas attulit ; sed Filio natura dedit.</i>	En sens contraire : 1. Hilaire, dit (<i>Les Synodes</i> , § 58) : « <i>La volonté de Dieu a voulu apporter la substance à toutes les créatures ; mais au</i>

<p>Ergo videtur quod Pater genuit Filium natura.</p>	<p><i>Fils, il l'a donnée par nature.</i> » Donc il semble que le Père a engendré le Fils par nature.</p>
<p>lib. 1 d. 6 q. 1 a. 3 s. c. 2 Praeterea, Damascenus, lib. I <i>Fid. orth.</i>, cap. VIII : <i>Generatio est opus divinae naturae existens.</i> Ergo et cetera.</p>	<p>2. Damascène (<i>La foi orthodoxe</i>, I, 8, col. 814) dit : «<i>La génération est l'œuvre de la nature divine.</i> » Donc, etc.</p>
<p>lib. 1 d. 6 q. 1 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod essentia divina, ut dictum est, dist. 3, art. 4, est principium omnium actuum divinorum ; licet essentia sub ratione essentiae non dicat principium actus qui est operatio, sed qui est esse. Sed cum in essentia sit considerare diversa attributa, quae sunt realiter unum in ipsa, ratione tamen distincta ; actus refertur ad essentiam secundum hoc attributum vel illud, secundum quod exigit conditio actus ; sicut intelligere est ab essentia divina, inquantum ipsa est intellectus ; et res volitae, quae possunt esse vel non esse, producuntur ab essentia, inquantum ipsa est voluntas. Et quia de ratione generationis est ut producat genitum in similitudinem generantis, et hujus productionis principium pertinet ad naturam, quae est ex similibus similia procreans ; ideo dicitur, quod Pater natura generat [genuit <i>Éd. de Parme</i>] Filium.</p>	<p>Réponse : L'essence divine, comme on l'a dit, d.3, q. 1, a. 4, est le principe de tous les actes divins ; bien que l'essence sous sa raison d'essence n'indique pas le principe de l'acte qui est l'opération, mais qui est l'être. Mais comme dans l'essence il faut considérer divers attributs, qui sont réellement un en elle, cependant différents en raison ; l'acte se rapporte à l'essence, selon cet attribut ou celui-là, selon que la condition de l'acte l'exige ; ainsi l'intellection vient de l'essence divine, en tant qu'elle est elle-même intellect, et ce qui est voulu, qui peut exister ou pas, est produit par l'essence, en tant qu'elle est volonté elle-même. Et parce qu'il est de la nature de la génération de produire un engendré dans la ressemblance de celui qui engendre, le principe de cette production concerne la nature, qui procréé du semblable à partir du semblable ; on dit que le Père engendre le Fils par nature.</p>
<p>lib. 1 d. 6 q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Hilarius naturalem necessitatem appellat, quando virtute naturae aliquid agitur quod est contrarium voluntati, sicut fames et sitis in nobis ; unde voluntas patitur quasi quamdam violentiam a natura ; et talis necessitas non est in Deo.</p>	<p>Solutions : 1. Hilaire appelle nécessité naturelle quand quelque chose est fait par le pouvoir de la nature qui est contraire à la volonté, comme la faim et la soif en nous ; c'est pourquoi la volonté souffre comme une certaine violence par la nature et une telle nécessité n'est pas en Dieu.</p>
<p>lib. 1 d. 6 q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis natura et voluntas sint idem re, differunt tamen ratione, ut dictum est. Et ideo essentia divina in ratione naturae est principium alicujus, cujus principium non est ipsa eadem, prout habet rationem voluntatis.</p>	<p>2. Quoique la nature et la volonté soient identiques en réalité, elles diffèrent cependant en raison, comme on l'a dit. Et c'est pourquoi l'essence divine en raison de sa nature est le principe de ce dont le principe n'est pas elle-même dans la mesure où elle a raison de volonté.</p>
<p>lib. 1 d. 6 q. 1 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod naturam est [contingit <i>Éd. de Parme</i>] cognoscere dupliciter.</p>	<p>3. La nature est à connaître de deux manières. 1) Ou en l'appréhendant parfaitement, et</p>

Vel perfecte comprehendendo ipsam ; et sic philosophi non cognoverunt naturam divinam : quia sic cognovissent omnia opera divina, et quaecumque sunt in ipsa. Vel est cognoscere [est om. Éd. de Parme] per effectus ; et ita philosophi cognoverunt. Quia vero creatura non perfecte repraesentat naturam divinam, secundum quod est principium generationis aeternae et consubstantialis ; ideo generationem divinam, quae est ejus operatio, non cognoverunt philosophi.	ainsi les philosophes n'ont pas connu la nature divine ; parce qu'ainsi ils auraient connu toutes les œuvres divines, et tout ce qui est en elles, 2) ou c'est connaître la nature par les effets et ainsi les philosophes l'ont connue. Mais parce que la créature ne représente pas parfaitement la nature divine, selon qu'elle est principe de génération éternelle et consubstantielle, les philosophes n'ont pas connu la génération divine qui est son opération.
Distinctio 7	<u>Distinction 7 – [La puissance générative en Dieu. Principe]</u>
Prooemium	<u>Prologue</u>
	Question 1 Article 1 – Y a-t-il de la puissance générative en Dieu ? Article 2 – la puissance générative est-elle une relation ? Article 3 – Parle-t-on que la puissance d'engendrer et celle de créer de manière univoque ? Question 2 Article 1 – La puissance d'engendrer est-elle dans le Fils ? Article 2 – Le Fils peut-il engendrer un autre Fils Quæstiuncula 1 : Le Père peut-il engendrer un autre fils ?
Quaestio 1	<u>Question 1 – [La puissance d'engendrer en Dieu]</u>
Hic quaeruntur duo : primo de potentia generandi in Deo. Secundo de communitate ipsius. Circa primum tria quaeruntur : 1 utrum in Deo sit potentia ad generandum ; 2 quid sit illa potentia, an sit absolutum aliquid vel ad aliquid ; 3 de comparatione ipsius ad potentiam creandi.	Ici on fait deux recherches : 1. La puissance d'engendrer en Dieu, 2. Son caractère commun. A propos de la première on cherche : 1. Y a-t-il en Dieu une puissance pour engendrer ? 2. Quelle est cette puissance ? Est-elle quelque chose d'absolu ou de relatif ? 3. Sa comparaison avec la puissance de créer.
Articulus 1 : 7 q. 1 a. 1 tit. Utrum	<u>Article 1 – Y a-t-il de la puissance</u>

potentia generativa sit in Deo.	<u>génération en Dieu ?</u>
7 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod in Deo non sit potentia ad generandum. Quidquid enim exit ab aliqua potentia, sive sit potentia agentis sive materiae, prius est in potentia quam sit in actu. Sed generatio Filii a Patre non est hujusmodi, cum sit aeterna. Ergo non exit ab aliqua potentia. Ergo in Deo non est potentia ad generandum.	Objections : ¹ 1. Il semble qu'il n'y a pas en Dieu de puissance pour engendrer. Tout ce qui sort d'une puissance, que ce soit la puissance de l'agent ou celle de la matière, est en puissance avant d'être en acte. Mais la génération du Fils par le Père n'est pas de ce genre, puisqu'elle est éternelle. Donc il n'émane pas d'une puissance. Donc en Dieu, il n'y a pas de puissance pour engendrer ² .
7 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, illud quod per se est naturae, non exit ab ea mediante aliqua potentia, sicut anima dat tale esse corpori nullo mediante. Sed generatio est per se opus naturae, ut dicit Damascenus, Lib I, <i>Fid. Orth.</i> , cap.VIII, col. 814. Ergo non est opus potentiae ; et sic idem quod prius.	2. Ce qui vient de la nature par soi n'en sort pas par l'intermédiaire d'une puissance, de même que l'âme donne tel être à un corps sans intermédiaire. Mais la génération est par soi l'œuvre de la nature, comme le dit Jean Damascène (<i>La Foi orthodoxe</i> , VIII, col. 814). Donc elle ne n'est pas l'œuvre d'une puissance, et ainsi de même que ci-dessus.
7 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, omnis potentia vel est activa vel passiva. Sed in Patre non est potentia passiva ad generandum Filium, quia secundum eam magis diceretur mater quam pater. Nec est etiam in eo potentia activa ; quia, secundum philosophum, V <i>Metaph.</i> , text. 17 et IX metaph., text. 2, potentia activa est principium transmutationis in aliud, secundum quod est aliud : unde potentia activa exigit materiam in quam agat. Generatio autem Filii non est ex materia. Ergo videtur quod in Deo non sit potentia ad generandum.	3. Toute puissance est active ou passive. Mais dans le Père, il n'y a pas de puissance passive pour engendrer le Fils, parce qu'on le qualifierait plutôt de mère ³ que de père. Et il n'y a pas en lui de puissance active, parce que selon le philosophe (<i>Métaphysique</i> , V, 12, 1019 a 15-16 et IX, 1, 1046 a 10), la puissance active est le principe du changement dans un autre, en tant qu'autre ⁴ . C'est pourquoi la puissance active réclame une matière dans laquelle elle agit ⁵ . Mais la génération du Fils ne se fait pas par la matière. Donc, il semble qu'il n'y a pas en Dieu de puissance pour engendrer.
7 q. 1 a. 1 s. c. 1 Contra, Augustinus, II <i>Contra Maxim.</i> , cap. VII, col. 761, arguit : <i>Si pater non potuit generare</i>	En sens contraire : 1. Augustin (<i>Contre Maximinien</i> , III, 7 ⁶) argumente ainsi : « <i>Si le Père n'a pas pu</i>

¹ PARALL. : *Ia*, q. 41, a. 4 – *Ia*, q. 27, a. 2 — *Q. de pot.* q. 2, a. 1.

² Cet argument s'appuie sur une assertion d'Aristote. Il n'y a pas de puissance active sans puissance passive correspondante. Ce qui n'est vrai que pour les créatures.

³ Mère : parce que selon l'opinion de l'époque, la mère joue un rôle passif et le père un rôle actif dans la génération. C'est une autre formulation de l'objection 1. Puissance active et puissance passive qui est la matière.

⁴ C'est la définition de la puissance par Aristote. Elle est toujours citée en objection. L'argument montre que la puissance (active) n'est pas la même en Dieu que dans les créatures ; la solution le confirme.

⁵ La puissance active suppose dans les créatures une puissance passive.

⁶ PL. 42, 762.

<i>Filium aequalem et coaeternum sibi, impotens fuit. Ergo ex hoc videtur quod potentia divina etiam se extendat ad generationem Filii.</i>	<i>engendrer un Fils qui lui est égal et coéternel, il a été impuissant.</i> » Donc cela montre que la puissance de Dieu s'étend aussi à la génération du Fils ¹ .
7 q. 1 a. 1 s. c. 2 Praeterea, omnis operatio demonstrat potentiam ipsius operantis. Cum igitur actus generationis in infinitum transcendat productionem creaturarum, quae tamen divinam omnipotentiam manifestat, videtur quod multo fortius generatio Filii sit manifestativa divinae potentiae, et non nisi sicut actus ejus. Ergo videtur quod in Deo sit potentia generandi.	2. Toute opération révèle la puissance de celui qui opère. Donc comme l'acte de génération transcende à l'infini la production des créatures, qui manifeste cependant la toute puissance divine, il semble que la génération du Fils la manifeste plus intensément et seulement comme son acte. Donc il semble qu'en Dieu il y a une puissance pour engendrer.
7 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod in creaturis aliquid producitur per potentiam naturalem, et hoc producitur per similitudinem naturae ipsius producentis, sicut homo generat hominem : producitur etiam aliquid per potentiam rationalem, et hoc producitur in similitudinem producentis quantum ad speciem, non naturae, sed in ratione existentiae [existentem <i>Éd. de Parme</i>] ; cum omne agens agat sibi simile aliquo modo ; sicut domus producitur ab artifice, et recipit similitudinem speciei quam artifex habet in mente.	Réponse : Il faut dire que dans les créatures quelque chose se produit par la puissance naturelle et à la ressemblance de la nature de celui qui produit, ainsi un homme engendre un homme : mais quelque chose est aussi produit par la puissance raisonnable ² (<i>potentia rationalis</i>) et cela est produit dans la ressemblance de celui qui produit, quant à l'espèce, qui existe non en nature, mais en raison de l'existence ; puisque tout agent fait du semblable à lui d'une certaine manière ; ainsi la maison est produite par l'artisan et reçoit sa ressemblance de la forme que l'artisan a dans l'esprit.
Et secundum hos duos modos aliquid producitur a Deo. Procedit enim aliquid a Deo in similitudinem naturae, recipiens totam naturam ; nec eandem specie tantum, sed eandem numero ; et sic Filius procedit a Patre per actum generationis. Unde in Deo est potentia ad generandum similis potentiae naturali. Procedit etiam aliquid a Deo in similitudinem ideae existentis in mente divina, quod non recipit naturam divinam, sicut creaturae. Unde potentia operandi in creaturis est sicut potentia rationalis in Deo ; et secundum istam potentiam attenditur omnipotentia in	Et Dieu produit selon ces deux modes ³ . a. Car une chose procède de Dieu dans la ressemblance de la nature, en recevant toute sa nature ; et pas la même par la forme seulement, mais la même en nombre ; et ainsi le Fils procède du Père par un acte de génération. C'est pourquoi en Dieu il y a une puissance pour engendrer semblable à la puissance naturelle. b. Quelque chose procède aussi de Dieu à la ressemblance de l'idée qui existe dans son esprit, et qui ne reçoit pas la nature divine, comme les créatures. C'est pourquoi la puissance d'opérer dans les créatures est

1 Repris tel quel en *Q. de pot.* q. 2, a. 1, sc 1. et *Ia*, q. 41, a. 4 sc.

2 Il semble qu'il faut comprendre 'l'idée' dans la pensée de celui qui produit l'œuvre, à l'image de l'artisan cité plus loin. En *Q. de pot.* q.2, a.1, il précise qu'il s'agit d'une communication quasi naturelle.

3 On retrouve ces deux communications de Dieu dans *Q. de pot.*, q. 2, a. 1. La *potentia rationalis* est comme *modus intelligibilis actionis*, en *Ia*, q. 27, a. 2. « Voluntas est potentia rationalis ».

<p>Deo. Persona enim divina, quae procedit per potentiam quasi naturalem, non est aliquid connumeratum omnibus. Unde potentia generandi non continetur sub omnipotentia, sicut potentia creandi. Hoc tamen melius explicabitur infra, XX dist. [sicut... XX dist. <i>om. Éd. de Parme</i>].</p>	<p>comme la puissance rationnelle en Dieu et la toute puissance¹ de Dieu est atteinte selon cette puissance. Car la personne divine qui procède par une puissance quasi naturelle, n'est pas commensurable à toutes choses. C'est pourquoi la puissance d'engendrer n'est pas contenue sous la toute puissance, comme la puissance créatrice. Cela sera mieux expliqué plus loin (Dist. 20).</p>
<p>7 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod illud est verum, quando actus differt realiter a potentia a qua exit : tunc enim oportet quod prius sit in potentia quam in actu vel tempore vel natura. Sed in Deo est omnino idem re essentia, potentia et operatio, sed differunt tantum ratione ; et ideo in divinis non valet.</p>	<p>Solutions : 1. Il faut dire que c'est vrai², quand l'acte est réellement différent de la puissance d'où il sort : car alors il faut qu'il soit en puissance avant d'être en acte, soit dans le temps soit par nature. Mais en Dieu l'essence, la puissance et l'opération sont tout à fait identiques en réalité, mais elles diffèrent seulement en raison, et c'est pourquoi en lui cela n'est pas valable.</p>
<p>Vel dicendum, quod in divinis personis est tantum ordo naturae, quo, secundum Augustinum, aliquis est ex alio, et non prior alio. Unde non potest concludi aliqua prioritas per hoc quod Filius generatur ex potentia Patris.</p>	<p>Ou bien il faut dire que dans les personnes divines, il y a seulement un ordre de nature³, où selon Augustin (<i>Contre Maximilien</i>, II, 14 col. 770), l'un vient d'un autre et n'est pas avant lui. C'est pourquoi on ne peut pas conclure à une priorité par le fait que le Fils est engendré par la puissance du Père.</p>
<p>7 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod natura vel essentia comparatur ad duo : ad habentem, et ad id cuius natura est principium. Inter essentiam igitur et habentem essentiam non cadit aliqua potentia media quantum ad actum ipsius essentiae in habentem, qui est esse ; sed ipsa essentia dat esse habenti : et iste actus est quasi actus primus. Egreditur etiam ab essentia alius actus, qui est etiam actus habentis essentiam sicut agentis, et essentiae sicut principii agendi : et iste est actus secundus, et dicitur operatio : et inter essentiam et talem operationem cadit virtus media differens ab utroque, in creaturis etiam</p>	<p>2. La nature ou l'essence sont comparées à deux choses : à celui qui possède et à ce dont la nature est le principe. Donc entre l'essence et celui qui la possède, il ne se trouve pas de puissance intermédiaire quant à l'acte de l'essence même dans celui qui la possède qui est l'être ; mais l'essence même donne l'existence à celui qui l'a : et cet acte est comme <i>l'acte premier</i>⁴. Il sort aussi de l'essence un autre acte, qui est aussi l'acte de celui qui possède l'essence, comme de l'agent, et de l'essence comme du principe d'agir ; et c'est <i>l'acte second</i>, et on l'appelle l'opération : et entre l'essence et une telle opération se trouve un pouvoir⁵</p>

1 C'est cette puissance *ad extra* qui est la toute puissance. Elle est considérée comme semblable à celle de l'artisan qui construit selon son idée.

2 Qu'il n'y a pas de puissance générative en Dieu.

3 Cf. *I Sent.*, d. 20, q. 1, a. 3. Y a-t-il un ordre dans les personnes divines ?

4 Rappelons que l'acte premier est la forme, l'acte second l'opération. Cf. q. 1, a. 1, c et note.

5 Comprendre une puissance.

<p>realiter, in Deo ratione tantum ; et talis actus est generare ; et ideo, secundum modum intelligendi, natura non est principium ipsius nisi mediante potentia.</p>	<p>intermédiaire différent de l'une et l'autre, réellement dans les créature, en raison seulement en Dieu, et un tel acte c'est engendrer ; et c'est pourquoi selon la manière de la comprendre la nature n'est son principe que par une puissance intermédiaire.</p>
<p>7 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod potentia divina nullo modo passiva est, nec etiam vere activa ; sed superactum [superactiva : <i>Éd. de Parme</i>] ; actio enim ejus non est per modum motus, sed per modum operationis : quae differt a motu, secundum philosophum, In X <i>Ethic.</i>, sicut perfectum ab imperfecto, et ideo non requirit materiam in quam agat ; quod non potest esse in actione quae est cum motu, cum omnis motus sit per exitum de potentia in actum : et ideo non oportet quod creatio sit ex materia, et multo minus quod generatio divina ; unde Avicenna, A tract. X <i>Metaph.</i> Cap. IX dicit, quod agens divinum differt a naturali : agens enim naturale est causa motus ; sed agens divinum est dans esse totum, sicut creator mundi.</p>	<p>3. La puissance divine n'est en aucune manière passive, et elle n'est pas non plus active¹ ; mais un acte supérieur² ; car son action n'est pas par mouvement, mais par opération ; elle est différente du mouvement, selon le philosophe en <i>Éthique</i>, X, ch. 3³, comme le parfait de l'imparfait, et c'est pourquoi elle ne requiert pas de matière où agir ; ce qui ne peut pas exister dans l'action qui est avec mouvement, puisque tout mouvement s'opère par sortie de la puissance à l'acte ; et c'est pourquoi il ne faut pas que la création se fasse à partir de la matière, et beaucoup moins la génération divine ; c'est pourquoi Avicenne, (<i>Métaphysique</i>, IX, 10) dit que l'agent divin diffère de l'agent naturel ; car l'agent naturel est cause du mouvement, mais l'agent divin est celui qui donne tout l'être comme créateur du monde.</p>
<p>Articulus 2 : 7 q. 1 a. 2 tit. Utrum potentia generativa sit ad aliquid.</p>	<p><u>Article 2 – La puissance générative est-elle une relation ?</u></p>
<p>7 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod potentia generandi sit ad aliquid. Remoto enim intellectu distinctarum personarum a divinis, adhuc manet intellectus omnium quae absolute dicuntur, sicut bonitas, sapientia et hujusmodi. Sed remoto intellectu personarum, non remanet potentia generandi : quia remotis personis removetur generatio, et remota generatione removetur potentia generandi ; non enim potest in divinis esse aliquid in potentia quod non sit</p>	<p>Objections :⁴ 1. Il semble que la puissance d'engendrer est une relation. Car si on exclut le concept des personnes distinctes en Dieu, demeure encore le concept de tout ce dont on parle dans l'absolu, comme la bonté, la sagesse etc. Mais, si on exclut le concept des personnes, la puissance d'engendrer ne demeure pas : parce que la génération serait exclue une fois les personnes exclues, et la génération une fois exclue, la puissance d'engendrer demeurerait ; car il ne peut rien n'y avoir en Dieu en puissance qui ne soit</p>

1 Cf. *Q. de pot.*, q. 2, a. 1, ad 1. Sa puissance n'est ni active ni passive : « puisqu'il n'y a pas en lui les catégories d'acte ou de passion » qui sont des accidents, « mais son action est sa substance.

2 Ou 'superacte', au-dessus de l'acte.

3 Pour qui la génération est une espèce de mouvement. «...le mouvement et la génération dans leur différentes formes présentent un caractère d'inachèvement.» (X, 3, 4)

4 PARALL. *Ia*, q. 41, a. 5 – *Q. de pot.* qu. 2, a. 2.

<p>actu ; alias Deus esset mutabilis. Ergo non est de absolutis, sed de ad aliquid dictis.</p>	<p>pas en acte, autrement Dieu ne serait pas immuable. Donc la puissance n'est pas dans l'absolu, mais dans ce qu'on a appelé relation.</p>
<p>7 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, potentiae distinguuntur per actus. Sed generare in divinis est ad aliquid dictum : quia generatio est proprietas ipsa relativa, ut supra dictum est, dist. 4, qu. 1, art. 2. Ergo et potentia generandi.</p>	<p>2. Les puissances se distinguent par les actes. Mais engendrer en Dieu s'appelle une relation, parce que la génération est une propriété relative, comme on l'a dit ci-dessus, (d. 4, q. 1, a. 2). Donc la puissance d'engendrer aussi.</p>
<p>7 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, omnis operatio propria alicujus rei egreditur a forma propria ejusdem, sicut comburere a forma ignis. Sed generare Filium in divinis, est propria operatio Patris. Ergo principium illius erit propria forma Patris. Hoc autem est paternitas, quae relatio quaedam est. Cum igitur principium operationis sit potentia, videtur quod potentia generandi sit ad aliquid.</p>	<p>3. Toute opération propre à une chose sort de la forme propre de celle-ci, comme brûler de la forme du feu. Mais engendrer le Fils en Dieu est une opération propre au Père. Donc son principe sera la forme propre du Père. Mais c'est la paternité qui est une relation. Donc comme le principe de l'opération est la puissance, il semble que la puissance d'engendrer soit une relation.</p>
<p>7 q. 1 a. 2 s. c. 1 Contra, cujus est actus, ejus est potentia, secundum philosophum. <i>De sensu et sens.</i>, lect. 5, Sed, secundum Damascenum, I <i>Fid. Ortho.</i>, cap. VIII, col 814, generatio est actus naturae. Ergo et potentia generandi [generandi <i>om. Éd. De Parme</i>] est ipsius naturae. Sed [<i>om. Éd. De Parme</i>] natura autem est absolute dictum. Ergo et potentia.</p>	<p>En sens contraire : 1. La puissance est de ce dont est l'acte, selon le philosophe (<i>Le sens et la sensation</i>, lect. 5). Mais selon Jean Damascène (<i>La foi orthodoxe</i>, I, 8, 814) la génération est un acte de nature. Donc la puissance d'engendrer est de sa nature. Mais on parle de nature dans l'absolu¹. Donc de la puissance d'engendrer aussi.</p>
<p>7 q. 1 a. 2 s. c. 2 Praeterea, in qualibet generatione univoca idem est principium generationis et terminus ; sicut homo generat hominem. Sed terminus generationis in divinis est essentia, quae communicatur per generationem, ut supra dictum est, dist. 5, qu. 1, art. 1. Ergo essentia etiam est principium generationis ; et sic videtur quod potentia generandi [generandi <i>om. Éd. De Parme</i>] sit essentielle.</p>	<p>2. En n'importe quelle génération univoque le principe et le terme de la génération sont identiques ; ainsi l'homme engendre l'homme. Mais le terme de la génération en Dieu est l'essence qui est communiquée par génération, comme on l'a dit ci-dessus (d. 5, q. 1, a. 1). Donc l'essence aussi est le principe de la génération et il semble ainsi que la puissance d'engendrer est essentielle².</p>
<p>7 q. 1 a. 2 co. Respondeo, quidam dixerunt, quod potentia generandi simpliciter est ad aliquid non tantum ex parte actus, sed etiam ex parte ipsius</p>	<p>Réponse : <i>Certains</i> ont dit que la puissance d'engendrer est simplement une relation, non seulement du côté de l'acte, mais aussi</p>

1 C'est-à-dire selon l'essence.

2 Concerne l'essence.

<p>potentiae : potentia enim dicit relationem principii. Sed hoc nihil est : quia potentia non est relativum secundum suum esse, sed solum secundum dici : immo potentia significat etiam illud quod est principium, et non tantum relationem principii. Sic enim quaerimus hic de potentia generandi. Principium autem cujuslibet operationis divinae, ut supra dictum est, dist. 4, qu. 1, art. 1, est essentia divina.</p>	<p>du côté de la puissance. Car la puissance désigne une relation de principe¹. Mais cela n'est rien, parce que la puissance n'est pas un relatif selon son être, mais seulement en parole (<i>secundum dici</i>). Au contraire elle signifie aussi ce qui est le principe et non seulement la relation de principe. Car ainsi ici nous nous interrogeons sur la puissance d'engendrer. Mais le principe de n'importe quelle opération divine, comme on l'a dit ci-dessus (d. 4, q. 1, a. 1) est l'essence divine.</p>
<p>Sed ab essentia egreditur aliquis actus, secundum quod essentia est sapientia ; et aliquis, secundum quod est voluntas ; et sic de aliis attributis. Similiter dico, quod cum proprietas realiter sit essentia, essentia secundum quod est ipsa paternitas, est principium hujus actus qui est generare, non sicut agens, sed sicut quo agitur : unde principium generationis est essentielle sub ratione relationis : unde est quasi medium inter essentielle et personale ; ex parte enim illa qua potentia, quae est media inter essentiam et operationem, radicatur in essentia, est absolutum ; ex parte autem illa qua conjungitur operationi, est relativum.</p>	<p>Mais l'acte émane de l'essence selon qu'elle est sagesse ; et un autre selon qu'elle est volonté ; et ainsi des autres attributs. De la même manière je dis que, comme la propriété est réellement l'essence, celle-ci selon qu'elle est la paternité même est principe de cet acte qui est engendrer, non comme agent, mais comme ce par quoi c'est fait : c'est pourquoi le principe de génération est essentiel sous la nature de relation² ; car de ce côté où la puissance est intermédiaire entre l'essence et l'opération, elle prend sa source dans l'essence, c'est l'absolu ; mais du côté où elle est jointe à l'opération, c'est relatif.</p>
<p>7 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod, remoto intellectu personarum, remanent ea quae sunt pure absoluta. Sed hujusmodi est potentia generandi, ut dictum est, in corp. art., et ideo non remanet, subtractis personis.</p>	<p>Solutions : 1. Si on exclut le concept des personnes, demeure ce qui est purement absolu. Mais la puissance d'engendrer est de ce genre, comme on l'a dit dans le corps de l'article ; et c'est pourquoi cela ne demeure pas si on exclut les personnes.</p>
<p>7 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis potentiae innotescant per actus, non tamen oportet quod in eodem genere ponantur potentiae et actus, praecipue de potentiis activis : unde quamvis generare sit ad aliquid, non tamen oportet quod potentia generandi sit ad aliquid ; sed verum est quod posse generare est posse ad aliquid accusativi</p>	<p>2. Quoique les puissances soient connues par les actes, il ne faut pas cependant qu'on place la puissance et l'acte dans un même genre, surtout pour les puissances actives. Aussi, quoique engendrer soit une relation, il ne faut, cependant pas que la puissance d'engendrer en soit une ; mais il est vrai que pouvoir engendrer, c'est pouvoir pour une relation à l'accusatif.</p>

¹ Se retrouve en écho en *Q. de pot.*, q. 1, a. 1, ad 1.

² Refuse en *Ia*, q. 41, a. 5, c §2 (« Au dire de certains, la puissance d'engendrer signifierait en Dieu la relation. Mais cela ne se peut pas. Ce qu'on nomme proprement essence, dans un agent quelconque est ce par quoi l'agent agit ». p. 227-228 Éd. Jeunes).

casus.	
<p>7 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod natura communis in unoquoque operatur secundum conditionem ipsius : unde anima sensibilis habet in diversis animalibus diversas operationes, et etiam in diversis organis sentiendi. Et hoc ideo est, quia natura communis determinatur et contrahitur in unoquoque, secundum proprietates inventas in illo. Divina autem natura non contrahitur neque determinatur per proprietates suppositorum ; tamen natura divina in Patre est proprietas patris, et in Filio est proprietas Filii. Ideo autem non contrahitur, quia proprietas non est aliud [ab essentia vel <i>add. Éd. De Parme</i>] ipsa natura, ut adveniat sibi quasi dispositio contrahens. Ideo etiam [natura <i>add.. Éd. De Parme</i>] non determinatur vel distinguitur, quia relatio non distinguitur secundum id quod est (sed secundum hoc tantum comparatur ad essentiam, cum qua est idem re) sed secundum quod ad alterum est, et sic respicit personam, et distinguit eam : et ideo in Patre est principium operationis secundum proprietatem patris et in Filio secundum proprietatem Filii. Unde eadem operatio est et naturae communis, et propriae formae ipsius patris : et ideo potentia generandi, ut dictum est, in corp. art., est medium inter absolutum et relatum. Et hoc voluerunt quidam dicere, dicentes potentiam generandi absolutum, si consideretur potentia remota, vel indisposita et ad aliquid si consideretur potentia disposita [et ad aliquid...disposita <i>om. Éd. De Parme</i>] ; quamvis improprie locuti sint, quia proprietas non disponit essentiam, sed suppositum.</p>	<p>3. La nature commune en chacun opère selon sa condition ; c'est pourquoi l'âme sensitive a des opérations diverses dans les différents être animés, et aussi dans les différents organes de la sensation. Et c'est ainsi, parce que la nature commune est limitée et ramenée (? ?) en chacun selon les propriétés qui se trouvent en lui. Mais la nature divine n'est ni ramenée ni déterminée par les propriétés des suppôts ; cependant la nature divine dans le Père est une propriété du Père et dans le Fils une propriété du Fils. C'est pourquoi elle n'est pas ramenée parce que la propriété n'est pas autre chose que l'essence ou la nature ou pour qu'elle lui arrive comme une disposition qui ramène. C'est pourquoi aussi la nature n'est ni limitée ni distinguée, parce que la relation n'est pas distinguée selon ce en quoi elle est, mais selon cela seulement qu'elle est comparée à l'essence avec laquelle elle est réellement identique ; mais selon qu'elle est pour un autre et ainsi concerne la personne et la distingue ; et c'est pourquoi dans le Père il y a le principe de l'opération selon sa propriété, et dans le Fils elle est selon la propriété du Fils. C'est pourquoi la même opération est commune de nature et propre par sa forme au Père ; et ainsi la puissance d'engendrer, comme on l'a dit, dans le corps de l'article, est intermédiaire entre l'absolu et le relatif. Et certains ont voulu le dire, disant que la puissance d'engendrer est un absolu. Si on considérait la puissance exclue ou non placée, quoique ils aient parlé improprement, parce que la propriété ne dispose pas l'essence mais le suppôt.</p>
7 q. 1 a. 2 ad s. c. Et per ea quae dicta sunt, patet etiam solutio ad sequentia.	Et parce que ce qui a été dit, s'éclaire la solution pour ce qui suit.
Articulus 37 q. 1 a. 3 tit. Utrum potentia dicatur univoce de potentia generandi et	<u>Article 3 – Parle-t-on de manière univoque de la puissance d'engendrer et</u>

potentia creandi.	<u>de la puissance créatrice¹ ?</u>
7 q. 1 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod potentia non dicitur univoce de potentia generandi et creandi. Potentiae enim distinguuntur per actus, et actus per objecta. Sed Filius Dei et creaturae non univocantur in aliquo. Ergo nec generatio et creatio. Igitur ulterius nec potentia generandi et creandi.	Objections : ² Il semble qu'on ne parle pas de manière univoque de la puissance d'engendrer et de celle de créer. 1. Car les puissances se distinguent par les actes et les actes par les objets. Mais il n'y a d'univocité entre le Fils de Dieu et les créatures en rien. Donc entre la génération et la création non plus. Donc encore plus entre la puissance d'engendrer et celle de créer.
7 q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea, potentia creandi est simpliciter absoluta. Sed potentia generandi est quodammodo ad aliquid. Cum igitur nihil univocetur ad absolutum et relatum, cum sint in diversis praedicamentis, videtur quod potentia non univoce dicatur de utraque.	2. La puissance de créer est tout à fait absolue. Mais la puissance d'engendrer est d'une certaine manière une relation. Donc rien n'est rendu univoque pour l'absolu et la relation puisqu'ils sont dans les catégories différentes, il semble qu'on ne parle pas de puissance de manière univoque pour les deux.
7 q. 1 a. 3 arg. 3 Contra, sicut dictum est, art. antec., potentia generandi est ipsa divina essentia ; similiter etiam potentia creandi, cum Deus sit primum agens, et omnis sua operatio sit per suam essentiam. Ergo videtur quod utraque sit una potentia.	3. <i>En sens contraire</i> , comme on l'a dit (article précédant), la puissance d'engendrer est l'essence divine elle-même et de la même manière aussi la puissance de créer, puisque Dieu est le premier agent et toute son opération émane par son essence. Donc il semble que l'une et l'autre soient une seule puissance.
7 q. 1 a. 3 arg. 4 Supposito quod potentia aliquo modo de eis dicatur secundum prius et posterius, quaeritur quae istarum potentiarum sit prior, et videtur quod potentia creandi. Commune enim est ante proprium, et essentielle ante personale, secundum rationem intelligendi. Sed potentia creandi est communis tribus personis ; potentia autem generandi videtur proprie pertinere ad personam Patris. Ergo videtur quod potentia creandi sit prior.	4. Supposé qu'on parle d'une certaine manière de puissance à leur sujet, selon l'avant et l'après, on cherche quelle est parmi elles la puissance qui est avant et il semble que c'est celle de créer. Car ce qui est commun est avant celui est propre et essentiel avant le personnel, selon la manière de le comprendre, mais la puissance de créer est commune aux trois personnes. Et celle d'engendrer semble appartenir en propre à la personne du Père. Donc il semble que la puissance de créer est antérieure.
7 q. 1 a. 3 arg. 5 Contra, secundum ordinem actuum est ordo potentiarum. Sed generatio est prior creatione, sicut aeternum temporali. Ergo et potentia generandi est prior.	5. <i>En sens contraire</i> , l'ordre des puissances est selon l'ordre des actes. Mais la génération est antérieure à la création, comme l'éternité est avant le temporel. Donc la puissance d'engendrer est antérieure.
7 q. 1 a. 3 co. Respondeo dicendum,	Réponse :

¹ Il en reviendra à dire plus simplement en *Pot.* 2, les deux puissances sont-elles identiques ?

² PARALL. : *Q. de pot.* q. 2, a. 2.

quod potentia est medium, secundum rationem intelligendi, inter essentiam et operationem naturae. Possunt ergo considerari potentia creandi et potentia generandi secundum quod radicanur in essentia divina : et sic est una numero potentia, nedum univoce dicta. Possunt etiam considerari ex parte qua conjunguntur operationi, et secundum hoc potentia dicitur de eis non univoce, sed secundum prius et posterius, et potentia generandi erit prior secundum rationem intelligendi quam potentia creandi, sicut generatio est prior creatione.	La puissance est intermédiaire selon la manière de la comprendre entre l'essence et l'opération de nature. Donc on peut considérer que la puissance de créer et celle d'engendrer selon qu'elles prennent leur source dans l'essence divine, et ainsi c'est une seule puissance en nombre ; à plus forte raison dite de manière univoque. On peut aussi les considérer du côté où elles sont jointes à l'opération, et selon cela on parle d'elles, non pas de manière univoque, mais selon un avant et un après, et la puissance d'engendrer sera avant la puissance de créer selon la manière de le comprendre, comme la génération est avant la création.
7 q. 1 a. 3 ad 1 Et per hoc patet solutio ad primum, quod procedit de potentia comparata ad actum.	Solutions : 1. Et par là paraît la solution à la première objection, qui procède de la puissance comparée à l'acte.
7 q. 1 a. 3 ad 2 Et similiter ad secundum, quia potentia generandi non est ad aliquid nisi ex parte illa qua conjungitur actui.	2. Et de la même manière pour la seconde, parce que la puissance d'engendrer n'est relation que de ce côté où elle est jointe à l'acte.
7 q. 1 a. 3 ad 3 Et similiter ad tertium, quod procedit e contrario de potentia secundum quod se tenet a parte essentiae.	3. Et de la même manière pour la troisième, qui procède au contraire de la puissance selon qu'elle se tient du côté de l'essence.
7 q. 1 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod commune in divinis est ante proprium, quando commune per se accipitur secundum rationem intelligendi ; sed quando commune accipitur cum respectu ad creaturas, ratione respectus adjuncti, est posterius quam proprium alicujus personae, secundum rationem intelligendi.	4. Ce qui est commun en Dieu est avant ce qui est propre, quand ce qui est commun est reçu par soi selon la manière de le comprendre ; mais quand ce qui est commun est reçu par rapport aux créatures, en raison de ce rapport joint, il est après le propre de chaque personne, selon la manière de le comprendre.
7 q. 1 a. 3 ad 5 Quintum concedimus.	5. Nous le concédons.
Quaestio 2	Question 2 – [L'état commun de cette puissance]
Prooemium	Prologue
7 q. 2 pr. Deinde quaeritur de communitate hujus potentiae ; et circa hoc duo quaeruntur : 1 utrum potentia generandi sit in Filio ; 2 utrum Filius possit generare	Ensuite on fait une recherche sur l'état commun de cette puissance et à ce sujet, on cherche : 1) La puissance d'engendrer est-elle dans le Fils ? 2) Le Fils peut-il engendrer ?

<p>Articulus 1 : 7 q. 2 a. 1 tit. Utrum potentia generandi sit in filio.</p>	<p><u>Article 1 – La puissance d’engendrer est-elle dans le Fils ?</u></p>
<p>7 q. 2 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Sicut supra dictum est, in corp. art. 2, qu. praeced., potentia generandi includit in se rationem paternitatis. Sed paternitas non est in Filio. Ergo nec potentia generandi.</p>	<p>Objections : 1. Comme on l’a dit ci-dessus (qu. 1, a. 2 c), la puissance d’engendrer inclut en elle la notion de paternité. Mais celle-ci n’est pas dans le Fils. Donc la puissance d’engendrer non plus.</p>
<p>7 q. 2 a. 1 arg. 2 Praeterea, cum potentia dicat rationem principii, potentia generandi dicit principium generationis. Sed Filio nullo modo competit esse principium generationis : esset enim principium suiipsius. Ergo in Filio nullo modo est potentia generandi.</p>	<p>2. Comme la puissance désigne une raison de principe, la puissance d’engendrer désigne le principe de génération. Mais il ne convient en aucune manière au Fils d’être principe de génération, car il serait son propre principe. Donc dans le Fils il n’y a en aucune manière la puissance d’engendrer.</p>
<p>7 q. 2 a. 1 arg. 3 Contra, sicut supra dictum est, in hac dist. qu. 1, art. 2, potentia generandi est ipsa divina essentia. Sed essentia Patris tota est in Filio. Ergo videtur quod etiam potentia generandi sit in filio.</p>	<p>3. En sens contraire, comme on l’a dit ci-dessus (qu. 1, a. 3), la puissance d’engendrer est l’essence divine elle-même. Mais l’essence du Père est toute dans le Fils. Donc il semble bien que la puissance d’engendrer est en lui aussi.</p>
<p>7 q. 2 a. 1 arg. 4 Praeterea, nulla scientia vel voluntas est patris, quae non sit Filii. Ergo nec etiam aliqua potentia, cum potentia illis duobus dividatur. Sed potentia generandi est in Patre. Ergo et in Filio.</p>	<p>4. Aucune science ou volonté n’appartient au Père, qui ne soit pas au Fils. Donc ni non plus aucune puissance, puisque la puissance se divise entre ces deux. Mais la puissance d’engendrer est dans le Père. Et donc dans le Fils.</p>
<p>7 q. 2 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod potentia generandi dicitur tripliciter, secundum quod generandi potest esse gerundium verbi impersonalis, vel verbi personalis activi, vel verbi personalis passivi. Si sit gerundium verbi impersonalis, tunc potentia generandi est potentia qua ab aliquo generatur ; et ita est in Filio potentia generandi, idest qua a Patre generatur. Si sit gerundium verbi personalis activi, tunc potentia generandi dicitur potentia ut generet ; et sic non est in Filio. Si sit gerundium verbi personalis passivi, tunc potentia generandi dicitur potentia ut generetur ; et ita est in filio, quia eadem potentia quae in Patre est ut generet, est in Filio ut generetur. Et ista distinctio fundatur super id quod dictum est, in corp., art. 2, quaest. praeced., quod potentia generandi est essentia</p>	<p>Réponse : Il faut dire que la puissance d’engendrer se dit de trois manières, selon que «<i>generandi</i>» peut être le gérondif d’un verbe impersonnel, d’un verbe personnel actif ou d’une verbe personnel passif. a. Si c’est le gérondif d’un verbe impersonnel alors la puissance d’engendrer est la puissance par laquelle il est engendré par quelqu’un ; et ainsi il y a dans le Fils la puissance d’être engendré, c’est-à-dire celle par laquelle il est engendré par le Père. b. Si c’est le gérondif d’un verbe personnel actif, alors la puissance d’engendrer désigne la puissance pour engendrer, et ainsi elle n’est pas dans le Fils. c. Si c’est le gérondif d’un verbe personnel passif, alors la puissance d’engendrer est appelée puissance pour être engendré. Et ainsi elle est dans le Fils, parce que c’est une même puissance qui est dans le Père pour qu’il engendre, et dans le Fils pour qu’il soit</p>

<p>divina, a qua, prout in Patre est paternitas, est generatio activa ; et prout in Filio est filiatio, erit generatio passiva.</p>	<p>engendré. Et cette distinction est fondée sur ce qui a été dit (qu. 1, a. 2) ; que la puissance d'engendrer est l'essence divine, par laquelle, dans la mesure où la paternité est dans le Père, elle est génération active ; et dans la mesure où la filiation est dans le Fils, elle sera génération passive.</p>
<p>7 q. 2 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod potentia generandi ex parte qua conjungitur actui includit in se paternitatem ; et secundum hoc non convenit filio : sed ex parte illa qua radicatur in essentia, non includit ; et ita convenit Filio, secundum quod generandi est gerundium verbi impersonalis, ut sit sensus : potentia generandi est in Filio, idest, essentia divina per quam a Patre fit generatio.</p>	<p>Solutions : 1. La puissance d'engendrer par la partie par laquelle elle est jointe à l'acte inclut en soi la paternité ; et selon cela elle ne convient pas au Fils, mais de ce côté où elle prend source dans l'essence, elle n'est pas incluse et ainsi elle convient au Fils, selon que «<i>generandi</i>» est le gérondif d'un verbe impersonnel, pour que le sens soit : "La puissance d'être engendré est dans le Fils", c'est-à-dire l'essence divine par laquelle la génération se fait par le Père.</p>
<p>7 q. 2 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod potentia generandi non est nisi in Patre, secundum quod habet rationem principii in se inclusam per modum paternitatis. Sed alio modo potest esse in Filio, sicut dictum est.</p>	<p>2. La puissance d'engendrer n'est que dans le Père selon qu'elle a la nature de principe, incluse en elle à la manière de la paternité. Mais d'une autre manière elle peut être dans le Fils comme on l'a dit.</p>
<p>7 q. 2 a. 1 ad 3 Et ex his etiam quae dicta sunt patet solutio ad tertium.</p>	<p>3. Par ce qui a été dit apparaît la solution à la troisième objection.</p>
<p>7 q. 2 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod voluntas et scientia non habent rationem principii respectu generationis Filii, qui procedit per modum naturae, sed tantum respectu creaturarum, quae producuntur a Deo sicut artificiata ; sed potentia etiam habet rationem principii ad generationem divinam, et ideo magis potest trahi ad personale, ut sit proprium alicujus personae, quam scientia et voluntas.</p>	<p>4. La volonté et la science n'ont pas nature de principe par rapport à la génération du Fils, qui procède par mode de nature, mais seulement par rapport aux créatures qui sont produites par Dieu comme des œuvres artisanales ; mais la puissance aussi a raison de principe pour la génération divine, et c'est pourquoi elle peut être tirée vers le personnel, pour être le propre d'une personne, plus que la science et la volonté.</p>
<p>Articulus 2 : 7 q. 2 a. 2 tit. Utrum Filius possit generare alium Filium</p>	<p><u>Article 2 – Le Fils peut-il engendrer un autre fils ?</u></p>
<p>Quaestiuncula 1</p>	<p>Réponse à la sous-question 1</p>
<p>7 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod Filius possit generare Filium alium. Secundum enim potentiam non impeditam est aliquid potens operari. Sed in Filio est aliquo modo potentia generandi, ut dictum est, art. anteced. Cum igitur potentia Dei</p>	<p>Objections : 1. Il semble que le Fils puisse engendrer un autre fils. Car il a le pouvoir d'opérer avec une puissance sans empêchement. Mais dans le Fils il y a d'une certaine manière la puissance d'engendrer, comme on l'a dit dans l'article précédent. Donc comme la</p>

<p>non possit impediri, videtur quod Filius possit generare alium Filium.</p>	<p>puissance de Dieu ne peut pas être empêchée, il semble que le Fils puisse engendrer un autre fils.</p>
<p>7 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 2 Praeterea, Filius est imago Patris perfecte repraesentans ipsum, secundum perfectam similitudinem. Sed Pater potest generare. Ergo videtur quod etiam Filius ; alias non perfecte assimilatur sibi.</p>	<p>2. Le Fils est l'image du Père et le représente parfaitement, d'une ressemblance parfaite. Mais le Père peut engendrer. Donc il semble que le fils aussi, autrement il ne lui ressemblerait pas parfaitement.</p>
<p>7 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 3 Praeterea, quaecumque operatio est alicujus naturae communis, si est in uno suorum suppositorum, est et in alio : sicut intelligere et ratiocinari est operatio naturae humanae in Socrate et Platone. Sed generatio est operatio divinae naturae in Patre. Ergo et in Filio. Videtur ergo quod Filius possit generare Filium.</p>	<p>3. Toute opération émane d'une nature commune, si elle est dans l'un de ses supôt ; elle est aussi dans un autre. De même que l'intellection et la pensée sont des opérations de la nature humaine en Socrate et Platon. Mais la génération est une opération de la nature divine dans le Père. Donc aussi dans le Fils. Il semble donc que le Fils puisse engendrer un fils.</p>
<p>7 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 4 Item, posse generare est aliquid dignitatis patris ; alias non esset proprietas personalis. Sed nulla dignitas est in Patre quae non sit in Filio, cum sint omnino aequales in dignitate. Ergo Filius potest generare.</p>	<p>4. Pouvoir engendrer concerne la dignité du Père, autrement ce ne serait pas un propriété personnelle. Mais aucune dignité n'est dans le Père qui ne soit dans le Fils, puisqu'ils sont tout à fait égaux en dignité. Donc le Fils peut engendrer.</p>
<p>7 q. 2 a. 2 qc. 1 s. c. 1 Contra, secundum Anselmum [Augustinum <i>Éd. De Parme</i>], minimum inconueniens Deo est impossibile. Sed si Filius generaret Filium, sequeretur in Deo inconueniens, quia ille Filius generaret alium, et sic in infinitum. Ergo videtur quod Filius non possit generare.</p>	<p>En sens contraire : 1. Selon Anselme¹, la plus petite inconuenance est impossible à Dieu. Mais si le Fils engendrait un fils, il en découlerait une inconuenance en Dieu, parce que ce fils en engendrerait un autre et ainsi à l'infini. Donc il semble que le Fils ne peut pas engendrer.</p>
<p>7 q. 2 a. 2 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, si ille Filius generaret alium [si ...alium <i>om. Éd. De Parme</i>] non esset ibi summa unio et indistantia aequalis, quia Filius Deus propinquius se haberet ad Filium quam ad Patrem, et hoc non videtur in divinis competere.</p>	<p>2. Si le Fils engendrait, ce ne serait pas une union suprême et une proximité égale, parce que Dieu le Fils se trouverait plus proche du Fils que du Père, et cela ne semble pouvoir convenir en Dieu.</p>
<p>7 q. 2 a. 2 qc. 1 s. c. 3 Praeterea, qui non potest esse pater, non potest generare. Sed Filius non potest esse pater, quia sequeretur confusio</p>	<p>3. Qui ne peut être père ne peut pas engendrer. Mais ainsi le Fils ne peut pas être père, parce qu'il en découlerait une confusion des personnes. Donc, etc.²</p>

1. *Cur Deus homo*, ch. 20. PL 392.

² Ce paragraphe n'est pas pris en compte dans l'édition Mandonnet. Il manque dans les manuscrits anciens, dit-il.

personarum. Ergo et cetera.	
Quaestiuncula 2	Réponse à la sous-question 2¹ :
7 q. 2 a. 2 qc. 2 arg. 1 Uterius quaeritur, utrum Pater possit generare alium Filium : et videtur quod sic. Quia per generationem in nullo diminuitur ejus potentia. Ergo qua ratione potest generare unum, potest et generare plures.	Objections : Ensuite on recherche si le Père peut engendrer un autre fils et il semble que oui. Parce que par la génération sa puissance n'est en rien diminuée. Donc du fait qu'il peut en engendrer un, il peut en engendrer plusieurs.
7 q. 2 a. 2 qc. 1 co. Respondeo dicendum, quod quidam dixerunt quod Filius potest generare alium Filium, sed ista potentia nunquam reducetur in actum propter inconueniens, quod Augustinus inducit <i>in littera</i> . Sed hoc nihil est : quia in perpetuis, secundum philosophum in III <i>Phys.</i> , text. 32 non differt esse et posse, et multo minus in divinis : unde quidquid non est in Deo non potest esse ibi, alias Deus esset mutabilis. Unde dicendum simpliciter, quod Filius non potest generare Filium. Et ratio hujus est, quia ille Filius in nullo distingueretur ab alio. Cum enim personae divinae non distinguantur secundum divisionem materiae, quia non sunt materiales, non remanet ibi alia distinctio nisi per relationes originis. Impossibile est autem quod una relatio originis, sicut filiatio, multiplicetur secundum numerum, quia talis multiplicatio esset materialis. Unde in Deo non potest esse nisi una filiatio, et una filiatione non constituitur nisi unus Filius ; et ita in divinis non possunt esse plures Filii, nec plures Patres ; et hoc pertinet ad perfectionem Filii, quia nihil de filiatione est extra ipsum in divinis, unde est perfectus Filius.	Réponse : Je réponds qu'il faut dire que certains ont dit que le Fils peut engendrer un autre fils, mais cette puissance ne serait jamais ramenée à l'acte à cause d'un inconvénient, qu'Augustin signale dans <i>La Lettre</i> . Mais cela n'est rien : parce que dans l'éternité selon le philosophe (<i>Physique</i> III, 4, 203 b 28 ²) soit ch. 4, l'être et le pouvoir ne diffèrent pas et beaucoup moins en Dieu ; c'est pourquoi tout ce qui n'est pas en Dieu ne peut pas y être, autrement Dieu serait muable. C'est pourquoi il faut dire absolument que le Fils ne peut pas engendrer un fils. Et la raison en est que ce fils ne serait en rien distingué de l'autre. Comme, en effet, les personnes divines ne distinguent pas selon la division de la matière, parce qu'elles ne sont pas matérielles, il n'y demeure aucune distinction sinon par les relations d'origine. Il est impossible qu'une relation d'origine comme la filiation, soit multipliée en nombre, parce qu'une telle multiplication serait matérielle. C'est pourquoi en Dieu il ne peut y avoir qu'une seule filiation et par une filiation n'est constitué qu'un seul fils ; et ainsi en Dieu il ne peut pas y avoir plusieurs fils, ni plusieurs pères, et cela convient à la perfection du Fils, parce que rien de la filiation n'est en dehors de lui en Dieu, c'est pourquoi il est un Fils parfait.
7 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod in Filio non est potentia generandi ; nisi secundum quod radicatur in essentia, et non ex	1. Il faut donc dire, en premier, que dans le Fils, il n'y a pas de puissance d'engendrer ; sinon selon qu'elle prend sa source dans l'essence et non du côté où elle est jointe à

¹ Dans l'Éd. de Parme : 2.

² 2 «...entre le possible et l'être il n'y a aucune différence, dans les choses éternelles». (Trad. H. Carteron) Thomas (n° 285) ajoute pas toujours.

parte qua conjungitur actui generandi : et ideo non sequitur quod sit actus ibi.	l'acte d'engendrer, et c'est pourquoi il n'en découle pas qu'il y ait un acte ici.
7 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ubicumque est similitudo, oportet quod ibi sit aliqua distinctio : quia, secundum Boetium, lib. III in <i>Porphyre</i> . 'De l'espèce', col. 99 in similitudo est rerum differentium eadem qualitas, alias non esset similitudo, sed identitas. Unde inter Filium et Patrem salvatur perfecta similitudo. Sed remanente distinctione, in omnibus attributis conveniunt. Si autem Filius generaret non remaneret distinctio inter Patrem et Filium, cum non sit ibi distinctio, nisi per relationes originis ; et non possit ibi esse nisi una paternitas tantum, ut dictum est, in corp. art.	2. Partout où il y a ressemblance, il faut qu'il y ait une distinction ; parce que selon Boèce, (<i>Porphyre</i> , III, De l'espèce, col. 99, t. II) la ressemblance est une même qualité des choses différentes, autrement il n'y aurait pas de ressemblance, mais identité. C'est pourquoi entre le Fils et le Père, est conservée une ressemblance parfaite. Mais si la distinction demeure, ils se rassemblent dans tous les attributs. Mais si le Fils engendrait, la distinction entre le Père et le Fils ne demeurerait pas, puisque il n'y aurait de distinction que par les relations d'origine ; et il ne pourrait y avoir qu'une paternité seulement, comme on l'a dit.
7 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod generare non est actus divinae naturae, nisi secundum quod natura divina est ipsa paternitas ; et sub tali ratione natura divina non est in Filio.	3. Engendrer n'est l'acte de la nature divine, que selon que la nature divine est la paternité même, et sous un tel rapport, la c-nature divine n'est pas dans le Fils.
7 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod dignitas est de absolute dictis : et ideo eadem est dignitas Patris et Filii numero, sicut eadem essentia. Unde sicut paternitas in Patre est essentia, et eadem essentia est in Filio non paternitas, sed filiatio ; ita eadem dignitas numero quae in Patre est paternitas, in Filio est filiatio.	4. La dignité est de ce qui est dit absolument et c'est pourquoi la dignité du Père et du Fils est le même en nombre, comme l'essence est la même. C'est pourquoi aussi la paternité dans le Père c'est l'essence, et la même essence dans le Fils n'est pas paternité, mais filiatio ; de sorte que la même dignité en nombre qui est dans le Père est paternité et dans le Fils filiatio.
Quaestiuncula 3	Réponse à la sous-question 3¹ :
7 q. 2 a. 2 qc. 2 co. Ad id quod ulterius quaeritur, patet solutio etiam per praedicta ; quia impossibile est in divinis plures esse filios : hoc enim non est ex defectu potentiae patris, sed ex distinctione suppositorum divinae naturae, quae tolleretur, ut dictum est, in corp. art.	Pour ce qui est cherché par la suite, la solution apparaît aussi par ce qui a été dit ; parce qu'il est impossible qu'il y ait plusieurs fils en Dieu : car cela ne vient pas de la défection de la puissance du Père, mais de la distinction des supposés de nature divine, qui disparaîtrait, comme on l'a dit, dans le corps de l'article.
Dictinctio 8	<u>Distinction 8 – [Les attributs divins : être, éternité, immutabilité, simplicité]</u>

¹ Solution 2, éd. Mandonnet.

<p>Prooemium</p>	<p>Prologue</p> <p>Question 1 – [L'être de Dieu] Article 1 Parle-t-on au sens propre de l'être en Dieu ? Article 2. Dieu est-il l'être de toutes les créatures ? Article 3. Ce nom «qui est» est-il le premier parmi les noms divins ?</p> <p>Question 2 – [L'éternité de Dieu] Article 1. La définition de l'éternité donnée par Boèce convient-elle ? Article 2. L'éternité convient-elle à Dieu seulement ? Article 3. Peut-on parler de paroles temporelles en Dieu ?</p> <p>Question 3 – [L'immutabilité de Dieu] Article 1. Dieu est-il changeant de quelque manière ? Article 2. Toute créature est-elle changeante ? Article 3. Les modes de changement ont-ils été assignés convenablement par Augustin.</p> <p>Question 4 – [La simplicité de Dieu] Article 1. Dieu est-il tout à fait simple ? Article 2. Dieu est-il dans la catégorie de la substance ? Article 3. Parle-t-on d'autres catégories au sujet de Dieu.</p> <p>Question 5 – [La simplicité des créatures] Article 1. Y a-t-il une créature qui soit simple ? Article 2. L'âme est-elle simple ? Article 3. L'âme est-elle toute en tout et toute en chaque partie ?</p>
<p>Quaestio 1</p>	<p>Question 1 – [L'être de Dieu]</p>
<p>Prooemium</p> <p>Circa primam partem distinctionis, in qua agitur de proprietate divini esse, duo quaeruntur: primo de ipso esse divino. Secundo de mensura ejus, scilicet aeternitate. In primo tria quaeruntur: 1 utrum esse Deo proprie conveniat ; 2 utrum suum esse sit esse cujuslibet creaturae ; 3 de ordine hujus nominis, <i>qui est</i>, ad</p>	<p>Prologue</p> <p>A propos de la première partie de la distinction, où il s'agit de la propriété de l'esse divin, on fait deux recherches :</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. L'être divin lui-même 2. Sa mesure selon l'éternité. <p>Dans la première division on cherche :</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. L'être convient-il en propre à Dieu ? 2. Son être est-il l'être de n'importe quelle créature ? 3. Le rapport de ce nom <i>qui est</i> aux autres noms divins.

alia divina nomina.	
Articulus 1. lib. 1 d. 8 q. 1 a. 1 tit. Utrum esse proprie dicatur de Deo.	Article 1 – Parle-t-on au sens propre de l'être en Dieu ?
lib. 1 d. 8 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod esse non proprie dicatur de Deo. Illud enim est proprium alicui quod sibi soli convenit. Sed esse non solum convenit Deo, immo etiam creaturis. Ergo videtur quod esse non proprie Deo conveniat.	Objections : ¹ 1. Il semble que non. Car est propre à quelqu'un ce qui ne convient qu'à lui seul. Mais l'être convient non seulement à Dieu, mais aussi aux créatures. Donc il semble que l'être ne lui convient pas en propre.
lib. 1 d. 8 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, non possumus nominare Deum, nisi secundum quod ipsum cognoscimus ; unde Damascenus lib. <i>Fid. Orth.</i> , cap. XIII : « Verbum est Angelus », idest nuntius intellectus. Sed nos non possumus cognoscere Deum in statu viae immediate, sed tantum ex creaturis. Ergo nec nominare. Cum igitur qui est non dicat aliquem respectum ad creaturas, videtur quod non proprie nominet Deum.	2. Nous ne pouvons nommer Dieu que dans la mesure où nous le connaissons. C'est pourquoi Jean Damascène (<i>La foi orthodoxe</i> , I, 13) dit : « <i>Le Verbe est un ange, c'est-à-dire un annonciateur intellectuel</i> ». ² Mais nous ne pouvons pas connaître immédiatement Dieu dans le statut de cette vie, mais seulement à partir des créatures ³ . Ni, donc, lui donner un nom. Donc, comme «qui est» n'indique aucun rapport aux créatures, il semble que l'expression ne désigne pas Dieu au sens propre.
lib. 1 d. 8 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, sicut sapientia creata deficit a sapientia increata, ita et esse creatum ab esse increato. Sed propter hoc nomen sapientiae dicitur deficere a perfecta significatione divinae sapientiae, quia est impositum a nobis secundum apprehensionem creatae sapientiae. Ergo videtur quod eadem ratione nec hoc nomen qui est, proprie significet divinum [Deum <i>Éd. de Parme</i>] esse: et ita non oportet dici magis proprium nomen ejus quam alia nomina.	3. De même que la sagesse créée est défaillante par rapport à la Sagesse increée, de même l'être créé est défaillant par rapport à l'être increé. Mais à cause de cela, on dit que le nom de sagesse est inférieur à la signification parfaite de la sagesse divine, parce qu'il nous a été imposé selon ce qu'on appréhende la sagesse créée. Donc il semble pour la même raison que ce nom « qui est » ne signifie pas proprement l'être divin ; et ainsi il ne faut pas dire qu'il est un nom plus propre que les autres noms.
lib. 1 d. 8 q. 1 a. 1 arg. 4 Item, Damascenus lib. I, <i>Fid. Orth.</i> , cap. 9, dicit, quod « <i>qui est</i> » non significat quid est Deus, sed quoddam pelagus substantiae infinitum. Sed infinitum non est comprehensibile, et per consequens non nominabile sed ignotum. Ergo	4. Jean Damascène (<i>La foi orthodoxe</i> , I, 9) dit que 'qui est' ne signifie pas ce qu'est Dieu, mais une mer infinie de substance. Mais l'infini ne peut pas être appréhendé et par conséquent il ne peut pas être dénommé, mais il est ignoré. Donc il semble que «qui est» n'est pas un nom divin.

¹ Il faut se souvenir que être signifie l'acte de l'étant ou l'existence.

² « Le verbe est encore le messenger qui dans le nous (lesprit) ou intellect) précède la parole » (Trad. E. Ponsoye).

³ « De toutes les manières de nommer Dieu, la meilleure... comme s'il avait totalement rassemblé l'être en lui-même, tel une immense mer d'essence sans limite et infinie » (Trad. E. Ponsoye).

videtur quod qui est non sit divinum nomen.	
lib. 1 d. 8 q. 1 a. 1 s. c. 1 Contra, <i>Exod.</i> III, 14, Dixit Dominus [Deus <i>Éd. de Parme</i>] ad Moysen: <i>si quaesierint nomen meum, sic dices filiis Israel: Qui est, misit me ad vos.</i> Hoc idem videtur per Damascenum ubi supra, cap. IX, dicentem quod <i>qui est</i> , maxime est proprium nomen Dei: et per Rabbi Moysen, qui dicit, hoc nomen esse nomen Dei ineffabile, quod dignissimum habebatur.	En sens contraire : <i>Ex.</i> 3, 14 : « <i>Le Seigneur a dit à Moïse : «S'ils cherchent à connaître mon nom, tu diras aux fils d'Israël ; 'qui est' m'a envoyé vers vous.»</i> Cela semble identique pour Jean Damascène qui dit que «qui est» est absolument le nom propre de Dieu, et pour Rabbi Moyses ¹ qui dit que ce nom est le nom ineffable de Dieu, celui qui est considéré comme le plus digne.
lib. 1 d. 8 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod <i>qui est</i> , est maxime proprium nomen Dei inter alia nomina. Et ratio hujus potest esse quadruplex: prima sumitur ex littera ex verbis Hieronymi secundum perfectionem divini esse. Illud enim est perfectum cujus nihil est extra ipsum. Esse autem nostrum habet aliquid sui extra se: deest enim aliquid quod jam de ipso praeteriit, et quod futurum est. Sed in divino esse nihil praeteriit nec futurum est: et ideo totum esse suum habet perfectum, et propter hoc sibi proprie respectu aliorum convenit esse.	Réponse : 'Qui est' est absolument le nom propre de Dieu parmi tous les autres noms. Et il y a quatre raisons à cela: a. La première est prise de la <i>Lettre</i> ² , des paroles de Jérôme selon la perfection de l'être divin. Car est parfait ce donc rien n'est hors de lui-même. Mais notre être a quelque chose en dehors de lui: car il manque quelque chose qui est déjà est mort en lui et quelque chose qui est futur ³ . Mais en Dieu, rien n'est passé ni futur. Et c'est pourquoi il a tout son être parfait et à cause de cela, l'être lui convient en propre sans rapport aux autres.
Secunda ratio sumitur ex verbis Damasceni lib. I <i>Fid. Orth.</i> , cap. IX), qui dicit, quod <i>qui est</i> significat esse indeterminate, et non quid est: et quia in statu viae hoc tantum de ipso cognoscimus, quia est, et non quid est, nisi per negationem, et non possumus nominare nisi secundum quod cognoscimus, ideo propriissime nominatur a nobis « qui est ».	b. La seconde raison est tirée des paroles de Jean Damascène (<i>La foi orthodoxe</i> , I, 9) qui dit que «qui est» signifie l'être de manière indéterminée et non ce qu'il est, et parce que dans le statut de la voie ⁴ , nous ne savons de lui seulement qu'il est, et non ce qu'il est, sinon par négation et nous ne pouvons le nommer que selon ce que nous connaissons, c'est pourquoi nous le nommons de la façon la plus propre par «qui est».
Tertia ratio sumitur ex verbis Dionysii,	c. La troisième raison est prise des paroles

¹ Maïmonides

² C'est-à-dire du texte de Pierre Lombard ; « Jérôme, écrivant à Damase (*Lettre XI*, § 4), dit : « Dieu seul, qui n'a pas d'origine, tire vraiment le nom de son essence ».

³ Le passé et le futur n'appartiennent pas directement à l'être créé.

⁴ La vie sur terre.

<p>qui dicit, quod esse inter omnes alias divinae bonitatis participationes, sicut vivere et intelligere et hujusmodi, primum est, et quasi principium aliorum, praehabens in se omnia praedicta, secundum quemdam modum unita ; et ita etiam Deus est principium divinum, et omnia sunt unum in ipso.</p>	<p>de Denys qui dit que l'être parmi toutes les autres participations¹ de la bonté divine, comme vivre et penser, etc., est premier, et comme le principe des autres, ayant avant en soi tout ce qui est dit, uni de quelque manière, et ainsi Dieu est aussi un principe divin et tout est un en lui.</p>
<p>Quarta ratio potest sumi ex verbis Avicennae, <i>Metaph., tract. VIII, cap. 1</i>, in hunc modum, quod, cum in omni quod est sit considerare quidditatem suam, per quam subsistit in natura determinata, et esse suum, per quod dicitur de eo quod est in actu, hoc nomen res imponitur rei a quidditate sua, secundum Avicennam tract. II <i>Metaph, cap. 1</i>, hoc nomen qui est vel ens imponitur ab ipso actu essendi. Cum autem ita sit quod in qualibet re creata essentia sua differat a suo esse, res illa proprie denominatur a quidditate sua, et non ab actu essendi, sicut homo ab humanitate. In Deo autem ipsum esse suum est sua quidditas: et ideo nomen quod sumitur ab esse, proprie nominat ipsum, et est proprium nomen ejus: sicut proprium nomen hominis quod sumitur a quidditate sua.</p>	<p>d. La quatrième raison peut être prise des paroles d'Avicenne (<i>Métaphysique, VIII, 1</i>), de cette manière, parce que, comme en tout ce qui est il faut considérer la quiddité, par laquelle cela subsiste dans une nature déterminée aussi, et son être par lequel nous disons de lui qu'il est en acte, ce nom « chose » est imposé à la chose par sa quiddité, selon Avicenne (<i>Métaphysique, II, 1</i>²), ce nom « qui est » ou « étant » est imposé par l'acte même d'être. Mais comme c'est tel qu'en chaque chose créée l'essence diffère de l'être, cette chose est proprement dénommée par sa quiddité et non par son acte d'être, comme l'homme par l'humanité. Mais en Dieu son être est sa quiddité et c'est pourquoi le nom qui est tiré de l'être, le désigne au sens propre et est son nom propre : comme le nom propre de l'homme est tiré de sa quiddité.</p>
<p>lib. 1 d. 8 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur aliquid proprie convenire alicui, hoc potest intelligi dupliciter: aut quod per proprietatem excludatur omne extraneum a natura subjecti, ut cum dicitur proprium hominis esse risibile, quia nulli extraneo a natura hominis convenit ; et sic esse non dicitur proprium Deo, quia convenit etiam creaturis.</p>	<p>Solutions : Quand on dit que quelque chose convient en propre à quelqu'un, on peut le comprendre de deux manières: a. Ou bien par sa propriété est exclu tout ce qui est étranger à la nature du sujet, comme quand on dit que le propre de l'homme est le rire, parce qu'il ne convient à rien de ce qui est étranger à la nature de l'homme ; et ainsi on ne dit pas que l'être est propre à Dieu, parce qu'il convient aussi aux créatures.</p>
<p>Aut secundum quod excluditur omne extraneum a natura praedicati, ut cum dicitur, hoc proprie esse aurum, quia non habet admixtionem alterius metalli, et hoc modo esse dicitur proprium Deo, quia non habet admixtionem divinum</p>	<p>b. Ou bien selon qu'est exclu tout ce qui est étranger à la nature du prédicat, comme quand on dit que cela est proprement de l'or, parce qu'il n'est pas mélangé à un autre métal, et de cette manière on dit que l'être est propre à Dieu, parce que l'être divin n'a</p>

¹ La participation est un terme technique.

² Anawati, 59, 15 p. 133.

<p>esse alicujus privationis vel potentialitatis, sicut esse creaturae. Et ideo pro eodem in littera sumitur proprietas et veritas: verum enim aurum dicimus esse quod est extraneo impermixtum.</p>	<p>pas de mélange avec une privation ou une potentialité, comme l'être de la créature. Et c'est pourquoi dans la <i>Lettre</i>, la propriété et la vérité sont prises pour identiques : car nous disons que l'or vrai est ce qui n'est mêlé à rien d'étranger.</p>
<p>lib. 1 d. 8 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ex creaturis contingit Deum nominari tripliciter. Uno modo quando nomen ipsum actualiter connotat effectum in creatura propter relationem ad creaturam importatam in nomine, sicut creator et dominus. Alio modo quando ipsum nomen nominat secundum suam rationem principium alicujus actus divini in creaturis, sicut sapientia, potentia et voluntas. Alio modo quando ipsum nomen dicit aliquid repraesentatum in creaturis, sicut vivens: omnis enim vita exemplata est a vita divina. Et similiter hoc nomen <i>qui est</i> nominat Deum per esse inventum in creaturis, quod exemplariter deductum est ab ipso.</p>	<p>2. Il arrive que Dieu soit désigné par les créatures de trois manières : a. Première manière quand le nom inclut de manière actuelle l'effet dans la créature à cause de la relation à la créature apportée dans le nom, comme Créateur et Seigneur. b. D'une autre manière, quand le nom désigne selon sa nature le principe d'un acte divin dans les créatures comme la sagesse, la puissance et la volonté. c. Une autre manière quand le nom dit quelque chose qui est représenté dans les créatures, comme « vivant » : car toute vie tire son modèle de la vie divine. Et de la même manière ce nom «qui est» désigne Dieu par l'être que l'on trouve dans les créatures, qui est déduit de façon exemplaire de lui.</p>
<p>lib. 1 d. 8 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod cum esse creaturae imperfecte repraesentet divinum esse, et hoc nomen <i>qui est</i> imperfecte significat ipsum, quia significat per modum cujusdam concretionis et compositionis ; sed adhuc imperfectius significatur per alia nomina: cum enim dico, Deum esse sapientem, tunc, cum in hoc dicto includatur esse, significatur ibi duplex imperfectio: una est ex parte ipsius esse concreti, sicut in hoc nomine <i>qui est</i> ; et superadditur alia ex propria ratione sapientiae. Ipsa enim sapientia creata deficit a ratione divinae sapientiae: et propter hoc major imperfectio est in aliis nominibus quam in hoc nomine <i>qui est</i> ; et ideo hoc est dignius et magis Deo proprium.</p>	<p>3. Comme l'être de la créature représente imparfaitement l'être divin, ce nom 'qui est' le signifie de manière imparfaite, parce qu'il signifie à la manière de ce qui est concret et composé: mais il est encore signifié plus imparfaitement par les autres noms ; car lorsque je dis, Dieu est sage, alors, comme en cette parole est inclu l'être, il signifie une double imperfection, l'une du côté de l'être concret, comme dans ce nom 'qui est', et autre chose est surajouté par la nature même de la sagesse. Car la sagesse créée est imparfaite par rapport à la nature de la sagesse divine ; et c'est pour cela l'imperfection est plus grande dans les autres noms, que dans celui-là «qui est», et cela est plus digne et plus propre à Dieu.</p>
<p>lib. 1 d. 8 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod alia omnia nomina dicunt aliam rationem determinatam [esse determinatum et particulatum <i>Éd.</i></p>	<p>4. Tous les autres noms désignent une nature limitée et particulière ; comme le sage signifie quelque être ; mais ce nom «qui est» signifie l'être absolu et sans être déterminé</p>

<p><i>de Parme</i>] ; sicut sapiens dicit aliquid esse ; sed hoc nomen <i>qui est</i> dicit esse absolutum et indeterminatum per aliquid additum ; et ideo dicit Damascenus quod non significat quid est Deus, sed significat quoddam pelagus substantiae infinitum, quasi non determinatum. Unde quando in Deum procedimus per viam remotiois, primo negamus ab eo corporalia ; et secundo etiam intellectualia, secundum quod inveniuntur in creaturis, ut bonitas et sapientia ; et tunc remanet tantum in intellectu nostro, quia est, et nihil amplius: unde est sicut in quadam confusione. Ad ultimum autem etiam hoc ipsum esse, secundum quod est in creaturis, ab ipso removemus ; et tunc remanet in quadam tenebra ignorantiae, secundum quam ignorantiam, quantum ad statum viae pertinet, optime Deo conjungimur, ut dicit Dionysius, et haec est quaedam caligo, in qua Deus habitare dicitur.</p>	<p>par quelque chose d'ajouté. Et c'est pourquoi Jean Damascène dit qu'il ne signifie pas ce qu'est Dieu, mais il signifie une mer infinie de substance, pour ainsi dire sans limite. C'est pourquoi quand nous utilisons en Dieu la voie d'éloignement, premièrement nous nions par là ce qui est corporel en lui, deuxièmement aussi ce qui est intellectuel, selon ce qu'on trouve dans les créatures, comme la bonté et la sagesse, et alors demeure seulement dans notre esprit, qu'il est et rien de plus ; c'est pourquoi c'est comme dans une certaine confusion. Mais à l'extrême aussi cet être même, selon qu'il est dans les créatures, nous l'excluons de lui et alors il demeure dans les ténèbres de l'ignorance, et selon cette ignorance selon que cela convient au statut de la voie, que nous sommes unis au mieux à Dieu, comme le dit Denys, et c'est une certaine obscurité dans laquelle on dit que Dieu habite.</p>
<p>Articulus 2 I Sent. D. 8, q. 1, a. 2 lib. 1 d. 8 q. 1 a. 2 tit. Utrum Deus sit esse omnium rerum.</p>	<p><u>Article 2 – Dieu est-il l'être de toutes les choses ?</u></p>
<p>lib. 1 d. 8 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Deus sit esse omnium rerum per id quod dicit Dionysius 4 capit. <i>Caelest. Hierar.: Esse omnium est superesse divinitatis. Hoc etiam idem dicit 5 capit. de divinis nominibus: ipse Deus est esse existentibus.</i></p>	<p>Objections :¹ 1. Il semble que Dieu est l'être de toutes choses. Parce que Denys dit (<i>La hiérarchie céleste</i>. ch. 4 §1): « <i>L'être de tout est le super être de la divinité</i> ». Il dit la même chose au chapitre 5 des <i>Noms divins</i>: « <i>Dieu lui-même est l'être pour tout ce qui existe</i>² ? »</p>
<p>lib. 1 d. 8 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, nulla creatura est per se sed per aliud. Esse autem non est per aliud, quia si esset per aliud esse, iterum eadem quaestio esset de illo, et sic in infinitum procederet, et ita videtur quod esse non sit quid causatum, et ita est Deus.</p>	<p>2. Aucune créature n'est par soi mais elle dépend d'un autre. L'être ne dépend pas d'un autre, parce que, s'il l'était on poserait la même question à son sujet et ainsi on procéderait à l'infini et il semble que l'être n'est pas quelque chose de causé, et ainsi il est Dieu.</p>
<p>lib. 1 d. 8 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, ea quae sunt et nullo modo differunt, sunt</p>	<p>3. Ce qui est et ne diffère en aucune manière est le même³. Mais Dieu et l'être de la chose¹</p>

¹ PARALL. : Ia, a. 3, a. 8 – CG. I, 17, 26 et 27, III, 51 – Q. de pot. q. 21, a. 4.

² Cf. Ia, 3, 8, arg. 1.

³ Cf. Ia, 3, 8, arg. 3. Les deux textes sont très proches.

<p>idem. Sed Deus et esse rei sunt et nullo modo differunt. Ergo sunt idem. Probatio mediae. Quod sint manifestum est ; quod autem non differant, videtur. Quaecumque enim differunt, aliqua differentia differunt. Sed quaecumque differunt aliqua differentia, in se habent aliquam differentiam, et ita sunt composita ; sicut homo habet in se rationale. Cum igitur esse sit simplex, et similiter Deus, videtur quod non differant.</p>	<p>existe et ne diffèrent en aucune manière. Donc ils sont la même chose. <i>Preuve intermédiaire</i>: ils est clair qu'ils existent. Il semble qu'ils ne diffèrent pas. Mais toutes les choses qui diffèrent par une différence possèdent en soi une différence et ainsi elles sont composées. Ainsi l'homme a en soi le rationnel. Donc comme l'être est simple et Dieu aussi, il semble qu'ils ne sont pas différents.</p>
<p>lib. 1 d. 8 q. 1 a. 2 s. c. 1 Contra, nihil est magis in re quod sit unitum sibi quam esse suum. Sed Deus non unitur rebus, quod patet etiam per philosophum Lib. De causis, (prop. 20): « <i>Causa prima regit omnes res, praeterquam commisceatur cum eis</i> ». Ergo Deus non est omnium esse.</p>	<p>En sens contraire : 1. Rien n'est plus uni à la chose que son être. Mais Dieu n'est pas uni aux choses comme le montre le philosophe² au livre <i>des Causes</i> (prop. 20) « La cause première gouverne tout, excepté qu'elle ne se mêle pas à eux ». Donc Dieu n'est pas l'être de tout chose.</p>
<p>lib. 1 d. 8 q. 1 a. 2 s. c. 2 Praeterea, nihil habet esse, nisi in quantum participat divinum esse, quia ipsum est primum ens, quare causa est omnis entis. Sed omne quod est participatum in aliquo, est in eo per modum participantis: quia nihil potest recipere ultra mensuram suam. Cum igitur modus cujuslibet rei creatae sit finitus, quaelibet res creata recipit esse finitum et inferius divino esse quod est perfectissimum. Ergo constat quod esse creaturae, quo est formaliter, non est divinum esse.</p>	<p>2. Rien n'a l'être que dans la mesure où il participe à l'être divin, parce que lui-même est le premier étant, parce qu'il est cause de tout être. Mais tout ce qui est participé dans quelque chose est en lui par mode de participant, parce que rien ne peut recevoir au-delà de sa mesure. Donc comme le mode de n'importe quelle créature est fini, n'importe laquelle reçoit un être fini et inférieur à l'être divin qui, lui, est absolument parfait. Donc il est clair que ce par quoi l'être de la créature est mis en forme n'est pas l'être divin.</p>
<p>lib. 1 d. 8 q. 1 a. 2 co. Respondeo, sicut dicit Bernardus, <i>Sermo, 4 super Cant.</i>, Deus est esse omnium non essentielle, sed causale. Quod sic patet. Invenimus enim tres modos causae agentis. Scilicet causam aequivoce agentem, et hoc est quando effectus non convenit cum causa nec nomine nec ratione: sicut sol</p>	<p>Réponse : Comme le dit saint Bernard (<i>Sermon 4 sur le Cantique</i>), Dieu n'est pas l'être essentiel de tout mais l'être causal. Ce qui apparaît ainsi: nous trouvons trois modes de cause efficiente. a. A savoir la cause efficiente <i>équivoque</i>, c'est quand l'effet ne s'adapte pas à la cause,</p>

¹ En *Ia*, q. 3, a. 8, c'est devenu la matière première. Hegel se sert d'un argument semblable pour démontrer que l'étant et le nom étant sont un même chose, ce qui supprime le principe de contradiction.

² Au départ le *de Causis* était appelé *Liber Aristotelis de expositione bonitatis purae*, Thomas va découvrir que l'œuvre n'est pas d'Aristote, elle est tirée de l'œuvre de Proclus, philosophe néoplatonicien (*Éléments de théologie*)

facit calorem qui non est calidus.	ni par le nom, ni par la raison. Ainsi le soleil produit la chaleur et il n'est pas chaud ¹ .
Item causam univoce agentem, quando effectus convenit in nomine et ratione cum causa, sicut homo generat hominem et calor facit calorem. Neutro istorum modorum Deus agit. Non univoce quia nihil univoce convenit cum ipso. Non aequivoce, cum effectus et causa aliquo modo conveniant in nomine et ratione licet [licet <i>om. Éd. de Parme</i>] secundum prius et posterius ; sicut Deus sua sapientia facit nos sapientes, ita tamen quod sapientia nostra semper deficit a ratione sapientiae suae, sicut accidens a ratione entis, secundum quod est in substantia.	b. De même la cause efficiente <i>univoque</i> quand l'effet convient dans le nom et en raison à la cause. Ainsi l'homme engendre l'homme et la chaleur provoque la chaleur. Dieu n'agit par aucun de ces deux moyens Pas de manière univoque, parce que rien de manière univoque ne s'adapte à lui. Ni équivoque, puisque l'effet et la cause s'adaptent en quelque manière dans le nom et la raison, bien que ce soit selon l'avant et l'après. Ainsi Dieu par sa sagesse, nous rend sage, de même cependant que notre sagesse toujours défaillante par rapport à la raison de la sagesse, comme l'accident de la nature de l'être, selon qu'il est dans la substance.
Unde est tertius modus causae agentis analogice. Unde patet quod divinum esse producit esse creaturae in similitudine sui imperfecta: et ideo esse divinum dicitur esse omnium rerum, a quo omne esse creatum effective et exemplariter manat.	c. C'est pourquoi il y a un troisième mode : la cause <i>efficiente analogiquit</i> . C'est pourquoi il paraît que l'être divin produit l'être de la créature en sa ressemblance mais imparfaite, ainsi l'être divin est, dit-on, l'être de toute chose, par qui tout être créé demeure de façon efficiente et exemplaire.
lib. 1 d. 8 q. 1 a. 2 ad 1 Et per hoc patet solutio ad dictum Dionysii, quod ita intelligendum est, ut patet ex hoc quod dicit <i>superesse</i> : si enim Deus esset essentialiter esse creaturae, non esset <i>superesse</i> creatum.	Solution: 1. Par là apparaît la solution à la parole de Denys, parce qu'il faut comprendre ce qu'il appelle "super être". Car si Dieu était selon son essence l'être de l'univers, il ne serait pas le super être.
lib. 1 d. 8 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod esse creatum non est per aliquid aliud, si ly per dicat causam formalem intrinsecam ; immo ipso formaliter est creatura ; si autem dicat causam formalem extra rem, vel causam effectivam, sic est per divinum esse et non per se.	2. L'être créé n'est pas par quelque chose d'autre si le "per" (par) signifie la cause formelle intrinsèque : au contraire la créature est formellement par lui ; mais si on disait que la cause formelle est hors de la chose, ou bien la cause effective, c'est par l'être divin et non par soi.
lib. 1 d. 8 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod prima non sunt diversa nisi per seipsa: sed ea quae sunt ex primis, differunt per diversitatem primorum ; sicut homo et asinus differunt istis differentiis diversis, rationale et irrationale, quae non diversificantur aliis differentiis, sed seipsis: ita etiam Deus et esse creatum	3. Les premiers ne sont différents que par eux-mêmes, mais ce qui vient des premiers diffère par la diversité des premiers, comme l'homme et l'âne diffèrent par des différences diverses, le rationnelle et l'irrationnel, qui ne sont pas diversifiés par d'autres différences, mais par eux-mêmes. Ainsi même Dieu et l'être créé ne diffèrent pas par des différences surajoutées à chacun mais par

¹ Opinion de l'époque, qui même si elle est fautive, ne change rien au raisonnement.

<p>non differunt aliquibus differentiis utriusque superadditis, sed seipsis: unde nec proprie dicuntur differre, sed diversa esse: diversum enim est absolutum, sed differens est relatum, secundum philosophum 10 <i>Metaph.</i> Text. 13. Omne enim differens, aliquo differt ; sed non omne diversum, aliquo diversum est.</p>	<p>eux-mêmes. C'est pourquoi ce n'est pas au sens propre qu'on dit qu'ils diffèrent, mais ils sont divers. Car le divers est absolu, mais le différent est relatif, selon Aristote (<i>Métaphysique X, 3, 1054 b 23</i>¹). Car tout qui est différent diffère de quelque chose, mais ce n'est pas tout ce qui est divers, qui est divers par quelque chose.</p>
<p>Articulus 3 lib. 1 d. 8 q. 1 a. 3 tit. Utrum hoc nomen qui est sit primum inter nomina divina.</p>	<p><u>Article 3 – Ce nom «qui est» est-il le premier parmi les noms divins ?</u></p>
<p>lib. 1 d. 8 q. 1 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur enim quod hoc nomen qui est non sit primum inter divina nomina. De prioribus enim prius est agendum. Sed Dionysius prius agit de bono in Lib. De divinis nominibus, quam de existente. Ergo videtur bonum prius esse ente.</p>	<p>Objections :² : Car il semble que ce nom «qui est» soit le premier parmi les noms divins. Car parmi les premiers, le premier est celui qui doit agir. Mais Denys traite du bien dans <i>Les noms divins</i> avant l'existant³. Donc il semble que le bien est avant l'étant.</p>
<p>lib. 1 d. 8 q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea, illud quod est communius videtur esse prius. Sed bonum est communius quam ens: quia divinum esse extendit se tantum ad entia quae esse participant ; bonum autem extendit se ad non entia, quae etiam in esse vocat: dicitur enim bonum a boare, quod est vocare, ut Commentator dicit Super <i>Lib. de Divin. Nominib.</i> c. IV. Ergo bonum est prius quam ens.</p>	<p>2. Ce qui est plus commun paraît être premier. Mais le bien est plus commun que l'étant: parce que l'être divin s'étend seulement aux êtres qui participent de son être. Le bien ne s'étend pas à ce qui n'existe pas qu'il appelle à être: car on dit que le bien vient de <i>boare</i> qui veut dire appeler, comme le dit le Commentateur sur <i>Les Noms divins</i>, 4. Donc le bien est avant l'étant.</p>
<p>lib. 1 d. 8 q. 1 a. 3 arg. 3 Praeterea, quaecumque sunt aequalis simplicitatis, unum non est prius altero. Sed ens, verum, bonum, et unum sunt aequalis simplicitatis: quod patet ex hoc quod ad invicem convertuntur. Ergo unum non</p>	<p>3. Pour tout ce qui est d'une égale simplicité l'un n'est pas avant l'autre. Mais l'étant, la vérité, le bien, l'un⁴ sont d'une égale simplicité: ce qu'on voit du fait qu'ils sont convertibles entre eux. Donc l'un n'est pas avant l'autre.</p>

¹ «Mais la différence et l'altérité sont des notions distinctes l'une de l'autre. Pour deux êtres qui sont autres, en effet, il n'est pas nécessaire que l'altérité porte sur quelque chose de défini, car tout ce qui est existant est autre ou le même ; par contre ce qui est différent doit différer d'une chose déterminée par quelque endroit déterminé, de sorte qu'il faut nécessairement qu'il y ait un élément identique par quoi les choses diffèrent. Cet élément identique, c'est le genre, ou l'espèce. Car tout ce qui diffère, diffère soit en genre, soit en espèce.» (Trad. J. Tricot). Ce texte est en *Ia*, q. 3, a. 8.

² *Ia*, qu. 13, a. 2.

³ C'est-à-dire l'être, premier pour Thomas. (*Q. de Verit.* Q. 1, a. 1, c. – Noms divins ch. 4 pour le bien, ch. 5 pour l'existant.

⁴ Ce sont les transcendentaux.

est altero prius.	
lib. 1 d. 8 q. 1 a. 3 s. c. 1 Contra, secundum Dionysium, <i>De divin. Nom.</i> , cap.1, § 4, divina attributa non innotescunt nobis nisi ex eorum participationibus, quibus a creaturis participantur. Sed inter omnes alias participationes esse prius est, ut dicitur 5 cap. <i>De div. nom.</i> his verbis: <i>ante alias ipsius, scilicet Dei, participationes, esse positum est. Cui etiam dictum philosophi consonat Lib. De causis, prop. 4, prima rerum creaturarum est esse. Ergo videtur quod, secundum rationem intelligendi, in Deo esse sit ante alia attributa, et qui est inter alia nomina.</i>	<p>En sens contraire :</p> <p>1. Selon Denys (<i>les noms divins</i>, I, § 3) les attributs divins ne nous deviennent connues que par les participations de ceux à quoi les créatures participent¹. Mais parmi toutes les autres participations l'être est premier, comme on le dit (<i>Les Noms divins</i> V, § 6 col. 819...) par ces mots: « <i>L'être est placé avant toutes ses autres participations de Dieu.</i> Ceci est en harmonie avec les paroles du philosophe (<i>Les Causes</i>, prop. 4): « La premières des choses créées c'est l'être. » Donc il semble que, selon la manière (ratio) de comprendre, l'être est en Dieu avant les autres attributs, et « qui est » est parmi les autres noms.</p>
lib. 1 d. 8 q. 1 a. 3 s. c. 2 Praeterea, illud quod est ultimum in resolutione, est primum in esse. Sed ens, ultimum est in resolutione intellectus: quia remotis omnibus aliis, ultimo remanet ens. Ergo est primum naturaliter.	2. Ce qui est dernier dans une analyse (<i>resolutio</i>) est premier dans l'être. Mais l'être, est le dernier dans l'analyse de l'intellect: parce qu'une fois écartés tous les autres, l'être demeure en dernier. Donc il est premier par nature.
lib. 1 d. 8 q. 1 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod ista nomina, ens et bonum, unum et verum, simpliciter secundum rationem intelligendi praecedunt alia divina nomina: quod patet ex eorum communitate. Si autem comparemus ea ad invicem, hoc potest esse dupliciter: vel secundum suppositum ; et sic convertuntur ad invicem, et sunt idem in supposito, nec unquam derelinquunt se ; vel secundum intentiones eorum ; et sic simpliciter et absolute ens est prius aliis. Cujus ratio est, quia ens includitur in intellectu eorum, et non e converso. Primum enim quod cadit in imaginatione intellectus, est ens, sine quo nihil potest apprehendi ab intellectu ; sicut primum quod cadit in credulitate intellectus, sunt dignitates, et praecipue ista, contradictoria non esse simul vera:	<p>Réponse :</p> <p>Ces noms, étant, bien, un et vrai, absolument selon la manière (ratio) de les comprendre, précèdent tous les autres noms divins, ce qui apparaît par leurs caractères communs. Si nous les comparons entre eux, cela peut exister de deux manières:</p> <p>a. ou selon leur supposé, et ainsi ils sont convertibles entre eux, et ils sont une même chose dans le sujet ; et jamais ils ne s'abandonnent,</p> <p>b. ou selon leur sens intentionnel, et ainsi simplement et absolument, l'étant est avant les autres.</p> <p>La raison en est que l'étant est inclu dans leur intellect et non le contraire. Ce qui arrive en premier dans la pensée c'est l'être², sans lequel rien ne peut être appréhendé par l'esprit. Comme premier qui tombe dans la crédibilité de l'intellect il y a les axiomes, et principalement celui-là: que les contraires ne sont pas vrais en même temps. C'est pourquoi tous les autres sont inclus d'une</p>

¹ Il s'agit de l'emploi des mots qui conviennent en premier aux créatures et sont appliqués à Dieu.

² Cf. *Q. de verit.* Q. 1, a. 1, c.

<p>unde omnia alia includuntur quodammodo in ente unite et distincte [indistincte <i>Éd. de Parme</i>], sicut in principio ; ex quo etiam habet quamdam decentiam ut sit propriissimum divinum nomen.</p>	<p>certaine manière dans l'être selon l'unité et sans distinction, comme en un principe ; et à cause de cela, il a aussi une certaine convenance pour qu'il soit le nom divin le plus propre.</p>
<p>Alia vero quae diximus, scilicet bonum, verum et unum, addunt super ens, non quidem naturam aliquam, sed rationem: sed unum addit rationem indivisionis ; et propter hoc est propinquissimum ad ens, quia addit tantum negationem: verum autem et bonum addunt relationem quamdam ; sed bonum relationem ad finem, verum relationem ad formam exemplarem ; ex hoc enim unumquodque verum dicitur quod imitatur exemplar divinum, vel relationem ad virtutem cognoscitivam ; dicimus enim verum aurum esse, ex eo quod habet formam auri quam demonstrat, et sic fit verum iudicium de ipso. Si autem considerentur secundum rationem causalitatis, sic bonum est prius: quia bonum habet rationem causae finalis, esse autem rationem causae exemplaris et effectivae tantum in Deo: finis autem est prima causa in ratione causalitatis.</p>	<p>Mais les autres que nous appelons le bien, le vrai, l'un, ajoute à l'être, non pas une nature, mais une notion (ratio): l'<i>un</i> ajoute une notion d'indivision, et à cause de cela il est le plus proche de l'être, parce qu'il ajoute seulement une négation, le <i>vrai</i> et le <i>bien</i> ajoute une relation ; mais le bien une relation à la fin, le vrai à la forme exemplaire. Car ainsi on dit que chaque chose vraie imite le modèle divin, ou la relation à la vertu de connaissance (virtus cognoscitiva) ; car nous disons que l'<i>or</i>¹ est vrai parce qu'il a la forme de l'<i>or</i> qu'il révèle, et ainsi on porte un vrai jugement à son sujet. Mais si on considère selon la notion de causalité, alors le bien est avant, parce qu'il a la notion de cause finale, l'être la notion de cause exemplaire et effective seulement en Dieu: la fin est la première cause dans la notion de causalité.</p>
<p>lib. 1 d. 8 q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum dicendum, quod Dionysius tractat de divinis nominibus secundum quod habent rationem causalitatis, prout scilicet manifestantur in participatione creaturarum ; et ideo bonum ante existens determinat.</p>	<p>Solutions : 1. Denys traite des noms divins, selon qu'ils ont une relation de causalité, dans la mesure où ils se manifestent dans la participation des créatures et ainsi il détermine que le bien est avant l'existant.</p>
<p>lib. 1 d. 8 q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod bonum est communius non secundum ambitum praedicationis, quia sic convertitur cum ente, sed secundum rationem causalitatis ; causalitas enim efficiens exemplaris extenditur tantum ad ea quae participant formam actu suae causae exemplaris ; et ideo causalitas entis, secundum quod est divinum nomen, extenditur tantum ad entia, et vitae ad viventia ; sed</p>	<p>2. Le bien est plus commun non selon ce qui désigne l'attribution, parce qu'ainsi il se convertit avec l'être, mais non pas selon la relation de causalité ; car la causalité efficiente exemplaire s'étend seulement à ce qui participe à la forme en acte de sa cause exemplaire, et c'est pourquoi la causalité de l'étant, selon qu'il est un nom divin s'étend seulement aux étants, et de la vie aux vivants ; mais la causalité de la fin s'étend aussi à ce qui ne participe pas et la causalité</p>

¹ Cf. ici q. 1, a. 1, ad 2.

<p>causalitas finis extenditur etiam ad ea quae nondum participant formam, quia etiam imperfecta desiderant et tendunt in finem [nondum participantia rationem finis, quia sunt in via ad eum <i>add. Éd. de Parme</i>]. Vocat enim Dionysius non ens materiam propter privationem adjunctam ; unde etiam dicit 4 cap. <i>De div. nom.</i> § 3., quod ipsum non existence [ens <i>Éd. de Parme</i>] desiderat bonum.</p>	<p>de la forme encore parce que, même les être imparfaits désirent leur fin et y tendent. Car Denys (<i>Les noms divins</i>, 4, § 3) appelle la matière le non être à cause de la privation qui lui est jointe. Il dit que le non existant même désire le bien.</p>
<p>lib. 1 d. 8 q. 1 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod convertuntur secundum suppositum considerata ; sed tamen secundum intentionem, ens est simplicius et prius aliis, ut dictum est.</p>	<p>3. Les choses considérées sont converties selon le suppôt, mais cependant selon l'intention, l'être est plus simple et avant les autres, comme on l'a dit.</p>
<p>Quaestio 2</p>	<p>Question 2 – [L'éternité divine]</p>
<p>Prooemium</p>	<p><u>Prologue</u></p>
<p>lib. 1 d. 8 q. 2 pr. Deinde quaeritur de mensura divini esse, quae est aeternitas ; et circa hoc tria quaeruntur: 1 quid est aeternitas ; 2 cui conveniat ; 3 utrum de aeterno verba diversorum temporum praedicari possint.</p>	<p>Ensuite on cherche la mesure de l'<i>esse</i> divin, qui est l'éternité et à ce propos on pose trois questions : 1. Qu'est-ce que l'éternité ? 2. A qui convient-elle ? 3. Est-ce que les paroles des divers temps peuvent être attribués éternellement ?</p>
<p>Articulus 1 lib. 1 d. 8 q. 2 a. 1 tit. Utrum definitio aeternitatis a Boetio posita, sit conveniens.</p>	<p><u>Article 1 – La définition de l'éternité donnée par Boèce convient-elle ?</u></p>
<p>lib. 1 d. 8 q. 2 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Et ponitur definitio aeternitatis a Boetio, 5 de Consol.: <i>aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio</i>. Sed videtur quod ista definitio inconvenienter assignetur. Interminabile enim dicit negationem. Sed negatio non certificat aliquid. Ergo videtur quod in definitione aeternitatis poni non debeat.</p>	<p>Objections :¹ 1. On prend la définition de l'éternité donnée par Boèce, (<i>La consolation</i>, 5 prose dernière, col. 858) : « <i>L'éternité est la possession toute à la fois et parfaite d'une vie sans fin</i> ». Mais il semble que cette définition n'est pas attribuée comme il faut. Car 'sans fin' énonce une expression négative. Mais la négation ne démontre rien. Donc il semble qu'on ne doit pas le poser dans la définition de l'éternité.</p>
<p>lib. 1 d. 8 q. 2 a. 1 arg. 2 Item, prima mensura respondet primo mensurato. Sed primum inter mensurata est esse. Ergo videtur quod aeternitas, quae est prima mensura, non debet definiri per</p>	<p>2. De plus, la première mesure répond à ce qui est mesuré en premier. Mais parmi ce qui est mesuré est l'être. Donc il semble que l'éternité, qui est la première mesure, ne doit pas être définie par la vie mais par l'être.</p>

¹ PARALL. : Ia, q. 9, a. 1.

vitam sed per esse.	
lib. 1 d. 8 q. 2 a. 1 arg. 3 Item, simplex non habet mensuram, immo simplicissimo mesurantur omnia alia, secundum philosophum, X <i>Metaph.</i> , text. 3. Sed vita divina est simplicissima. Ergo non respondet aliquid sibi in ratione mensurae, sed ipsa habet rationem mensurae: et ita nec aeternitas, quae rationem mensurae dicit.	3. De plus ce qui est simple n'a pas de mesure, au contraire tous les autres sont mesurés par le ce qui est le plus simple, selon le philosophe (<i>Métaphysique</i> , (I) X, 1, 1053 a 17 ¹). Mais la vie divine est absolument simple ; donc rien ne correspond à la nature de mesure, mais elle a raison de mesure, et ce n'est pas l'éternité, qui annonce la nature de la mesure.
lib. 1 d. 8 q. 2 a. 1 arg. 4 Item, totum dicitur respectu partium. Sed de ratione durationis est quod partes ejus non sint simul: quia impossibile est simul esse duas durationes, nisi una includat aliam, sicut Augustinus dicit, XI <i>De civitate Dei</i> , cap. VI. Ergo videtur duo opposita dicere, cum dicit, <i>tota simul</i> .	4. On parle du tout en rapport avec les parties. Mais il est de la nature de la durée que les parties ne soient pas toutes ensemble ; parce qu'il est impossible que deux durées soient en même temps, sauf si l'une inclut l'autre, comme Augustin le dit (<i>La Cité de Dieu</i> , XI, 6). Donc il semble qu'on parle de deux opposés, quand on dit: <i>tout ensemble</i> .
lib. 1 d. 8 q. 2 a. 1 arg. 5 Item, totum includit in se rationem perfectionis. Ergo videtur quod <i>perfecta</i> superfluit.	5. Le tout inclut en soi la raison de la perfection. Donc il semble que <i>parfait</i> est superflu.
lib. 1 d. 8 q. 2 a. 1 arg. 6 Item, aeternitas habet rationem durationis. Sed <i>possessio</i> nihil dicit ad durationem pertinens. Ergo videtur quod non debet poni in definitione aeternitatis, ad minus in recto, et sicut genus: quia quod sic ponitur in definitione alicujus, debet dicere quid sit definitum.	6. L'éternité a raison de durée. Mais <i>la possession</i> ne dit rien qui concerne la durée. Donc il semble qu'on ne doit pas la placer dans la définition de l'éternité, au moins directement comme un genre ; parce qu'ainsi ce qu'on place dans la définition de quelque chose doit dire qu'il est défini.
lib. 1 d. 8 q. 2 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod aeternitas dicitur quasi ens extra terminos. Esse autem aliquod potest dici terminatum tripliciter: vel secundum durationem totam, et hoc modo dicitur terminatum quod habet principium et finem ; vel ratione partium durationis, et hoc modo dicitur terminatum illud cujus quaelibet pars accepta terminata est ad praecedens et sequens ; sicut est accipere in motu ; vel ratione suppositi in quo esse recipitur: esse enim recipitur in aliquo secundum modum ipsius, et ideo terminatur, sicut et quaelibet alia forma, quae de se communis est, et secundum quod recipitur in aliquo,	Réponse : On dit que l'éternité est comme un étant en dehors des limites. Mais on peut dire qu'un être est terminé de trois manières: a. Ou selon la durée totale et de cette manière, on dit qu'est terminé ce qui a un commencement et une fin. b. Ou bien en raison des parties de la durée, et de cette manière on dit qu'est terminé ce dont une partie reçue est terminée à ce qui précède et à ce qui suit ; comme on doit le comprendre pour le mouvement, c. Ou en raison du support en lequel l'être est reçu, car l'être est reçu dans quelque chose selon son mode et c'est pourquoi il s'y termine, comme n'importe quelle autre forme, et de cette manière l'être divin n'est

¹ « l'un est la mesure de toute chose ».

<p>terminatur ad illud ; et hoc modo solum divinum esse non est terminatum, quia non est receptum in aliquo, quod sit diversum ab eo.</p>	<p>pas terminé (n'a pas de terme) parce qu'il est reçu en rien qui serait différent de lui.</p>
<p>Dico ergo, quod ad excludendam primam terminationem, quae est principii et finis totius durationis, ponitur, <i>interminabilis vitae</i> ; et per hoc dividitur aeternum ab his quae generantur et corrumpuntur.</p>	<p>Je dis donc que pour exclure la première limitation qui vient du principe et de la fin de toute durée, on pose «<i>d'une vie interminable</i>» et par là l'éternel est séparé de ce qui est engendré et corrompu.</p>
<p>Ad excludendum autem secundam terminationem, scilicet partium durationis, additur, <i>tota simul</i>: per hoc enim excluditur successio partium, pro qua unaquaque pars finita est et transit: et per hoc dividitur aeternum a motu et tempore, etiam si semper fuissent et futura essent, sicut quidam posuerunt.</p>	<p>Pour exclure la seconde limitation à savoir celle des parties de la durée, il est ajouté «<i>toute ensemble</i>»: car par là on exclut la succession des parties pour laquelle chaque partie est finie et passe ; et par là on sépare l'éternité du mouvement et du temps, même si toujours ils avaient été et seront, comme certains l'ont pensé.</p>
<p>Ad excludendum tertiam terminationem, quae est ex parte recipientis, additur, <i>perfecta</i>: illud enim in quo non est esse absolutum, sed terminatum per recipiens, non habet esse perfectum sed illud solum quod est suum esse: et per hoc dividitur esse aeternum ab esse rerum immobilium creaturarum, quae habent esse participatum, sicut spirituales creaturae.</p>	<p>Pour exclure la troisième limitation qui vient du côté de celui qui reçoit, on ajoute: «<i>parfaite</i>». Car ce en quoi il n'y a pas d'être absolu, mais est terminé par ce qui reçoit, n'a pas d'être parfait et il a seulement ce qui est son être, et par là l'être éternel est séparé de celui des créatures immobiles, qui ont un être participé comme les créatures spirituelles.</p>
<p>lib. 1 d. 8 q. 2 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod simplicia, et praecipue divina, nullo modo melius manifestantur quam per remotionem, ut dicit Dionysius. Cujus ratio est, quia ipsorum esse intellectus perfecte non potest comprehendere ; et ideo ex negationibus eorum quae ab ipso removentur, manuducitur intellectus ad ea aequaliter cognoscenda. Unde et punctus negatione definitur. Et praeterea in ratione aeternitatis est quaedam negatio, inquantum aeternitas est unitas, et unitas est indivisio, et hujusmodi non possunt sine negatione definiri.</p>	<p>Solutions : 1. Il faut donc dire que ce qui est simple et surtout divin, n'est en aucune manière mieux manifesté que par l'éloignement, comme le dit Denys. La raison en est que leur intellect ne peut pas comprendre parfaitement leur être, et c'est pourquoi par les négations de ceux qui en sont exclus, l'esprit est amené à ce qu'il faut connaître également. C'est pourquoi le point est défini par la négation. Et en outre dans la raison d'éternité il y a une négation en tant qu'elle est unité, et l'unité est une indivision, et de genre, elles ne peuvent être définies sans la négation.</p>
<p>lib. 1 d. 8 q. 2 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod vivere hic large sumitur ad omne esse secundum etiam quod Augustinus dicit, lib. II <i>Contre Max.</i>, cap. XII, col. 768, quod quaelibet</p>	<p>2. Vivre est pris ici au sens large pour tout l'être selon aussi ce que dit Augustin (<i>Contre Maxim.</i> II, 12) que n'importe quel changement de la créature est sa mort. Ou bien il faut dire, que parce qu'en ce qui seul</p>

<p>mutatio creaturae, aliqua mors ejus est. Vel dicendum, quod quia in illo qui solus habet aeternitatem, esse et vivere sunt omnino idem ; ideo ratione ejus [actus, <i>Éd. de Parme</i>] in quo est aeternitas, posuit aeternitatem mensuram vitae.</p>	<p>a l'éternité, être et vivre sont tout à fait identiques, c'est pourquoi la nature en laquelle il y a l'éternité, il a placé l'éternité comme mesure de la vie.</p>
<p>lib. 1 d. 8 q. 2 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod vivere et esse dicuntur per modum actus ; et quia cuilibet actui respondet mensura sua, ideo oportet ut divino esse et vitae divinae intelligatur adjacere aeternitas, quasi mensura ; quamvis realiter non sit aliud a divino esse ; et quia vivere magis habet rationem actus etiam [etiam <i>om. Éd. de Parme</i>] quam esse, ideo forte definit aeternitatem per vitam potius quam per esse.</p>	<p>3. Vivre et être sont définis à la manière d'un acte, et parce qu'à n'importe quel acte répond sa mesure, il faut comprendre que l'éternité est auprès de la vie divine, comme mesure ; quoique réellement elle ne soit pas autre que l'être divin, et parce que vivre a plus de nature d'acte que d'être, il définit mieux l'éternité par la vie plus que par l'être.</p>
<p>lib. 1 d. 8 q. 2 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod in successivis est duplex imperfectio: una ratione divisionis, alia ratione successionis, quia una pars non est cum alia parte ; unde non habent esse nisi secundum aliquid sui. Ut autem excludatur omnis imperfectio a divino esse, oportet ipsum intelligere sine aliqua divisione partium perfectum, et hoc dicit nomen 'tota': non enim dicit rationem partium. Item oportet ipsum intelligere sine successione, et hoc notatur [importatur <i>Éd. de Parme</i>] per adverbium simul.</p>	<p>4. Il y a une double imperfection dans ce qui est successif ; l'une en raison de la division, l'autre en raison de la succession, parce qu'une partie n'est pas avec l'autre ; c'est pourquoi il n'ont l'être que selon un rapport à soi. Pour que soit exclue toute imperfection de l'être divin, il faut le comprendre sans aucune division des parties. Le terme 'tout' le dit, car il ne désigne pas la nature des parties. De plus il faut son intellection sans succession et cela est apporté par l'adverbe «en même temps».</p>
<p>lib. 1 d. 8 q. 2 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod imperfectio esse potest considerari dupliciter. Vel quantum ad durationem ; et sic dicitur esse imperfectum cui deest aliquid de spatio durationis debitae ; sicut dicimus vitam hominis qui moritur in pueritia, imperfectam vitam ; et talis imperfectio tollitur per ly tota. Est etiam quaedam imperfectio quantum ad modum habendi, sicut omnis creatura habet imperfectum esse ; et talis imperfectio tollitur per ly perfecta unde non superfluit.</p>	<p>5. L'imperfection de l'être peut être considérée de deux manières : Ou quant à sa durée, ou ainsi on dit que l'être est imparfait à qui manque quelque chose de l'espace de durée qui lui est due ; comme nous disons que la vie de l'homme qui meurt dans l'enfance est une vie imparfaite, et une telle imperfection est enlevée par 'toute'. Il y a aussi une imperfection quand au mode de possession, comme toute créature a un être imparfait ; et une telle imperfection est enlevé par "parfaite" c'est pourquoi le mot n'est pas superflu.</p>
<p>lib. 1 d. 8 q. 2 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod duratio dicit quamdam</p>	<p>6. La durée énonce une certaine extension en raison du nom ; et parce qu'en Dieu on ne</p>

<p>distensionem ex ratione nominis: et quia in divino esse non debet intelligi aliqua talis distensio, ideo Boetius non posuit durationem, sed possessionem, metaphorice loquens ad significandum quietem divini esse ; illud enim dicimus possidere, quod quiete et plene habemus ; et sic Deus possidere vitam suam dicitur, quia nulla inquietudine molestatur.</p>	<p>doit pas comprendre qu'il y a une telle distance, aussi Boèce n'a pas posé la durée, mais la possession, parlant par métaphore pour signifier le repos de l'être divin ; car nous appelons posséder ce que nous avons, en repos et pleinement, et ainsi on dit que Dieu possède sa vie, parce qu'il n'est ennuyé par aucune inquiétude.</p>
<p>Articulus 2 ib. 1 d. 8 q. 2 a. 2 tit. Utrum aeternitas tantum Deo convenit</p>	<p><u>Article 2 – L'éternité convient-elle à Dieu seulement ?</u></p>
<p>lib. 1 d. 8 q. 2 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod aeternitas non tantum Deo conveniat. Aeternitas enim non est nobilior quam bonitas. Sed bonitas communicatur cum creaturis, ita quod a bono Deo creatura sit bona. Ergo videtur quod similiter aeternitas, ut alia ab ipso sint aeterna.</p>	<p>Objections :¹ 1. Il semble que l'éternité ne convient pas seulement à Dieu. Car l'éternité est plus noble que la bonté. Mais la bonté est partagée par les créatures, de sorte que la créature est bonne par le Dieu bon. Donc il semble qu'il en est de même l'éternité pour que d'autres choses que lui soient éternelles.</p>
<p>lib. 1 d. 8 q. 2 a. 2 arg. 2 Praeterea, Dan. XII, 3: <i>qui ad justitiam erudiunt multos, fulgebunt quasi stellae in perpetuas aeternitates.</i> Sed plures aeternitates non sunt unius aeterni. Ergo videtur quod sint plura aeterna, et non tantum Deus.</p>	<p>2. Dan. 12, 3: <i>«Ceux qui en ont amené beaucoup à la justice, resplendiront comme les étoiles dans des éternités perpétuelles.»</i> Mais plusieurs éternités ne sont pas d'un seul éternel. Donc il semble qu'il y a plusieurs éternels et pas seulement Dieu.</p>
<p>lib. 1 d. 8 q. 2 a. 2 arg. 3 Praeterea, in Psal. LXXV, 5: <i>illuminans tu mirabiliter a montibus aeternis.</i> Sed montes sunt creaturae. Ergo etiam creaturae sunt aeternae.</p>	<p>3. Dans le <i>psaume</i> 75, 5, il est dit: <i>«Toi, tu illumines merveilleusement les montagnes éternelles.»</i> Mais les montagnes sont des créatures. Donc les créatures sont aussi éternelles.</p>
<p>lib. 1 d. 8 q. 2 a. 2 arg. 4 Similiter etiam ignis Inferni dicitur aeternus, Matth. 25, 41: <i>Ite maledicti in ignem aeternum.</i> Ergo et cetera.</p>	<p>4. De même le feu aussi. On parle d'éternel pour l'enfer, Mt. 25, 41: <i>«Allez, maudits au feu éternel».</i> Donc, etc.</p>
<p>lib. 1 d. 8 q. 2 a. 2 arg. 5 Item, philosophus dicit, quod omne necessarium est aeternum. Sed multa sunt necessaria. Ergo et cetera. Huic etiam consonat quod dicit Augustinus, IV <i>de trinitate</i>, cap. XVIII, col. 904, quod veritas aeterna est.</p>	<p>5. Le philosophe dit que tout ce qui est nécessaire est éternel. Mais beaucoup de choses sont nécessaires. Donc, etc. Cela est en accord à ce que dit Augustin (<i>La Trinité</i>, IV, 18) que la vérité est éternelle.</p>
<p>lib. 1 d. 8 q. 2 a. 2 s. c. 1 Contra, aeternum est esse interminatum, ut dictum est, art. praec. Sed solus Deus</p>	<p>En sens contraire : 1. Etre éternel c'est être sans fin, comme il a été dit dans l'article précédent. Mais seul</p>

¹ PARALL. : Ia, q. 9, a. 2.

est hujusmodi. Ergo et cetera.	Dieu est de ce genre. Donc etc.
lib. 1 d. 8 q. 2 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod, sicut ex praedicta definitione patet, aeternitas non potest nisi Deo convenire simpliciter et absolute secundum perfectam rationem aeternitatis. Sed secundum quod aliqua participant de interminabilitate aeternitatis, aliquo modo dicuntur aeterna participative.	Réponse : Il faut dire que, comme cela se voit par la définition qui a été donnée, l'éternité ne peut convenir qu'à Dieu simplement et absolument selon la nature parfaite d'éternité. Mais selon que certaines choses participent à l'interminabilité de l'éternité, on parle d'une certaine manière d'éternité de manière participative.
Quod vero nullo modo interminabilitatem participat, nullo modo aeternum dicitur, sicut temporale, quod incipit et finitur. Dico ergo, quod quibusdam communicatur interminabilitas, secundum quod excludit terminum durationis ex parte post ; et hoc modo ignis Inferni dicitur aeternus, quia nunquam finietur. Utrum autem aliquod aeternum possit esse, quod non habeat principium durationis, quaeretur in principio secundi.	Ce qui ne participe en aucune manière à l'interminabilité, n'est en aucune manière appelé éternel, comme ce qui est temporel, qui commence et se finit. Je dis donc que l'interminabilité est communiquée à certains, selon qu'elle exclut le terme de la durée, du côté après, et de cette manière le feu de l'enfer est appelé éternel, parce qu'il ne finira jamais. Est-ce que quelque chose d'éternel peut exister, qui n'ait pas principe de durée, est cherché au commencement du second [livre].
Aliquibus autem creaturis communicatur interminabilitas, secundum quod excludit terminationem quae est ex successione partium ; et istae sunt spirituales creaturae, quarum esse est totum simul. Sed interminabilitas quae excludit omnem imperfectionem, non communicatur alicui creaturae, cum nulla creatura possit esse perfecta simpliciter ; sed communicatur sibi perfectio quaedam, scilicet quam nata [nota <i>Éd. de Parme</i>] est creatura attingere, ut sit perfecta secundum suam naturam: et sic Angeli et homines beati sunt perfecti, quia totum habent id ad quod eorum natura capax est: unde Angeli beati, magis sunt in participatione aeternitatis quam in naturalibus tantum considerati.	L'interminabilité est communiquée à quelques créatures, selon qu'elle exclut le terme qui vient de la succession des parties, et ce sont des créatures spirituelles dont l'être est tout entier en même temps. Mais l'interminabilité qui exclut toute imperfection n'est communiquée à aucune créature, puisqu'aucune ne peut être absolument parfaite ; mais une certaine perfection lui est donnée en partage, à savoir que la créature connue peut atteindre, pour être parfaite selon sa nature ; et ainsi les anges et les bienheureux sont parfaits, parce qu'ils ont tout ce dont leur nature est capable: c'est pourquoi les anges bienheureux, sont cependant considérés plus dans la participation à l'éternité que dans ce qui est seulement naturel.
Ex hoc potest colligi differentia inter aeternitatem, aevum et tempus. Illud enim quod habet potentiam non recipientem actum totum simul, mensuratur tempore: hujusmodi enim habet esse terminatum et quantum ad modum participandi, quia esse recipitur in aliqua potentia, et non est absolutum	Et de là on peut tirer une différence entre l'éternité, l'aevum et le temps. Car ce qui a la puissance de ne pas recevoir un acte tout entier en même temps, est mesuré par le temps, car ce qui est de ce genre a un être limité, et quant au mode de participer, parce que l'être est reçu dans une puissance et il n'est pas absolu quant aux parties de la

<p>quantum ad partes durationis, quia habet prius et posterius. Illud autem quod habet potentiam differentem ab actu, sed quae totum actum simul suscipiat, mensuratur aevo: hoc enim non habet nisi unum modum terminationis, scilicet quia esse ejus est receptum in alio a se, ut dictum est, hac dist., quaest. 1, art. 1. Illud vero quod non habet potentiam differentem ab esse, mensuratur aeternitate ; hujusmodi enim esse est omni modo interminatum. Unde patet etiam quod aevum non est nisi quaedam aeternitas participata.</p>	<p>durée, parce qu'il y a un avant et un après. Mais ce qui a une puissance différence par l'acte, mais qui reçoit tout l'acte en même temps, est mesuré par l'aevum ; car il n'a qu'un seul mode de limite¹, à savoir parce que son être est reçu dans un autre par soi, comme on l'a dit d. 8, qu. 1 a.1. Mais ce qui n'a pas de puissance différente de l'être est mesuré par l'éternité, car l'être de ce genre n'est pas limité de toute manière. C'est pourquoi il est clair aussi que l'aevum n'est qu'une certaine éternité participée.</p>
<p>lib. 1 d. 8 q. 2 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis divina bonitas sit communicabilis, non tamen secundum modum altissimum, prout est in Deo: unde summa bonitas non communicatur. Et quia aeternitas dicit esse secundum altissimum modum, qui est in Deo, ideo non communicatur ; sed esse absolute sumptum communicatur, sicut et bonum.</p>	<p>Solutions : 1. Quoique la bonté de Dieu soit communicable, non pas cependant selon le mode le plus élevé, dans la mesure où elle est Dieu: la bonté suprême n'est pas communiquée. Et parce que l'éternité signale l'être selon le mode le plus élevé, qui est en Dieu, elle n'est pas communiquée de cette manière ; mais l'être employé en son sens absolu est communiqué, comme le bien.</p>
<p>lib. 1 d. 8 q. 2 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Daniel accipit ibi aeternitates participatas in beatis, quae erunt plures secundum plures beatos.</p>	<p>2. Daniel comprend les éternités participées chez les bienheureux qui étaient un plus grand nombre selon le plus grand nombre des bienheureux.</p>
<p>lib. 1 d. 8 q. 2 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod montes aeterni possunt dici ipsi Angeli, qui dicuntur aeterni participative, ut dictum est, in corp. art. Vel dicendum, quod potest intelligi etiam ad litteram de montibus corporalibus ; et dicuntur aeterni propter longaevitatem durationis.</p>	<p>3. Les montagnes éternelles peuvent être appelées les anges eux-mêmes, qui sont dits éternels par participation, comme on l'a dit dans le corps de l'article. Ou bien il faut dire que ça peut être compris aussi des montagnes corporelles, au sens littéral ; et elles sont appelées éternelles à cause de leur longévité.</p>
<p>lib. 1 d. 8 q. 2 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod ignis Inferni dicitur etiam aeternus, inquantum participat aliquam conditionem aeternitatis, scilicet non habere finem.</p>	<p>4. Le feu de l'enfer est appelé aussi éternel, en tant qu'il participe à une condition de l'éternité, à savoir qu'il n'a pas de fin.</p>
<p>lib. 1 d. 8 q. 2 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod necessaria sunt aeterna tantum in mente divina, sicut etiam veritates enuntiabilium fuerunt ab aeterno in Deo, et non aliter: nisi ponerentur creaturae ab aeterno, sicut</p>	<p>5. Ce qui est nécessaire est éternel seulement dans l'esprit divin, comme aussi les vérités de ce qui est énonçable ont été éternellement en Dieu et non autrement: à moins que les créatures soient posées comme éternelle, comme les philosophes</p>

¹ L'aevum a un commencement mais pas de fin.

philosophi posuerunt.	l'ont pensé.
Articulus 3. ib. 1 d. 8 q. 2 a. 3 tit. Utrum verba temporalia possint dici de Deo	Article 3 – Peut-on parler de paroles temporelles en Dieu ?
lib. 1 d. 8 q. 2 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod verba temporalia non possint dici de Deo. Unicuique enim respondet propria mensura. Sed tempus est propria mensura motus. Cum igitur in Deo nullus sit motus, videtur quod de Deo nullum temporale dici possit.	Objections : ¹ 1. Il semble qu'on ne peut pas parler de paroles éternelles à propos de Dieu. Car à chacune correspond sa propre mesure. Mais le temps est la mesure propre du mouvement. Donc comme il n'y a aucun mouvement en Dieu, il semble qu'on ne puisse parler de rien de temporel à son sujet.
lib. 1 d. 8 q. 2 a. 3 arg. 2 Item, quodcumque aliquid importans aliquam conditionem corporalem dicitur de Deo, metaphoricè vel symbolice dicitur. Sed tempus est conditio consequens ipsa corpora, quia sequitur motum, et motus magnitudinem, secundum philosophum, IV <i>Phys.</i> , text. 99. Ergo videtur quod quodcumque aliquod verbum temporale dicitur de Deo, sit metaphoricè dictum.	2. Quelquefois on parle au sujet de Dieu de quelque chose qui apporte un sens corporel par métaphore ou symboliquement. Mais le temps est la condition qui accompagne les corps eux-mêmes, parce qu'il suit le mouvement, le mouvement suit la grandeur, selon le philosophe (<i>Physique</i> , IV, 11, 219 a 11 ²). Donc il semble que chaque fois qu'on emploie un mot corporel au sujet de Dieu, on l'emploie par métaphore.
lib. 1 d. 8 q. 2 a. 3 arg. 3 Item, videtur quod tantum praesens de Deo debeat dici. Aeternitas enim, quae est mensura divini esse secundum rationem intelligendi, omni [omni <i>om.</i> <i>Éd. de Parme</i>] caret successione. Sed solum praesens non includit successione ; praeteritum enim et futurum dicuntur per relationem ad praesens, et non e converso ; et relatio illa est in ordine successione. Ergo solum praesens de Deo debet dici.	3. Il semble qu'on doit parler seulement de présent en Dieu. Car l'éternité qui est la mesure de l'être divin selon la manière de le comprendre manque de toute succession. Mais le présent seulement n'inclut pas de succession ; car on parle du passé et du futur en relation avec le présent, et non l'inverse ; et cette relation est dans l'ordre de la succession. Donc on doit parler du présent seulement en Dieu.
lib. 1 d. 8 q. 2 a. 3 arg. 4 Item, videtur quod praeteritum. Divinum enim esse est perfectum. Sed inter alia tempora praeteritum magis sonat perfectionem. Ergo de Deo maxime dici debet.	4. De plus cela semble [convenir] pour le passé. Car l'être divin est parfait. Mais parmi les autres temps, le passé s'accorde mieux avec la perfection. Donc on doit en parler surtout pour Dieu.
lib. 1 d. 8 q. 2 a. 3 arg. 5 Item, videtur quod praeteritum imperfectum. Quia Joannes in principio Evangelii sui altissime de Deo locutus est. Sed ipse ibi utitur verbis praeteriti imperfecti temporis ad designandum divinam	5. De plus il semble convenir pour l'imparfait. Parce que Jean, au commencement de son Évangile parle de manière très sublime de Dieu. Mais lui-même se sert là des verbes à l'imparfait pour désigner l'éternité divine, disant: « <i>Au</i>

¹ PARALL. : *1 Sent.*, d. 4, q. 2, a. 2.

² « Le mouvement obéit la grandeur ».

<p>aeternitatem, dicens: <i>In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum.</i> Ergo videtur quod ista verba maxime competant ad significandum divinam aeternitatem.</p>	<p><i>commencement était le Verbe, et le Verbe était auprès de Dieu et le Verbe était Dieu.»</i> Donc il semble que ces paroles conviennent très bien pour signifier l'éternité de Dieu.</p>
<p>lib. 1 d. 8 q. 2 a. 3 arg. 6 Item, videtur quod futurum. Divinum enim esse maxime distat a defectu. Cum igitur futurum remotius sit inter alia a deficiendo, videtur quod maxime competat in divinis.</p>	<p>6. Il semble en être de même pour le futur. Car l'être divin est très éloigné de la défaillance. Donc comme le futur est plus éloigné parmi les autres pour défaillir, il semble qu'il convient très bien à Dieu.</p>
<p>lib. 1 d. 8 q. 2 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod enuntiatio non potest fieri de aliquo nisi secundum quod cadit in cognitionem. Omne autem cognoscens cognoscit secundum modum suum, ut dicit Boetius ; lib. V <i>De consol.</i>, pros. 2, et ideo, quia ratio nostra connaturale habet secundum statum viae accipere cum tempore, propter hoc quod ejus cognitio oritur a sensibilibus, quae in tempore sunt, ideo non potest formare enuntiationes nisi per verba temporalia: unde cogitur de Deo enuntians, verbis temporalibus uti, quamvis intelligat eum supra tempus esse: nihilominus tamen istae locutiones non sunt falsae.</p>	<p>Réponse : On ne peut faire un énoncé sur un sujet que si on en a connaissance. Mais tout connaisseur connaît à sa manière, comme le dit Boèce (<i>Consol.</i> Livre 5, prose 2) ; et ainsi, parce que notre raison connaturelle selon le statut de la voie a à comprendre avec le temps, parce que sa connaissance prend source dans le sensible, qui est dans le temps, il ne peut former des énoncés avec des mots de sens temporel ; c'est pourquoi en parlant de Dieu, il est forcé de se servir de mots de sens temporel, quoiqu'il le comprenne comme étant au-dessus du temps ; néanmoins cependant ces énoncés ne sont pas faux.</p>
<p>Divinum enim esse, ut dicit Dionysius, <i>de divinis nominibus</i>, c. V § 4, col. 818, praeaccipit sicut causa in se omne esse quantum ad id quod est perfectionis in omnibus ; et ideo enuntiamus de ipso verba omnium temporum, propter id quod ipse nulli tempori deest, et quidquid est perfectionis in omnibus temporibus, ipse habet.</p>	<p>Car l'être divin, comme le dit Denys (<i>Les noms divins</i>, 5, § 4), reçoit avant comme cause en lui, tout ce qui est de la perfection en tous ; et c'est pourquoi nous énonçons à son sujet des mots de tous les temps, parce que lui-même ne fait défaut à aucun temps, et il a tout ce qui est de la perfection dans tous les temps.</p>
<p>lib. 1 d. 8 q. 2 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quando verba temporalia dicuntur de Deo, intellectus noster non attribuit divino esse illud quod est imperfectionis in singulis temporibus, sed quod est perfectionis in omnibus ; aeternitas enim includit in se omnem perfectionem modo simplici, quae est in temporalibus divisum [divisa et temporibus diversis <i>Éd. de Parme</i>] cum tempus imitetur perfectionem aeternitatis, quantum</p>	<p>Solutions : 1. Quand les mots de sens temporel sont employés pour Dieu, notre esprit n'attribue pas à l'être divin ce qui est de l'imperfections dans chaque temps, mais ce qui est de la perfection en tous ; car l'éternité inclut en soi toute perfection d'une manière simple, ce qui est divisé dans les temps ; puisque le temps imite la perfection de l'éternité autant qu'il le peut.</p>

potest.	
lib. 1 d. 8 q. 2 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod aliqua dictio potest importare conditionem corporalem dupliciter. Vel quantum ad rem significatam principaliter in nomine ; et tale quid non dicitur de Deo nisi symbolice, sicut leo et agnus et ira et hujusmodi.	2. Un propos peut apporter une condition corporelle de deux manières : a) Ou bien quant à la réalité signifiée principalement dans le nom ; et on ne dit de telle chose de Dieu que de manière symbolique, comme le lion et l'agneau et la colère, etc.
Vel quantum ad modum significandi, et non quantum ad rem significatam ; et ista proprie dicuntur de Deo, quamvis non perfecte ipsum repraesentent: alias omnia nomina dicta de Deo essent symbolica, quia modus significandi ipsorum est secundum quod de creaturis dicuntur ; et de talibus haec sunt verba, fuit et erit quae significant essentiam per modum actus, et consignant tempus.	b) Ou bien quant à la manière de signifier, et non quant à ce qui est signifié ; et on dit cela au sens propre en Dieu, quoiqu'ils ne le représentent pas parfaitement: autrement tous les noms employés pour Dieu seraient symboliques, parce que la manière de les signifier est selon qu'on les emploie pour les créatures ; et parmi ceux-ci il y a les mots, il a été, et il sera qui signifient l'essence par mode d'acte et signifient en même temps le temps.
lib. 1 d. 8 q. 2 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quantum ad id quod praesens non implicat successionem nec habet aliquid de non esse inclusum, inter alia proprius Deo competit ; nihilominus tamen verba aliorum temporum dicuntur de Deo secundum id quod perfectionis est in ipsis, et non ratione successionis vel alicujus defectus.	3. Quant à ce qui est présent et n'implique pas de succession et n'a rien de non étant inclus, il convient parmi les autres plus proprement à Dieu ; néanmoins les mots des autres temps sont employés pour Dieu selon ce qu'ils ont de perfection ; et non en raison de la succession ou d'une défaillance.
lib. 1 d. 8 q. 2 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod nomine perfectionis praeteritum de Deo dicitur, et quia non est novum, secundum quod ipse praeteritis non defuit. Nihilominus tamen intelligendum est, quod aliquando per praesens magis designatur perfectio quam per praeteritum: quaedam enim sunt quorum esse est in fieri, et horum perfectio non est nisi quando venit ad terminum, et horum perfectio magis significatur per praeteritum, sicut sunt motus, et hujusmodi successiva.	4. On parle du passé au sujet de Dieu avec un nom de perfection, et parce qu'il n'est pas nouveau, selon qu'il n'a pas fait défaut lui-même aux choses passées. Cependant il faut comprendre que quelquefois par le présent on désigne plus la perfection que par le passé ; car il y en a certains dont l'être est en devenir, et leur perfection n'est que quand on en vient au terme, et leur perfection est plus signifiées par le passé, comme le sont les mouvements et les choses successives de ce genre.
Quaedam autem sunt quorum esse consistit in permanendo ; et horum perfectio designatur magis per praesens quam per praeteritum: quia in hoc quod sunt, habent perfectionem ; et	Mais il y en a certains dont l'être consiste à demeurer, et leur perfection est plus désignée par le présent que par le passé ; parce qu'en ce qu'ils sont ils ont la perfection ; et on parle du passé selon leur éloignement

<p>praeteritum dicitur secundum recessum ab esse. Unde etiam in divinis ea quae dicuntur per modum rei permanentis verius signantur per praesens, ut, Deus est bonus, ut hujusmodi ; quae autem signantur per modum actus, verius signantur per praeteritum, sicut infra, dist. 9, dicit Gregorius quod magis proprie dicimus filium natum, quam nasci.</p>	<p>de l'être. C'est pourquoi aussi en Dieu ce dont on parle à la manière de ce qui demeure est désignée plus vraiment par le présent, comme Dieu est bon, etc. Mais ce qui est désigné par mode d'acte, est désigné plus vraiment par le passé, comme ci-dessous, d. 9, Grégoire dit que nous parlons plus proprement [en disant] que le Fis est né, plutôt que le Fils naît.</p>
<p>lib. 1 d. 8 q. 2 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod quoad aliquid magis proprie dicitur de ipso Deo praeteritum imperfectum quam praeteritum perfectum, eo scilicet quod terminationem non includit, sicut verbum praeteriti perfecti ; unde in illis quae significantur per modum actus, verius dicitur praeteritum perfectum, quia horum perfectio non potest significari nisi ex termino ; quae autem significantur non per modum operationis, verius significantur per praeteritum imperfectum, quia horum perfectio non dependet ex termino.</p>	<p>5. Il faut dire jusqu'à quel point on parle au sens propre plus de Dieu à l'imparfait qu'au passé parfait, parce qu'il n'inclut pas de terme, comme le mot de passé parfait: parce que leur perfection ne peut être signifiée qu'à partir d'un terme ; mais ce qui est signifié non par mode d'opération, est signifié plus vraiment par l'imparfait, parce que leur perfection ne dépend pas du terme.</p>
<p>lib. 1 d. 8 q. 2 a. 3 ad 6 Ad sextum dicendum, quod futurum maxime removetur a divina praedicatione, propter hoc quod nondum est, nisi in potentia. Nihilominus tamen secundum id quod est perfectionis in ipso, scilicet quod longius distat a deficiendo, de Deo dicitur, abjecta imperfectione.</p>	<p>6. Le futur est éloigné au maximum de l'attribution divine, parce qu'il n'est encore qu'en puissance. Néanmoins selon ce qui concerne en lui la perfection, à savoir qu'il est plus éloigné de défaillir, on en parle au sujet de Dieu, en excluant l'imperfection.</p>
<p>Quaestio 3</p>	<p>Question 3 – [L'immutabilité de Dieu]</p>
<p>Prooemium</p>	<p><u>Prologue</u></p>
<p>lib. 1 d. 8 q. 3 pr. <i>Dei etiam solius essentia incommutabilis dicitur proprie.</i> Hic prosequitur de secundo attributo, scilicet immutabilitate, dicens solum Deum incommutabilem esse, alias autem omnes creaturas aliquo modo mutabiles ; et circa hoc tria quaeruntur: 1 utrum Deus sit omnino immutabilis ; 2 utrum omnis creatura sit mutabilis ; 3 de modis mutationum, quos Augustinus assignat in littera.</p>	<p>«On dit au sens propre que l'essence de Dieu est seule incommunicable.» Cela découle du second attribut, à savoir l'immutabilité, en disant que Dieu seul est immuable, mais toutes les autres créatures sont muables de quelque manière, et à ce propos on fait trois recherches : 1. Dieu est-il tout à fait immuable ? 2. Toute créature est-elle muable ? 3. A propos des modes de changement qu'Augustin signale dans la <i>Lettre</i>.</p>
<p>Articulus 1.lib. 1 d. 8 q. 3 a. 1 tit. Utrum</p>	<p><u>Article 1 – Dieu est-il changeant de</u></p>

Deus aliquo modo sit mutabilis.	<u>quelque manière ?</u>
lib. 1 d. 8 q. 3 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod Deus sit aliquo modo mutabilis. Sap. 7, 24: <i>omnibus mobilibus mobilior est sapientia</i> . Sed sapientia divina, de qua loquitur, est ipse Deus. Ergo et cetera.	Objections : ¹ 1. Il semble que Dieu soit changeant d'une certaine manière. Sg. 7, 24: « <i>La sagesse est plus mobile que tout ce qui est mobile.</i> » Mais la sagesse divine, dont on parle est Dieu lui-même. Donc, etc. où il interprète aussi le même passage de la sagesse.
lib. 1 d. 8 q. 3 a. 1 arg. 2 Praeterea, quidquid movet seipsum, movetur a seipso. Sed, sicut dicit Augustinus <i>super Genes. ad lit.</i> , lib. VIII, cap. XX, col.388 : <i>spiritus creator movet se nec per tempus nec per locum</i> . Ergo videtur quod moveatur.	2. Tout ce qui se meut lui-même ; est mû par lui-même. Mais comme le dit Augustin dans <i>La Genèse au sens littéral</i> : « <i>L'Esprit créateur ne se meut ni par le temps, ni par le lieu.</i> » Donc il semble qu'il est mû.
lib. 1 d. 8 q. 3 a. 1 arg. 3 Item, omne quod est per alterum, reducitur ad illud quod est per se. Sed invenimus multa quae moventur per alios motores. Ergo oportet esse aliquid quod moveatur a seipso. Sed omnis creatura mota movetur ab alio, quia a Deo. Ergo Deus est motus a se.	3. Tout ce qui dépend d'un autre est ramené à ce qui est par soi. Mais nous trouvons beaucoup de choses qui sont mues par d'autres moteurs. Donc il faut qu'il y ait quelque chose qui soit mû par soi. Mais toute créature mue l'est pas un autre, c'est-à-dire par Dieu. Donc Dieu est mû par soi.
lib. 1 d. 8 q. 3 a. 1 arg. 4 Praeterea, omne quod exit de otio in actum, aliquo modo movetur, secundum philosophum, III <i>Physic.</i> , text. 16, quia omnis operatio quae est ab operante non moto est semper. Sed Deus quandoque creat in actu, vel infundendo gratiam, cum prius hoc non fecerit. Ergo videtur quod ad minus sit in eo mutatio de habitu in actum.	4. Tout ce qui passe du repos à l'acte, est mû d'une certaine manière, selon le philosophe (<i>Physique</i> , III, 2, 202 a 3), parce que toute opération qui vient d'un opérateur non mû existe toujours. Mais Dieu quelquefois crée en acte ou en diffusant la grâce, comme d'abord il ne l'avait pas fait. Donc il semble qu'au moins il y a en lui changement de l'habitus en acte.
lib. 1 d. 8 q. 3 a. 1 s. c. 1 Contra, Malach. III, 6: ego Deus, et non mutor ; et Jacob. I, 17: apud quem non est transmutatio, nec vicissitudinis obumbratio.	En sens contraire : 1. <i>Malachie</i> , 3, 6: « <i>Moi, Dieu, je ne change pas.</i> » et <i>Jacques</i> , 1, 17: « <i>En lui il n'y a pas de changement, ni l'ombre de vicissitude.</i> »
lib. 1 d. 8 q. 3 a. 1 s. c. 2 Praeterea, sicut probat philosophus, VIII <i>Physic.</i> , text. 34, omne quod movetur, ab alio movetur. Si igitur illud a quo movetur mobile ipsum, etiam movetur, oportet quod ab aliquo motore moveatur. Sed impossibile est ire in infinitum. Ergo	2. Comme le prouve le philosophe (<i>Physique</i> , 8, 5, 256 a 13), tout ce qui est mû, est mû par un autre. Si donc ce par quoi il est mû est mobile lui-même, il est mû aussi ; il faut qu'il soit mû par un autre moteur. Mais il est impossible d'aller à l'infini. Donc il faut en arrive à un premier moteur, qui

¹ PARALL. : Ia, q. 9, a. 1 —CG. 1-13— II, 25 Q. de pot., q. 8, a.1, ad 9 — Comp ; c. 4 — In Boet. Trin. q. 5, a. 4, ad 2

<p>oportet devenire ad primum motorem, qui movet et nullo modo movetur ; et hic est Deus. Ergo omnino est immutabilis.</p>	<p>meut et n'est mû en aucune manière, et c'est Dieu. Donc il est tout à fait immuable¹</p>
<p>lib. 1 d. 8 q. 3 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod omnis motus vel mutatio, quocumque modo dicatur, consequitur aliquam possibilitatem, cum motus sit actus existentis in potentia. Cum igitur Deus sit actus purus, nihil habens de potentia admixtum, non potest in eo esse aliqua mutatio.</p>	<p>Réponse : Tout mouvement ou changement, de quelque manière qu'on en parle, atteint une possibilité², puisque le mouvement est un acte de ce qui existe en puissance. Donc comme Dieu est acte pur, qui n'a rien mêlé de puissance, il ne peut pas y avoir en lui de changement³.</p>
<p>lib. 1 d. 8 q. 3 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod divina sapientia non dicitur mobilis quia in se moveatur, sed in quantum procedit in effectus ; et ista processio non est proprie motus, sed quamdam similitudinem motus habet. In motu enim locali processivo, illud quod est in uno loco, fit postmodum in alio, et deinde in alio, et sic deinceps quousque compleatur motus. Similiter autem divina sapientia, quae est exemplar rerum, facit similitudinem suam in creatura secundum ordinem: quia prius efficiuntur in participatione divinae similitudinis creaturae superiores, et posterius inferiores.</p>	<p>Solutions : 1. On ne dit pas que la sagesse divine est mobile⁴, parce qu'elle est mue en soi, mais en tant qu'elle procède dans des effets et cette procession n'est pas à proprement parler un mouvement, mais elle ressemble à un mouvement. Car dans un mouvement local qui procède ce qui est dans un lieu, se trouve ensuite dans un autre et ensuite dans un autre et ainsi de suite jusqu'à ce que le mouvement soit accompli. De la même manière, la sagesse divine, qui est le modèle des créatures, opère sa ressemblance dans la créature selon l'ordre parce que d'abord, les créatures supérieures et après les créatures inférieures participent à la divine ressemblance.</p>
<p>Unde in hoc habet similitudinem motus: quia ipsa divina sapientia secundum similitudinem suam efficitur in creatura. In duobus autem deficit a ratione motus:</p>	<p>C'est pourquoi en cela elle ressemble à un mouvement, parce que la sagesse divine elle-même selon sa ressemblance s'accomplit dans la créature. Elle manque à</p>

¹ Il s'agit de la première voie (*Ia*, q. 2, a. 3, c).

² « Quelque chose de possible ».

³ La démonstration de *Ia*, q. 9, a. 1, c., comprend trois arguments : le premier celui d'ici, le second le changement suppose la composition (impossible en Dieu), le troisième le mouvement apporte quelque chose qui n'était pas atteint auparavant ; or Dieu est infini avec « la plénitude totale de la perfection de tout l'être ».

⁴ « Il faut dire que la sagesse est appelée "mobile" par métaphore, selon que sa ressemblance se répand jusqu'aux derniers éléments des choses. En effet, rien ne peut exister qui ne procède de la sagesse divine, en l'imitant d'une certaine manière, comme du premier principe efficient et formel ; c'est ainsi que l'oeuvre d'art procède de la conception de l'artiste. Cela étant, pour exprimer que la ressemblance de la sagesse divine s'étend graduellement des créatures supérieures qui en participent davantage, jusqu'aux choses inférieures qui en participent moins, on dit que cette diffusion est une sorte de mouvement progressif de la sagesse divine vers les choses, comme si nous disions que le soleil s'avance jusque vers la terre, du fait que les rayons de sa lumière y parviennent. C'est ainsi que Denys le comprend, quand il dit que "toute dérivation par laquelle Dieu se manifeste vient à nous par l'action du Père des lumières". *Ia*, 9, a. 1, ad 2.

<p>primo quia non est idem numero quod est in hoc et in illo ; sed similitudo ejus ; secundo, quia non est ibi ordo temporis, secundum quod procedit in diversas creaturas, sed tantum ordo naturae: quia per prius naturaliter sunt in participatione divinae bonitatis creaturae nobiliores, et si non tempore, saltem natura, et sic etiam intelligitur quod Dionysius dicit in principio Cael. Hierar., 1, §1, 120 B : <i>Sed et patre luminum moto</i> etc., et quod frequenter dicit, divinam bonitatem vel sapientiam procedere in creaturas.</p>	<p>égaler en deux choses de la nature du mouvement : premièrement parce qu'elle n'est pas la même en nombre, parce qu'elle est en ceci et en cela ; mais elle lui ressemble, deuxièmement, parce qu'il n'y a pas ici l'ordre du temps, selon qu'elle procède en différentes créatures, mais seulement l'ordre de la nature, parce que les créatures plus nobles sont d'abord naturellement dans la participation de la bonté divine et si ce n'est pas dans le temps c'est du moins en nature, et on comprend aussi que Denys dit au commencement des <i>Hiéarchies célestes</i> (1, §1 120 B p. 185), « <i>Mais le père des lumières mis en mouvement</i> » etc., et ce qu'il dit fréquemment que la bonté divine et la sagesse procèdent dans les créatures.</p>
<p>[682] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 3 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Augustinus accipit large moveri, secundum quod ipsum intelligere est moveri quoddam et velle, quae proprie non sunt motus sed comparatione [operationes <i>Éd. de Parme</i>]. In hoc enim verificatur dictum Platonis in Parménide, qui dicit: <i>Deus movet se</i> ; sicut dicit Commentator, XII <i>Metaph.</i>, cap. II, qui dicit quod Deus intelligit se et vult se: sicut etiam dicimus, quod finis movet efficientem. Vel dicendum, quod movet se in creaturarum productione, ut dictum est, hac dist., quaest. 1, art. 1.</p>	<p>2. Il faut dire qu'Augustin prend le mouvement au sens large, selon que l'intellection est un mouvoir quelconque et un vouloir, qui au sens propre ne sont pas des mouvements mais par analogie. Car en cela se vérifie la parole de Platon (Parménide) qui dit : « Dieu se meut lui-même », comme le dit le Commentateur (<i>Métaphysique</i>, XII, 2), qui dit que Dieu se comprend et se veut, comme aussi nous disons que la cause finale met en mouvement la cause efficiente. Ou bien il faut dire qu'il se meut dans la production des créatures, comme il a été dit (d. 8, q. 1, a. 1).</p>
<p>[683] Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 3 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod impossibile est aliquid movere seipsum nisi secundum diversas partes, ita quod una pars sit movens et alia mota ; sicut etiam in animali est anima movens et corpus motum. Cujus ratio est, quia nihil movet nisi secundum quod est in actu, nec movetur nisi secundum quod est in potentia, et haec duo non possunt simul eidem inesse respectu ejusdem. Et quia Deus est simplex, non potest esse quod seipsum moveat, proprie loquendo. Quod ergo objicitur quod omne mobile per aliud reducitur ad</p>	<p>3. Il est impossible que quelque chose se meuve soi-même, sauf selon ses différentes parties, de sorte qu'une partie est moteur et l'autre mue, comme dans l'être animé il y a l'âme qui est moteur et le corps mû. La raison en est que rien ne meut que selon qu'il est en acte, et [rien] n'est mû que selon qu'il est puissance, et ces deux [éléments] ne peuvent être en même temps dans le même en rapport à lui-même. Et parce que Dieu est simple, il est impossible qu'il se meuve lui-même à proprement parler. Donc ce qui est objecté que tout mobile est ramené par un autre au mobile par soi, est vrai du fait de ramener qui est pour le premier en ce genre.</p>

mobile per se, verum est de reductione quae est ad primum in genere illo. Unde secundum philosophos, omnia mobilia reducuntur ad primum mobile, quod dicebant motum ex se, quia est compositum ex motore et moto. Sed hoc ulterius oportet reducere in primum simplex, quod est omnino immobile.	C'est pourquoi selon les philosophes, tout ce qui est mobile est ramené au premier mobile, qu'ils appelaient le mû par soi, parce qu'il est composé d'un moteur et du mû. Mais cela doit être ramené après à un premier qui est simple, parce qu'il est tout à fait immobile.
lib. 1 d. 8 q. 3 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod in omnibus in quibus operatio differt a substantia, oportet esse aliquem modum motus ex hoc quod exit de novo in operationem ; quia acquiritur in ipso operatio, quae prius non erat. In Deo autem operatio sua est sua substantia: unde sicut substantia est aeterna, ita et operatio. Sed non sequitur operationem operatum ab aeterno, sed secundum ordinem sapientiae, quae est principium operandi.	4. Dans tout ce en quoi l'opération est différente de la substance, il faut qu'il y ait une manière de mouvement, du fait qu'il sort de nouveau dans l'opération parce qu'il acquiert en lui l'opération qui auparavant n'existait pas. Mais en Dieu l'opération est sa substance ; c'est pourquoi la substance est éternelle, et l'opération aussi. Mais ce qui a été opéré éternellement ne suit pas l'opération, mais selon l'ordre de sa sagesse qui est le principe pour opérer.
Articulus 2lib. 1 d. 8 q. 3 a. 2 tit. Utrum omnis creatura sit mutabilis.	<u>Article 2 – Toute créature est-elle changeante ?</u>
lib. 1 d. 8 q. 3 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non omnis creatura sit mutabilis. Omnis enim mutatio ut dicitur in <i>V Phys.</i> , text. 7, est generatio vel corruptio vel motus. Sed quaedam sunt in quibus nullum horum est, sicut Angeli, et hujusmodi, quae sunt separata a materia et motu secundum philosophos, <i>XII Metaph.</i> , text. 30. Ergo non omnis creatura mutabilis est.	Objections : ¹ 1. Il semble que toute créature n'est pas changeante. Car tout changement, comme il est dit en <i>Physique</i> (V, 1, 225 a), est une génération ou une corruption ou un mouvement. Mais il y en a certains en qui n'existe aucun d'eux comme les anges et autres de ce genre qui sont séparés de la matière et du mouvement selon les philosophes (<i>Métaphysique</i> , XII, 2, 1069 b 22 ²). Donc toute créature n'est pas muable.
lib. 1 d. 8 q. 3 a. 2 arg. 2 Praeterea, quidquid est mutabile, pertinet ad considerationem naturalis, cujus est considerare motum. Sed substantiae separatae a materia non considerantur a naturali. Ergo non sunt mutabiles.	2. Tout ce qui est muable convient à la considération du naturel dont il faut considérer le mouvement. Mais les substances séparées de la matière ne sont pas considérées par le naturel. Donc elles ne sont pas changeantes.
lib. 1 d. 8 q. 3 a. 2 arg. 3 Praeterea, quidquid mutatur, subjicitur mutationi. Sed formae simplices non possunt esse subjectum ut dicit Boetus, <i>De Trinitate</i> ,	3. Tout ce qui est changé est soumis à un changement. Mais les formes simples ne peuvent pas être subtrat comme le dit Boèce (<i>la Trinité</i> , 2 ³). Donc elles ne peuvent pas

¹ PARALL. : *Ia*, q. 9, a. 2

² « Les philosophes (Anaxagore, Empédocle, Anaximandre) auraient donc eu un vague sentiment de la matière... Tout ce qui change a une matière ». Cf. *Métaphysique*, II, 2, 994 b 25-26, Thomas 4, n °328 sq.

³ Repris en q. 5, a. 2, arg. 4.

cap. II, col. 1250. Ergo non possunt mutari	être changées.
lib. 1 d. 8 q. 3 a. 2 arg. 4 Praeterea, sicut in <i>Littera</i> dicitur, omnis creatura movetur per tempus vel per locum. Sed quaedam sunt creaturae quorum non est locus et tempus ; sicut universale, quod, secundum philosophum, I <i>Post.</i> , text. 7, est ubique et semper ; et sicut materia prima, de qua dicit Augustinus, XII, <i>Confess.</i> Cap. XIX, col. 836, quod successiones temporum, non habet. Ergo non omnis creatura mutatur.	4. Comme il est dit dans <i>La lettre</i> , toute créature est mue à travers le temps et le lieu. Mais certaines sont des créatures sans lieu ni temps, comme ce qui est universel, parce que selon le philosophe (I <i>Poster.</i> Text.7), c'est partout et toujours ; et comme la matière première, dont parle Augustin, (<i>Confessions</i> , 12, 19) qui n'a pas de succession de temps. Donc toute créature ne subit pas un changement.
lib. 1 d. 8 q. 3 a. 2 s. c. 1 Contra, <i>Psalm.</i> , 101, 28: <i>Mutabis eos, et mutabuntur.</i>	En sens contraire : 1. Le psaume 101, 28 dit : « Tu les changeras et ils seront changés ».
lib. 1 d. 8 q. 3 a. 2 s. c. 2 Praeterea, Damascenus, lib. I <i>Fidei orth.</i> , cap. III, col. 795, dicit: <i>omne quod est ex nihilo, vertibile est in nihil ; quod enim a mutatione incepit, subjacere mutationi necesse est. Sed omnis creatura est hujusmodi. Ergo et cetera.</i>	2. Damascène (<i>La foi orthodoxe</i> , 1, 3) dit : « Tout ce qui vient du néant, peut y retourner, car ce qui a commencé par un changement, doit nécessaire être soumis au changement ». Mais toute créature est de ce genre. Donc, etc.
lib. 1 d. 8 q. 3 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, art. 1, motus, quocumque modo dicatur, sequitur potentiam. Cum igitur omnis creatura habeat [aliquam potentiam vel <i>Éd. de Parme</i>] aliquid de potentia, quia solus Deus est purus actus, oportet omnes creaturas mutabiles esse, et solum Deum immutabilem.	Réponse : Comme il a été dit (article 1), le mouvement de quelque manière qu'on en parle suit la puissance. Donc comme toute créature a un attribut qui concerne la puissance, parce que Dieu seul est acte pur, toutes les créatures doivent être muables, et seul Dieu est immuable.
Est autem considerare duplicem possibilitatem: unam secundum id quod habet [res <i>add. Éd. de Parme</i>] ; alteram secundum id quod nata est habere. Prima consequitur creaturam [naturam <i>Éd. de Parme</i>] secundum quod habet esse ab alio ; omne enim quod esse suum ab alio habet, non est per se necesse esse, ut probat Avicenna ; unde, quantum est in se, est possible, et ista possibilitas dicit dependentiam ad id a quo est.	Mais il y a à considérer une double possibilité : l'une selon ce qu'il a, l'autre selon ce qu'il est destiné à avoir. La première suit la créature selon qu'elle a l'être d'un autre, car [pour] tout ce qui a son être d'un autre, il n'est pas nécessaire qu'il l'ait par soi, comme le prouve Avicenne (<i>Métaphysique</i> , VIII, 54) ; c'est pourquoi quant à ce qui est en soi, c'est possible et cette possibilité annonce sa dépendance à ce dont il est.
Haec autem possibilitas est duplex. Quedam secundum dependentiam totius esse ad id a quo est res secundum totum esse suum, et illud [hujusmodi <i>Éd. de Parme</i>] est Deus ; et hanc	Mais cette possibilité est double. a. Certain selon la dépendance de tout l'être à ce d'où vient le chose selon tout son être et Dieu est de ce genre, et cette dépendance ou possibilité le changement la suit, qui est

<p>dependentiam sive possibilitatem consequitur mutabilitas quaedam, quae est vertibilitas in nihil, secundum Damascenum ubi supra. Tamen haec non proprie est mutabilitas [mutabilitas dicitur <i>Éd. de Parme</i>] dicitur, nec creatura secundum hoc proprio mutabilis est ; et ideo Augustinus de hoc non facit mentionem in <i>Littera</i>.</p>	<p>changement en rien selon Damascène (<i>Ibidem</i>). Cependant cette possibilité de changement n'est pas appelé au sens propre, ni la créature selon cela ne peut changer, et c'est pourquoi Augustin n'en fait pas mention dans la <i>Lettre</i>.</p>
<p>Et hujus ratio est duplex, quia in omni mutabili est invenire aliquid quod substernitur ei quod per mutationem amovetur, et de hoc dicitur quod potest mutari. Sed si accipiamus totum esse creaturae quod dependet a Deo, non inveniemus aliquid substratum de quo possit dici quod potest mutari.</p>	<p>Et cette raison est double, parce que dans tout ce qui peut changer il faut trouver quelque chose soumis à ce qui est écarté par changement, et de cela on dit qu'il peut être changé. Mais si nous considérons tout l'être de la créature qui dépend de Dieu, nous ne trouvons rien comme substrat dont on puisse dire qu'il peut être changé.</p>
<p>Alia ratio est, quia nihil dicitur possibile cujus contrarium est necessarium, vel quod non potest esse, nisi impossibili posito. Esse autem creaturae omnino deficere non potest, nisi retrahatur inde fluxus divinae bonitatis in creaturis, et hoc est impossibile ex immutabilitate divinae voluntatis, et contrarium necessarium ; et ideo ex hoc creatura non potest dici simpliciter corruptibilis vel mutabilis sed sub conditione si sibi relinquatur ; et hoc est quod dicit Gregorius ; lib. XVI, <i>Maralium</i>, cap. XXXVII, col. 1343, : <i>In nihilum omnia deciderent, nisi ea manus omnipotentis contineret.</i></p>	<p>b. Il y a une autre raison, parce qu'on ne qualifie rien de possible dont le contraire est nécessaire, ou qui ne peut exister à moins d'établir l'impossible. Mais l'être de la créature ne peut absolument pas défaille sauf si on retire le cours de la bonté divine dans les créatures et cela est impossible par l'immutabilité de la volonté divine le contraire est nécessaire ; et c'est pourquoi la créature ne peut pas être qualifié simplement de corruptible ou changeante, mais sous condition si elle est laissée à elle, et c'est ce que dit Grégoire [le Grand] dans les <i>Morales</i>, livre 16, ch. 37) : « <i>Tout retomberait dans le néant si les mains du tout puissant ne le contenait</i> ».</p>
<p>Est etiam quaedam dependentia sive possibilitas rei secundum partem sui esse, scilicet formam, praesupposita materia, vel eo quod est loco materiae ; et hanc possibilitatem sequitur mutatio variabilitatis, ex eo quod id quod habet ab alio, potest amittere, quantum est in se, nisi forte impediatur ex immutabilitate causae, ut dictum est, art. praeced. ; et hoc modo sancti in gloria sunt immutabiles in esse gloriae propter immutabilitatem divinae voluntatis. Secunda possibilitas consequitur creaturam secundum quod non est perfecta simpliciter ; secundum hoc enim semper possibilis est ad</p>	<p>C'est aussi, une dépendance ou une possibilité de la chose selon une partie de son être, à savoir la forme, une fois présupposée la matière, ou par ce qui est dans le lieu de la matière et le changement de la variabilité suit cette possibilité, du fait que ce qu'il a d'un autre il peut le perdre, quant à ce qui est en lui, sauf si par hasard il est empêché par l'immutabilité de la cause, comme on l'a dit, article précédant, et de cette manière les saints sont immuables dans la gloire dans l'être de gloire à cause de l'immutabilité de la volonté divine. La seconde possibilité suit la créature selon qu'elle n'est absolument pas parfaite ; selon cela en effet elle a toujours la possibilité de</p>

receptionem.	recevoir.
Unde secundum hoc etiam dicitur omnis creatura mutabilis, accipiendo large mutationem, secundum quod omne recipere dicitur pati quoddam et moveri, sicut dicit philosophus in Lib. 3 de anima, text. 12 : <i>intelligere quoddam pati est.</i>	C'est pourquoi à ce sujet aussi, on dit que toute créature est changeante, en prenant le changement au sens large selon qu'on dit que tout reçoit une passion et un mouvement, comme le dit le philosophe au livre <i>De l'âme</i> ,(3, 4, 429 a 13) : « <i>Comprendre c'est une certaine manière de subir</i> ».
lib. 1 d. 8 q. 3 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod philosophi consideraverunt tantum illam mutationem quae est secundum variationem formae substantialis vel accidentalis cujus causa non est immutabilis ; et hanc diviserunt per generationem et corruptionem et motum. Talem autem mutationem non est possibile in Angelis esse quantum ad id quod in natura eorum est.	Solutions : 1. Les philosophes ont considéré seulement ce changement qui est selon la variation de la forme substantielle ou accidentelle dont la cause n'est pas immuable, ils l'ont divisé par génération, corruption et mouvement. Mais il n'est pas possible qu'il y ait un tel changement dans les anges, quant à ce qui concerne leur nature.
lib. 1 d. 8 q. 3 a. 2 ad 2 Et per hoc patet solutio ad secundum, quia naturalis non considerat nisi dictam mutationem.	2. Et ainsi paraît la solution au second argument, parce que ce qui est naturel (? ?) ne considère que le changement susdit.
lib. 1 d. 8 q. 3 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod Magister et Augustinus loquuntur hic de creaturis quae habent esse perfectum ; formae autem non habent esse perfectum, cum non subsistant in se, sed in alio. Vel dicendum, quod dupliciter dicitur aliquid mutabile ; vel quia subjicitur mutationi, et hoc modo id tantum quod est in potentia, mutatur ; aut sicut id quod removetur vel abjicitur in [in <i>om. Éd. De Parme</i>] mutatione ; et sic formae, quae sunt actus, mutabiles sunt. Non hoc tamen videtur esse de intentione Augustini.	3. La Maître et Augustin parlent ici des créatures qui ont même un être parfait ; mais les formes n'ont pas d'être parfait quand elles ne subsistent pas en elle mais dans un autre. Ou bien il faut dire qu'on parle de ce qui est changeant de deux manières, ou parce qu'il est soumis au changement ou de cette manière seulement ce qui est en puissance est changé, ou comme de qui est éloigné ou soumis dans le changement et ainsi les formes, qui sont des actes, sont changeants. Cependant cela ne paraît être l'intention d'Augustin.
lib. 1 d. 8 q. 3 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum similiter, quod materia prima et universale non habent in se esse completum ; sed esse eorum est in particularibus compositis: et ideo esse non mutant per se, sed tantum per accidens, sicut est de formis.	4. Il faut dire de la même manière, que la matière première et la matière universelle n'ont pas en elles un être complet ; mais leur être est dans les composés particuliers, et c'est pourquoi leur être ne change pas par soi, mais seulement par accident, comme il en est des formes.
Articulus 3 lib. 1 d. 8 q. 3 a. 3 tit. Utrum modi mutationis creaturarum convenienter assignentur ab Augustino.	<u>Article 3 – Les modes de changement des créatures sont-ils attribués convenablement par Augustin ?</u>

<p>lib. 1 d. 8 q. 3 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Augustinus inconvenienter assignet modos mutationis creaturarum. Secundum illud enim est mutatio in quo invenitur motus, sicut secundum quantitatem vel qualitatem. Sed in quando non est motus, ut dicit philosophus, V <i>Phys.</i>, text. 9. Ergo videtur quod nihil dicat creaturas moveri per tempora.</p>	<p>Objections :</p> <p>1. Il semble qu'Augustin¹ n'attribue pas comme il faut les modes de changement des créatures. Selon cela en effet il y a un changement là où on trouve un mouvement, comme en quantité ou en qualité. Mais dans le temps il n'y a pas de mouvement, comme le dit le philosophe (<i>Physique</i>, V, 1, 225 b). Donc il semble que rien ne dit que les créatures sont mues par le temps.</p>
<p>lib. 1 d. 8 q. 3 a. 3 arg. 2 Praeterea, in nulla divisione debet unum membrum contineri sub alio. Sed omnis motus qui est per locum, est etiam [eitam <i>om.</i> <i>Éd. De Parme</i>] per tempus. Ergo videtur inconvenienter dividere mutationem in mutationem loci et temporis.</p>	<p>2. En aucune division un membre ne doit être contenu sous un autre. Mais tout mouvement qui est à travers un lieu est à travers le temps. Donc il semble qu'il ne convient pas de diviser le changement en changement de lieu et de temps.</p>
<p>lib. 1 d. 8 q. 3 a. 3 arg. 3 Praeterea, motus, secundum philosophum est in tribus generibus, scilicet quantitate, qualitate, et ubi: et adhuc est in substantia generatio et corruptio simpliciter, et in omnibus generibus generatio et corruptio secundum quid: qui omnes inveniuntur in creatura corporali. Ergo videtur quod diminute assignet mutationem creaturarum corporalium per ubi, sive per locum tantum.</p>	<p>3. Le mouvement, selon le philosophe est de trois genres, à savoir la quantité, la qualité et ou et encore la génération est dans la substance et le corruption simplement, et en tous les genres la génération et la corruption de manière relative. Qui toutes se trouvent dans la créature corporelle. Donc il semble qu'il attribue de manière diminuée le changement des créatures corporelles par le lieu (ubi) ou par le l'emplacement seulement.</p>
<p>lib. 1 d. 8 q. 3 a. 3 arg. 4 Praeterea, tempus est mensura primi mobilis. Ergo quod non habet ordinem ad motum primi mobilis, non habet relationem ad tempus. Sed affectiones animarum non ordinantur ad motum caeli nec subjacent sibi. Ergo inconvenienter dicit, quod moveri per tempus est per affectiones mutari.</p>	<p>4. Le temps est la mesure du premier mobile. Donc ce qui n'a pas de rapport au mouvement du premier mobile, n'a pas de relation au temps. Mais les affections des âmes ne sont pas ordonnée au mouvement du ciel et n'y sont pas soumis. Donc c'est de manière inconvenante qu'il dit qu'être mû par le temps c'est être mû par les affections.</p>
<p>lib. 1 d. 8 q. 3 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod in motu proprie accepto est duo reperire, scilicet continuitatem et successionem: et secundum quod habet continuitatem, sic proprie mensuratur per locum, quia ex</p>	<p>Réponse :</p> <p>Dans le mouvement pris au sens propre il y a deux choses à trouver : la continuité et la succession et selon qu'il a la continuité, il est au sens propre mesuré par le lieu, parce que par la continuité de la grandeur, il y a la</p>

¹ Augustin, *la Trinité*, I, I, 3 : « Voilà pourquoi la substance divine, qui, sans changer elle-même, fait des choses changeantes, et, en dehors de tout mouvement temporel, se laisse malaisément considérer et connaître pleinement ». (Trad. BA. 15, p.91-93). Texte cité dans *la Lettre*.

<p>continuitate magnitudinis est continuitas motus [ut dicitur IV <i>Physic.</i>, text. 99 et V <i>Physic.</i>, text ; 39 <i>add. Éd. Mandonnet</i>] secundum autem quod habet successionem, sic proprie mensuratur per tempus ; unde tempus dicitur numerus motus secundum prius et posterius. Quia autem inveniuntur aliqui motus habentes continuitatem et successionem, aliqui autem habentes successionem tantum, sicut motus affectionum, et etiam cogitationum, quando scilicet anima transit de una cogitatione in aliam (inter enim illas duas intentiones cogitatas non est aliqua continuitas) ideo divisit mutationem creaturae per locum et tempus.</p>	<p>continuité du mouvement (<i>Physic.</i>, IV, 11, 219 a <i>Physic.</i>, V, 4, 228 a 20¹) mais selon ce qu'a la succession, ainsi il est proprement mesuré par le temps, c'est pourquoi le temps est appelé nombre du mouvement, selon l'avant et l'après. Parce qu'on trouve des mouvements qui ont la continuité et la succession, mais certains ont la succession seulement comme le mouvement des affections, et aussi des pensées, quant l'âme passe d'une pensée à une autre (car entre ces deux intentions pensées il n'y a aucune continuité) c'est pourquoi il divise le changement de la créature par le lieu et le temps.</p>
<p>lib. 1 d. 8 q. 3 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod in genere quando non est motus, sicut in terminante motum ; nullus enim motus terminatur ad quando sicut ad ubi: est tamen motus in quando, sicut in mensurante.</p>	<p>Solutions : 1. Il faut dire quand dans le genre il n'y a pas de mouvement, comme ce qui termine le mouvement, car aucun mouvement ne se termine au temps, de même que pour le lieu ; il a cependant un mouvement dans le temps comme dans ce qui mesure.</p>
<p>lib. 1 d. 8 q. 3 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod divisio intelligenda est cum praecisione, ut sic scilicet intelligatur, quod quaedam mutatio est per locum et tempus ; quaedam autem per tempus tantum ; quod patet ex his quae dicta sunt.</p>	<p>2. La division doit être comprise avec précision, pour qu'on comprenne ainsi que chaque changement est par le lieu et le temps, mais certains par le temps seulement ce qui paraît de ce qui a été dit.</p>
<p>lib. 1 d. 8 q. 3 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis in corporalibus sint plures motus, omnes tamen ordinantur ad motum localem caeli, qui est causa omnis motus corporalis ; et ideo per motum localem tanguntur omnes. Vel potest dici, quod alii motus a motu locali tanguntur per mutationem quae est per tempus: quia, sicut Commentator probat, nullus alius motus est simpliciter continuus nisi motus localis ; et ipse Augustinus dicit in littera, quod Deus creaturam</p>	<p>3. Quoique dans les corps il y ait plusieurs mouvements, tous cependant sont ordonnés au mouvement local du ciel, qui est la cause de tous les mouvements corporels ; et c'est pourquoi par le mouvement local tous sont touchés. Ou bien on peut dire que les mouvements autres que le mouvement local sont atteints par le changement, qui est par le temps parce que, comme le Commentateur le prouve, aucun autre mouvement n'est simplement continu que le mouvement local et Augustin lui-même dit dans <i>La lettre</i>², que Dieu meut la créature</p>

¹ 219 a 10 : « Or, puisque le mû est mû d'un point de départ à un point d'arrivée et que toute grandeur est continue, le mouvement obéit à la grandeur... » 228 a 20 : « Puisque tout mouvement est continu, un mouvement qui est absolument un est nécessairement continu... » (Trad. H. Carteron).

² « C'est pourquoi, Augustin *Super Gen. ad litteram*, VIII, 20 dit que Dieu n'est mû ni par le lieu ni par le

corporealem movet et per tempus et per locum.	corporelle à travers le temps et le lieu.
lib. 1 d. 8 q. 3 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod tempus dupliciter dicitur: uno modo numerus prioris et posterioris inventorum in motu caeli ; et istud tempus continuitatem habet a motu, et motus a magnitudine, et hoc tempore mesurantur omnia quae habent ordinem ad motum caeli, sive per se, sicut motus corporales, sive per accidens, sicut aliquae operationes animae, secundum quod habent aliquam relationem ad corpus. Et hoc modo tantum accipitur a philosophis.	4. On parle du temps de deux manières : a. Première manière le nombre de ce qui a été trouvé avant et après dans le mouvement du ciel, et ce temps a une continuité par le mouvement b. et le mouvement par la grandeur et est mesuré par ce temps tout ce qui a un rapport avec le mouvement du ciel ou par soi comme les mouvements corporels ou par accident, comme les opérations de l'âme selon qu'elles ont une relation avec le corps. Et c'est ce que les philosophes comprennent.
Alio modo, dicitur tempus magis communiter numerus ejus quod habet quocumque modo prius et posterius: et sic dicimus esse tempus mensurans simplices conceptiones intellectus, quae sunt sibi succedentes: et istud tempus non oportet quod habeat continuitatem, cum illud secundum quod attenditur motus, non sit continuum. Et sic accipitur hic tempus, et frequenter a theologis.	D'une autre manière, on dit que le temps est plus communément son nombre qu'il a de quelque manière, avant et ensuite et ainsi nous disons qu'il est le temps qui mesure les conceptions simples de l'intellect, qui se succèdent et ce temps ne doit pas avoir une continuité avec ce selon quoi le mouvement est atteint, n'étant pas continu. Et le temps est ainsi compris et fréquemment par les théologiens.
Quaestio 4	Question 4 – [La simplicité en Dieu]
Prooemium	Prologue
Ad intellectum hujus partis duo quaeruntur: primo de divina simplicitate. Secundo de simplicitate creaturae.	Pour comprendre cette partie on fait deux recherches: 1. La simplicité divine. 2. La simplicité de la créature (d. 5).
Circa primum tria quaeruntur: 1 si in Deo sit omnimoda simplicitas ; 2 an contineatur in praedicamento substantiae ; 3 si alia praedicamenta de ipso dicantur.	A propos de la première, on cherche : 1. Y a-t-il en Dieu une simplicité de toutes les manières ? 2. Dieu est-il contenu dans la catégorie de la substance ? 3. Parle-t-on d'autres catégories à son sujet ?
Articulus 1 lib. 1 d. 8 q. 4 a. 1 tit. Utrum Deus sit omnino simplex.	<u>Article 1 – Dieu est-il tout à fait simple ?</u>

temps, mais les créatures sont mues par les temps et les lieux et être mû par les temps, c'est être changeants par les

<p>lib. 1 d. 8 q. 4 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod Deus non sit simplex omnino. Ens enim cui non fit additio, est ens commune praedicatum de omnibus de quo nihil potest vere negari. Sed Deus non est hujusmodi. Ergo ad esse suum fit aliqua additio. Non est ergo simplex.</p>	<p>Objections :¹ 1. Il semble que Dieu n'est pas tout à fait simple. Car l'étant à qui n'est pas faite d'addition, est l'étant commun attribué à tous [les êtres] de qui on ne peut vraiment rien nier. Mais Dieu n'est pas de ce genre. Donc une addition est faite à son être. Donc il n'est pas simple.</p>
<p>lib. 1 d. 8 q. 4 a. 1 arg. 2 Praeterea, Boetius, lib. <i>De hebdom.</i> Col. 1311, : « <i>Omne quod est esse participat ut sit ; alio autem participat, ut aliquid sit</i> ». Sed Deus verissime est ens et est aliquid, quia bonus et sapiens et hujusmodi. Ergo Deus habet esse suum quo est, et super hoc habet aliquid aliud quo aliquid est. Ergo non est simplex.</p>	<p>2. Boèce (<i>De hebdomadibus</i>, 1311) dit: « <i>Tout ce qui est participe de l'être pour exister ; et il participe d'un autre, pour être quelque chose</i>². » Mais Dieu est très vraiment un étant et il est quelque chose parce qu'il est bon, sage, etc. Donc Dieu a son être par lequel il est et par-dessus il a quelque chose d'autre par lequel il est quelque chose. Donc il n'est pas simple.</p>
<p>lib. 1 d. 8 q. 4 a. 1 arg. 3 Item, de quocumque praedicatur aliquid quod non est de substantia sua, illud non est simplex. Sed quidquid praedicatur de aliquo postquam non praedicabatur, illud non est de substantia sua, cum nulli rei substantia sua de novo adveniat. Cum igitur de Deo praedicetur aliquid postquam non praedicabatur, ut esse dominum et creatorem quae dicuntur de ipso ex tempore, videtur quod ipse non sit simplex.</p>	<p>3. Tout ce à quoi on attribue quelque chose qui n'est pas de sa substance, n'est pas simple. Mais tout ce qui est attribué à quelqu'un après n'avoir pas été attribué, n'est pas de sa substance ; puisque la substance n'arrive nouvellement à rien³. Donc comme quelque chose est attribué à Dieu, après n'avoir pas été attribué, comme être Seigneur ou créateur, titre qui sont donnés dans le temps, il semble qu'il ne soit pas simple.</p>
<p>lib. 1 d. 8 q. 4 a. 1 arg. 4 Praeterea, ubicumque sunt plures res in uno, ibi oportet esse aliquem modum compositionis. Sed in divina natura sunt tres personae realiter distinctae, convenientes in una essentia. Ergo videtur ibi esse aliquis modus compositionis.</p>	<p>4. Partout où il y a plusieurs choses en un seul, il faut qu'il y ait un mode de composition. Mais dans la nature divine, il y a trois personnes réellement distinctes, qui ont en commun une seule essence. Donc il semble qu'il y a un mode de composition.</p>
<p>lib. 1 d. 8 q. 4 a. 1 s. c. 1 Contra, omne compositum est posterius suis componentibus: quia simplicius est prius in se, quam addatur sibi aliquid ad</p>	<p>En sens contraire : Tout ce qui est composé est après ses composants ; parce que ce qui est plus simple en soi est avant que quelque chose</p>

« ¹ *Ia*, qu. 3, a. 7 — *CG*. I, 16, 18 — *Pot.* qu. 7, a. 1 — *Compendium*. ch. 9 — *Opus* 37 De quat. oppos. ch. 4 — *De causis* 21.

² « On appelle *aliquid* (quelque chose) comme *aliud quid* (un autre quoi). L'étant est un en tant qu'il n'est pas divisé et *aliquid* (quelque chose) en tant qu'il est séparé des autres ». *Q. de Verit.* q. 1, a. 1 c.

³ Si on ajoute quelque chose à une substance il n'y a pas de substance nouvelle.

<p>compositionem tertii. Sed primo simpliciter nihil est prius. Cum igitur Deus sit primum principium, non est compositus.</p>	<p>lui soit ajouté pour la composition d'un troisième composant¹. Mais rien n'est absolument avant [l'être] premier. Donc puisque Dieu est le premier principe, il n'est pas composé.</p>
<p>lib. 1 d. 8 q. 4 a. 1 s. c. 2 Praeterea, illud quod est primum dans omnibus esse, habet esse non dependens ab alio: quod enim habet esse dependens ab alio, habet esse ab alio, et nullum tale est primum dans esse. Sed Deus est primum dans omnibus esse. Ergo suum esse non dependet ab alio. Sed cujuslibet compositi esse dependet ex componentibus, quibus remotis, et esse compositi tollitur et secundum rem et secundum intellectum. Ergo Deus non est compositus.</p>	<p>2. Ce qui est premier donne l'être à tout, son existence (son être) ne dépend pas d'un autre, car ce qui a un être dépendant d'un autre tire son être d'un autre, et aucun [être] tel ne peut être le premier, [c'est-à-dire] celui qui donne. Mais Dieu est le premier qui donne l'être aux autres. Donc son être ne dépend pas d'un autre. Mais l'être de n'importe quel composé dépend de ses composants ; une fois exclus, l'être du composé est enlevé en réalité et en esprit. Donc Dieu n'est pas composé.</p>
<p>lib. 1 d. 8 q. 4 a. 1 s. c. 3 Item, illud quod est primum principium essendi, nobilissimo modo habet esse, cum semper sit aliquid nobilius in causa quam in causato. Sed nobilissimus modus habendi esse, est quo totum aliquid est suum esse. Ergo Deus est suum esse. Sed nullum compositum totum est suum esse, quia esse ipsius sequitur componentia, quae non sunt ipsum esse. Ergo Deus non est compositus. Et hoc simpliciter concedendum est.</p>	<p>3. De plus, ce qui est le premier principe d'être a l'être d'une manière absolument noble, puisqu'il y a toujours quelque chose de plus noble dans la cause que dans l'effet. Mais la manière la plus noble d'avoir l'être est pour quoi tout ce qui est quelque chose est son être². Donc Dieu est son être. Mais aucun composé n'est tout entier son être, parce que son être découle des composants qui ne sont pas son être même. Donc Dieu n'est pas composé. Et cela il faut absolument le concéder.</p>
<p>lib. 1 d. 8 q. 4 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod aliquid esse sine additione dicitur dupliciter. Aut de cujus ratione est ut nihil sibi addatur: et sic dicitur de Deo: hoc enim oportet perfectum esse in se ex quo additionem non recipit ; nec potest esse commune, quia omne commune salvatur in proprio, ubi sibi fit additio.</p>	<p>Solutions : 1. Il faut donc dire que quelque chose est sans addition de deux manières: a. Ou il est de sa nature que rien ne lui soit ajouté, et on parle ainsi de Dieu: car il faut qu'il soit parfait en soi, du fait qu'il ne reçoit pas d'addition, et il ne peut pas être commun, parce que tout ce qui est commun est conservé dans ce qui est propre, là où se fait pour lui l'addition.</p>
<p>Aut ita quod non sit de ratione ejus quod fiat sibi additio, neque quod non fiat, et hoc modo ens commune est sine additione. In intellectu enim entis non</p>	<p>b. Ou de sorte qu'il ne soit pas de sa nature qu'une addition lui soit faite, ni non plus qu'elle ne soit pas faite, et de cette manière l'étant commun est sans addition. Car dans</p>

¹ Comprendre deux composants qui lorsqu'ils sont unis en forme un troisième. Exemple : l'étant composé de matière et de forme.

² Dieu, à la différence des créatures, est entièrement acte pur.

<p>includitur ista conditio, sine additione ; alias nunquam posset sibi fieri additio, quia esset contra rationem ejus ; et ideo commune est, quia in sui ratione non dicit aliquam additionem, sed potest sibi fieri additio ut determinetur ad proprium ; sicut etiam animal commune dicitur esse sine ratione, quia de intellectu ejus non est habere rationem, neque non habere ; asinus autem dicitur sine ratione esse, quia in intellectu ejus includitur negatio rationis, et per hoc determinatur secundum differentiam propriam.</p>	<p>le concept d'étant cette condition n'est pas incluse, sans addition ; autrement jamais ne pourrait lui être faite une addition, parce que ce serait contre sa nature ; et c'est pourquoi il est commun, parce que dans sa nature, il ne révèle aucune addition, mais une addition peut lui être faite pour le limiter à ce qui lui est propre, ainsi on dit que l'animal commun est sans raison, parce que c'est le propre de son esprit d'avoir la raison ou de ne pas l'avoir ; mais on dit que l'âne est sans raison, parce que le négation de la raison est incluse dans son esprit, et par cela il est limité selon une différence propre.</p>
<p>Ita etiam divinum esse est determinatum in se et ab omnibus aliis divisum, per hoc quod sibi nulla additio fieri potest. Unde patet quod negationes dictae de Deo, non designant in ipso aliquam compositionem.</p>	<p>Ainsi l'être divin est déterminé en soi et différent de tous les autres, parce qu'aucune addition ne peut lui être faite. D'où il apparaît que les négations dont on parle en Dieu ne désignent pas une composition en lui.</p>
<p>lib. 1 d. 8 q. 4 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in rebus creatis res determinatur ut sit aliquid, tripliciter: aut per additionem alicujus differentiae, quae potentialiter in genere erat ; aut ex eo quod natura communis recipitur in aliquo, et fit hoc aliquid ; aut ex eo quod alicui additur accidens, per quod dicitur esse vel sciens vel albus.</p>	<p>2. Dans les créatures la chose est déterminée à être quelque chose, de trois manières : 1. ou par l'addition d'une différence, qui était potentiellement dans le genre ; 2. ou par le fait que la nature commune est reçue en quelque chose, et il devient ce quelque chose ; 3. ou par le fait qu'un accident est ajouté par lequel on dit qu'il connaît ou qu'il est blanc.</p>
<p>Nullus istorum modorum potest esse in Deo, quia ipse non est commune aliquid, cum de intellectu suo sit quod non addatur sibi aliquid [alicui additur accidens <i>Éd. de Parme</i>] ; nec etiam ejus natura est recepta in aliquo, cum sit actus purus ; nec etiam recipit aliquid extra essentiam suam, eo quod essentia sua continet omnem perfectionem.</p>	<p>Aucun de ces modes ne peut exister en Dieu, parce qu'il n'est pas quelque chose de commun, puisqu'il est de sa nature ainsi conçue que rien ne lui soit ajouté et aussi sa nature n'est reçu en rien, puisqu'il est acte pur, et il ne reçoit rien hors de son essence, parce qu'elle contient toute perfection.</p>
<p>Remanet autem quod sit aliquid determinatum per conditionem negandi ab ipso omnem additionem [vel conditionem <i>Éd. de Parme</i>], et per hoc removetur ab eo omne illud quod possibile est additionem recipere. Unde per suum esse absolutum non tantum est, sed aliquid est. Nec differt in eo quod est et aliquid esse, nisi per modum significandi, vel ratione, ut supra dictum</p>	<p>Mais il demeure qu'il est quelque chose de déterminé par sa condition de nier par lui-même toute addition, et par là est séparé de lui tout ce qui a possibilité de recevoir une addition. C'est pourquoi par son être absolu non seulement il est, mais il est quelque chose. Il n'y a de différence en celui qui est et être quelque chose que par la manière d'être signifié, et même en raison, comme on l'a dit ci-dessus, d. 2, q. unique, a. 2 sur</p>

<p>est, (dist. 2, qu. unica, art. 2), de attributis. Dictum autem Boetii intelligitur de participantibus esse, et non Deo qui essentialiter est suum esse. Ex quo patet quod attributa nullam compositionem in ipso faciunt. Sapientia enim secundum suam rationem non facit compositionem, sed secundum suum esse, prout in subjecto realiter differens est ab ipso ; qualiter in Deo non est, ut dictum est, (in hac dist. qu. 1, art. 1).</p>	<p>les attributs. Mais la parole de Boèce est comprise de ce qui participe à l'être et non de Dieu qui est essentiellement son être. Par là il apparaît que les attributs ne font aucune composition en lui. Car la sagesse, selon sa nature ne fait pas composition, mais selon son être, dans la mesure où elle est réellement différente de lui dans le sujet, tel qu'il n'est pas en Dieu, comme on l'a dit, en cette dist qu. 1, a. 1.</p>
<p>lib. 1 d. 8 q. 4 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod hujusmodi relationes quae dicuntur de Deo ex tempore, non ponunt aliquid in ipso realiter, sed tantum in creatura. Contingit enim, ut dicit philosophus, V <i>Metaph.</i>, text. 20, aliquid dici relative, non quod ipsum referatur, sed quia aliquid refertur ad ipsum ; sicut est in omnibus quorum unum dependet ab altero, et non e contrario ; sicut scibile non est relativum, nisi quia scientia refertur ad ipsum ; scibile enim non dependet a scientia, sed e converso. Sed quia intellectus noster non potest accipere relationem in uno relativorum [extremorum <i>Éd. de Parme</i>] quin intelligatur in illo ad quod refertur, ideo ponit relationem quamdam circa ipsum scibile, et significat ipsum relative. Unde illa relatio quae significatur in scibili, non est realiter in ipso, sed secundum rationem tantum ; in scientia autem realiter. Ita etiam relatio importata per hoc nomen Deus, vel creator, cum de Deo dicatur, non ponit aliquid in Deo nisi secundum intellectum, sed tantum in creatura. Ex quo patet quod diversitas relationum ipsius Dei ad creaturas non ponit compositionem in ipso.</p>	<p>3. Les relations de ce genre dans le temps dont on parle à propos ne placent réellement rien en lui, mais seulement dans la créature. Car il arrive, comme le dit le philosophe, (<i>Métaphysique</i>, (Δ) V, 15, 1021 a 28) qu'on parle de quelque chose en relation, non parce qu'il est lui-même référé, mais parce que quelque chose est référé à lui, comme cela existe dans tout ce dont l'un dépend de l'autre, et non le contraire ; comme le connaissable¹ n'est relatif sauf parce que la science se rapporte à lui, car le connaissable ne dépend pas de la science, mais c'est le contraire. Mais parce que notre intellect ne peut pas recevoir une relation dans l'un des extrêmes, qu'elle ne soit compris en ce à quoi elle se réfère, alors elle place une certaine relation autour du connaissable lui-même et elle le signifie comme relatif. C'est pourquoi cette relation qui est signifiée dans le connaissable, n'est pas réellement en lui, mais en raison seulement, mais réellement dans la science. Aussi la relation qu'apporte ce nom Dieu, ou créateur, comme on parle de Dieu, ne place rien en lui sinon en esprit, mais elle le place seulement dans la créature. De là il apparaît que la diversité des relations de Dieu même à ses créatures ne place pas de composition en lui².</p>
<p>lib. 1 d. 8 q. 4 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod, sicut supra dictum est, dist. 2, qu. unica, art. 5, proprietas</p>	<p>4. Comme on l'a dit, ci-dessus (dist. 2, q. unique, a. 5), la propriété personnelle comparée à l'essence ne diffère pas</p>

¹ C'est l'exemple donné par Aristote *ibid.*

² Cf. *Q. de pot.* q. 8, a. 1.

<p>personalis comparata ad essentiam, non differt re ab ipsa, et ideo non facit compositionem cum ea ; sed comparata ad suum correlativum, facit distinctionem realem ; sed ex illa parte non est aliqua unio, et ideo nec compositio. Unde relinquitur ibi tres esse res et tamen nullam compositionem. Ex hoc patet nomina personalia nullam in Deo compositionem significare.</p>	<p>réellement par elle-même et c'est pourquoi elle ne fait composition avec elle, mais comparée à son corrélatif, elle établit une distinction réelle, mais de ce côté ce n'est pas une union, ni non plus une composition. C'est pourquoi, il demeure qu'il y a trois choses et cependant aucune composition. Cela montre que les noms personnels ne signifient aucune composition en Dieu.</p>
<p>lib. 1 d. 8 q. 4 a. 2 tit. Utrum Deus sit in praedicamento substantiae.</p>	<p><u>Article 2 – Dieu est-il dans la catégorie de la substance ?</u>¹</p>
<p>lib. 1 d. 8 q. 4 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Deus sit in praedicamento substantiae. Omne enim quod est, vel est substantia vel accidens. Sed Deus non est accidens, ergo est substantia. Cum igitur substantia praedicetur de ipso sicut praedicatum substantiale, et non conversim, quia non omnis substantia est Deus, videtur quod de ipso praedicetur sicut genus, et ita Deus est in genere substantiae.</p>	<p>Objections :² 1. Il semble que Dieu est dans la catégorie de la substance. Car tout ce qui existe est ou substance ou accident. Mais Dieu n'est pas un accident, donc il est une substance. Donc comme la substance lui est attribuée comme un prédicat substantiel et non réciproquement, parce que toute substance n'est pas Dieu, il semble qu'on lui attribue comme un genre et ainsi Dieu est dans la genre de la substance.</p>
<p>lib. 1 d. 8 q. 4 a. 2 arg. 2 Praeterea, substantia est quod non est in subjecto, sed est ens per se. Cum igitur Deo hoc maxime conveniat, videtur quod ipse sit in genere substantiae.</p>	<p>2. La substance est ce qui n'est pas dans un sujet³ mais est un étant par soi. Donc comme cela convient très bien à Dieu, il semble qu'il est lui-même dans le genre de la substance.</p>
<p>lib. 1 d. 8 q. 4 a. 2 arg. 3 Praeterea, secundum philosophum, X <i>Metaph.</i>, text. 3, unumquodque mensuratur minimo sui generis, et dicit ibi Commentator quod illud ad quod mensurantur omnes substantiae est primus motor, qui, secundum ipsum, est Deus. Ergo Deus est in genere</p>	<p>3. Selon le philosophe (<i>Métaphysique</i>, (I) X, 1, 1052 b 18) chacun est mesuré au plus près de son genre, et le Commentateur⁴ dit à ce sujet que ce à quoi sont mesurées toutes les substances est le premier moteur, qui, selon lui, est Dieu. Donc Dieu est dans le genre de la substance.</p>

¹ Les catégories comprennent la substance et les 9 accidents. La substance n'est pas dans les accidents. « La catégorie de la substance est plus noble que les autres catégories, mais on ne l'attribue pas à Dieu, comme le dit Augustin (*Trin.* VII,V, 10) (*Q. de pot.* q. 1, a. 1 arg. 11). Il préfère l'emploi du mot *essence*. BA 15, p. 536-537). Ce qui est dans la catégorie ou dans le genre de la substance est dans un genre. Or Dieu n'est pas dans un genre. Démonstration *CG.* I, 25, - *Q. de verit.*, q. 1, a. 1, c. - *Q. de pot.*, q. 7, a. 3, ad 4.

² Parall. : *Ia*, q. 3, a. 5 – *CG.* I, 25 – *Q. de pot.* q. 7, a. 3 – *Compendium* c. 12

³ « La substance, au sens plus fondamental,... c'est ce qui n'est ni affirmé d'un sujet, ni dans un sujet... ». Aristote, *Catégories*, 5, 2 a 11.

⁴ Averroès.

substantiae.	
lib. 1 d. 8 q. 4 a. 2 s. c. 1 Contra, quidquid est in genere [substantiae <i>add. Éd. de Parme</i>], aut est sicut generalissimum, aut est sicut contentum sub ipso. Sed Deus non est in genere substantiae sicut generalissimum, quia praedicaretur de omnibus substantiis ; nec etiam sicut contentum sub genere [contentum substantiae <i>Éd. de Parme</i>], quia adderet aliquid, supra genus [scilicet supra <i>add. Éd. de Parme</i>] et ita non esset divina essentia simplicissima. Ergo Deus non est in genere substantiae.	En sens contraire : 1. Tout ce qui est dans un genre est ou bien comme ce qui est le plus général, ou bien comme contenu sous lui ¹ . Mais Dieu n'est pas dans le genre de la substance comme ce qui est le plus général, parce qu'il serait attribué à toutes les substances ² , et il n'est pas non plus contenu sous un genre, parce qu'il ajouterait quelque chose c'est-à-dire le genre et ainsi il ne serait pas l'essence divine absolument simple. Donc Dieu n'est pas dans le genre de la substance.
lib. 1 d. 8 q. 4 a. 2 s. c. 2. Praeterea, quidquid est in genere, habet esse suum determinatum ad illud genus. Sed esse divinum nullo modo determinatum [terminatum <i>Éd. de Parme</i>] est ad aliquod genus ; quinimmo comprehendit in se nobilitates omnium generum, ut dicit philosophus et Commentator, in V <i>Metaph.</i> , text. 21. Ergo Deus non est in genere substantiae. Quod simpliciter concedendum est.	2. Tout ce qui est dans un genre a son être limité à ce genre. Mais l'être divin n'est limité à aucun genre, de sorte qu'il comprend en lui les noblesses de tous les genres, comme le dit le Philosophe, et le Commentateur (<i>Métaphysique</i> V, text. 21). Donc Dieu n'est pas dans le genre de la substance. Ce qu'il faut absolument concéder.
Hujus autem ratio quadruplex assignatur, prima ponitur in littera ex parte nominis sumpta. Nomen enim substantiae imponitur a substando, Deus autem nulli substat.	On en trouve la raison de quatre manières ³ : 1. La première est donnée dans la <i>Lettre</i> du côté du nom choisi. Car le nom de substance vient de <i>substando</i> 'être sous', mais Dieu n'est sous rien ⁴ .
Secunda sumitur ex ratione ejus quod est in genere. Omne enim hujusmodi addit aliquid supra genus, et ideo illud quod est summe simplex, non potest esse in genere.	2. La seconde est prise de la nature de ce qui est dans un genre. Car tout ce qui est de ce genre ajoute quelque chose au-dessus du genre, et c'est pourquoi ce qui est absolument simple, ne peut pas être dans un genre.
Tertia ratio subtilior est Avicennae, tract. V <i>Metaph.</i> , cap.IV et tract. IX, cap. 1. Omne quod est in genere, habet quidditatem differentem ab esse, sicut homo ; humanitati enim ex hoc quod est humanitas, non debetur esse in actu ;	3. La troisième raison, plus subtile, est celle d'Avicenne (<i>Métaphysique</i> , 5, 4 et 9, 1 ⁵). Tout ce qui est dans un genre a une quiddité différente de son être, comme l'homme : car à l'humanité, du fait qu'elle est l'humanité, elle n'est pas destinée à être en acte ; car on

¹ Le genre est le plus général, plus que l'espèce qui est incluse en lui.

² Si Dieu est dans le genre de la substance il est parmi toutes les autres substances créées.

³ Ici la réponse (*solutio*) n'est pas signalée.

⁴ Sens etymologique du verbe.

⁵ Anawati n° 221 p. 251 et n° 248 p. 271.

<p>potest enim cogitari humanitas et tamen ignorari an aliquis homo sit. Et ratio hujus est, quia commune, quod praedicatur de his quae sunt in genere, praedicat quidditatem, cum genus et species praedicentur in eo quod quid est.</p>	<p>peut penser l'humanité, et cependant ignorer si quelqu'un est un homme. Et la raison en est que ce qui est commun qui est attribué à ce qui est dans un genre, attribue la quiddité, puisque le genre et l'espèce sont attribuées en ce qui est quelque chose¹.</p>
<p>Illi autem quidditati non debetur esse nisi per hoc quod suscepta est in hoc vel in illo. Et ideo quidditas generis vel speciei non communicatur secundum unum esse omnibus, sed solum secundum unam rationem communem. Unde constat quod esse suum non est quidditas sua. In Deo autem esse suum est quidditas sua : aliter enim accideret quidditati, et ita esset acquisitum sibi ab alio, et non haberet esse per essentiam suam. Et ideo Deus non potest esse in aliquo genere.</p>	<p>L'être n'est dû à cette quiddité que par ce qui est reçu en ceci ou en cela. Et c'est pourquoi la quiddité du genre ou de l'espèce n'est pas communiquée selon un être pour tout, mais seulement selon une seule nature commune. Ainsi il est clair que son être n'est pas sa quiddité. Mais l'être en Dieu est sa quiddité ; car autrement il arriverait à la quiddité et ainsi ce serait pour lui l'acquit d'un autre et il n'aurait pas l'être par son essence. Et c'est pourquoi Dieu ne peut pas être dans un genre.</p>
<p>Quarta causa est ex perfectione divini esse, quae colligit omnes nobilitates omnium generum. Unde ad nullum genus determinatur, ut objectum est.</p>	<p>4. La quatrième cause vient de la perfection de l'être divin, qui rassemble toutes les noblesses de tous les genres. C'est pourquoi il n'est limité à aucun genre comme on l'a objecté.</p>
<p>lib. 1 d. 8 q. 4 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Deus simpliciter non est accidens, nec tamen omnino proprie potest dici substantia ; tum quia nomen substantiae dicitur a substando, tum quia substantia quidditatem nominat, quae est aliud ab esse ejus. Unde illa est divisio entis creati. Si tamen non fieret in hoc vis, largo modo potest dici substantia, quae tamen intelligitur supra omnem substantiam creatam, quantum ad id quod est perfectionis in substantia, ut non esse in alio et hujusmodi, et tunc est idem in praedicato et in subjecto, sicut in omnibus quae de Deo praedicantur ; et ideo non sequitur quod omne quod est substantia, sit Deus ; quia nihil aliud ab ipso recipit praedicationem substantiae sic acceptae, secundum quod dicitur de ipso ; et ita propter diversum modum praedicandi non dicitur substantia de Deo et creaturis univoce, sed analogice. Et haec</p>	<p>Solutions : 1. Il faut donc dire que Dieu n'est absolument pas un accident, et cependant on ne peut pas parler tout à fait de substance au sens propre, d'une part parce qu'on donne le nom de substance à ce qui est sous, d'autre part, parce que la substance désigne une quiddité, qui est différente de son être. Et c'est pourquoi c'est la division de l'étant créé. Si cependant on ne lui fait pas violence, d'une manière large on peut l'appeler substance, qui cependant est comprise au dessus de toute substance créée, quant à ce qui est de la perfection dans la substance, pour ne pas être dans un autre et de tel genre, et alors c'est le même dans le prédicat et dans le sujet, comme dans tout ce qui est attribué à Dieu, et c'est pourquoi il ne s'ensuit pas que tout ce qui est substance soit Dieu ; parce que rien d'autre que lui ne reçoit l'attribution de la substance ainsi comprise ; selon qu'on parle de lui, et ainsi à cause de la manière différente de</p>

¹ Quid est : essence ou quiddité.

<p>potest esse alia ratio quare Deus non est in aliquo genere, quia scilicet nihil de ipso et de aliis univoce praedicatur.</p>	<p>l'attribuer on ne parle pas de substance en Dieu et dans les créatures de manière univoque, mais de manière analogique. Et cela peut être une autre raison pour laquelle Dieu n'est pas dans un genre, parce que rien n'est attribué à lui et aux autres de manière univoque.</p>
<p>lib. 1 d. 8 q. 4 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ista definitio, secundum Avicennam, tract. II <i>Metaph.</i>, cap. I et tract. III, cap. VIII, non potest esse substantiae: substantia est quae non est in subjecto. Ens enim non est genus. Haec autem negatio « non in subjecto » nihil ponit ; unde hoc quod dico, ens non est in subjecto, non dicit aliquod genus: quia in quolibet genere oportet significare quidditatem aliquam, ut dictum est, de cuius intellectu non est esse. Ens autem non dicit quidditatem, sed solum actum essendi, cum sit principium ipsum ; et ideo non sequitur: est non in subjecto: ergo est in genere substantiae ; sed oportet addi: est habens quidditatem quam consequitur esse non in subjecto ; ergo est in genere substantia. [sed oportet ... in genere substantiae <i>om. Éd. de Parme</i>]. Sed hoc Deo non convenit, ut dictum [dictum <i>om. Éd. de Parme</i>] est, loc. cit.</p>	<p>2. Cette définition, selon Avicenne, (<i>Métaphysique</i> II, 1¹ cap. 1, et III, 8), ne peut pas être celle de la substance: la substance est ce qui n'est pas dans un sujet. Car l'étant n'est pas un genre. Mais cette négation « pas dans le sujet » ne place rien ; c'est pourquoi ce que je dis, l'étant n'est pas dans un sujet, ne désigne pas un genre parce qu'en chaque genre il faut signifier une certaine quiddité, comme on l'a dit, à son intellect il n'y a pas d'être. Mais l'étant ne dit pas la quiddité, mais seulement l'acte d'être, puisqu'il en est le principe même et c'est pourquoi il n'en découle pas qu'il n'est pas dans un sujet, donc il est dans le genre de la substance. Mais il faut ajouter: il possède la quiddité que l'être suit, non dans le sujet, donc il est dans le genre de la substance. Mais cette parole ne convient pas à Dieu, comme on l'a dit.</p>
<p>lib. 1 d. 8 q. 4 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod mensura proprie dicitur in quantitibus: dicitur enim mensura illud per quod innotescit quantitas rei, et hoc est minimum in genere quantitatis vel simpliciter, ut in numeris, quae mesurantur unitate, quae est minimum simpliciter ; aut minimum secundum positionem nostram, sicut in continuis, in quibus non est minimum simpliciter ; unde ponimus palmum loco minimi ad mesurandum pannos, vel stadium ad mesurandum viam.</p>	<p>3. On parle au sens propre de la mesure dans la quantité, car on appelle mesure ce par quoi la quantité est connue, et cela est le plus petit dans le genre de la quantité, ou simplement, comme dans les nombres qui sont mesurés par l'unité, ce qu'il y a de plus petit simplement, c'est ou le plus petit selon notre position, comme dans ce qui est continu, il n'y a pas simplement de plus petit, c'est pourquoi nous plaçons la palme² au lieu du plus petit pour mesurer des pièces d'étoffe ou le stade pour mesurer le chemin.</p>
<p>Exinde transumptum est nomen mensurae ad omnia genera, ut illud</p>	<p>De là le nom de mesure a été transmis à tous les genres, pour que celui qui est le premier</p>

¹ « ;C'est ce qui existe dans être dans une chose de cette sorte, et dès lors, il n'est pas dans un sujet d'aucune manière: c'est la substance ». Trad. Anawati 57, p. 131 – L'autre traité est à 140, p. 191.

² Mesure de longueur comme le stade.

<p>quod est primum in quolibet genere et simplicissimum et perfectissimum dicatur mensura omnium quae sunt in genere illo ; eo quod unumquodque cognoscitur habere de veritate generis plus et minus, secundum quod magis accedit ad ipsum vel recedit, ut album in genere colorum. Ita etiam in genere substantiae illud quod habet esse perfectissimum et simplicissimum, dicitur mensura omnium substantiarum, sicut Deus. Unde non oportet quod sit in genere substantiae sicut contentum, sed solum sicut principium, habens in se omnem perfectionem generis sicut unitas in numeris, sed diversimode ; quia unitate non mesurantur nisi numeri ; sed Deus est mensura non tantum substantialium perfectionum, sed omnium quae sunt in omnibus generibus, sicut sapientiae, virtutis et huiusmodi. Et ideo quamvis unitas contineatur in uno genere determinato sicut principium, non tamen Deus.</p>	<p>en n'importe quel genre et très simple et très parfait soit appelé mesure de tout ce qui est dans ce genre, parce qu'on sait que chaque chose a le plus et le moins dans la vérité du genre, selon que le plus arrive à lui ou s'en éloigne, comme le blanc dans le genre des couleurs. De sorte aussi dans le genre de la substance ce qui a l'être le plus parfait et le plus simple s'appelle mesure de toutes les substances, comme Dieu. C'est pourquoi il ne faut pas qu'il soit dans le genre de la substance, comme contenu en lui ; mais seulement comme principe, qui a en soi toute perfection du genre comme l'unité dans les nombres mais de différentes manières ; parce que par l'unité ne sont mesurés que les nombres ; mais Dieu est la mesure non seulement des perfections substantielles, mais de tout ce qui est dans tous les genres, comme les sagesses, les puissances, etc. Et aussi quoique l'unité soit contenue dans un genre déterminé, comme le principe, mais cependant Dieu ne l'est pas.</p>
<p>Articulus 3 : lib. 1 d. 8 q. 4 a. 3 tit. Utrum alia praedicamenta de Deo dicantur</p>	<p><u>Article 3 – Parle-t-on d'autres catégories pour Dieu ?¹</u></p>
<p>lib. 1 d. 8 q. 4 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur etiam quod alia praedicamenta de Deo dicantur. De quocumque enim praedicatur species, et genus. Sed scientia, quae est species qualitatis, invenitur in Deo, et magnitudo, quae est species quantitatis. Ergo et quantitas et qualitas.</p>	<p>Objections : 1. Il semble aussi qu'on parle d'autres catégories pour Dieu. Car l'espèce et le genre sont attribués à chacun. Mais la science, qui est une espèce de qualité se trouve en Dieu et la grandeur aussi qui est une espèce de quantité. Donc la quantité et la qualité aussi.</p>
<p>lib. 1 d. 8 q. 4 a. 3 arg. 2 Praeterea, philosophus in IV <i>Metaph.</i>, text. 4 et seq., dicit: « unum in substantia facit idem, in quantitate aequale, in qualitate simile ». Sed in Deo dicitur vere aequalitas et similitudo. Ergo oportet de eo dici aliquid per modum qualitatis et quantitatis, sicut scientiam vel magnitudinem.</p>	<p>2. Le philosophe (<i>Métaphysique</i> (G) IV, 2, 1004 b...) dit que « L'un dans la substance fait le même, dans la quantité l'égal, dans la qualité le semblable ». Mais en Dieu on parle vraiment d'égalité et de ressemblance. Donc il faut à ce sujet parler de quelque chose à la manière de la qualité et de la quantité, comme la science ou la grandeur.</p>
<p>lib. 1 d. 8 q. 4 a. 3 arg. 3 Praeterea,</p>	<p>3. La nature du genre se trouve au sens le</p>

¹ Les catégories ou accidents sont au nombre de 9 : quantité, qualité, relation, action, passion, temps, lieu, habitus. Il n'y a pas d'accidents en Dieu. Cf Aristote *Catégories*, 4, 1 b 25.

natura generis propriissime reperitur in eo in quo primo est. Sed Deus est primum agens. Ergo in eo actio praecipue invenitur.	plus propre en ce qui est premier. Mais Dieu est le premier agent. Donc en lui se trouve principalement l'action. (<i>Catég.</i> 8, 11 b).
lib. 1 d. 8 q. 4 a. 3 arg. 4 Praeterea, quanto aliquid est debilioris esse, tanto magis repugnat summae perfectioni. Sed inter omnia alia entia relatio habet debilissimum esse, ut dicit Commentator, XI <i>Metaph.</i> , text. 11, unde etiam fundatur super alia omnia entia, sicut supra quantitatem aequalitas, et sic de aliis. Cum igitur in divinis inveniatur relatio, multo fortius alia praedicamenta.	4. Plus quelque chose est d'un être faible, plus il répugne à la perfection suprême. Mais parmi tous les étants la relation a un être très faible, comme le dit le Commentateur (<i>Métaphysique</i> , XI, text. 11), c'est pourquoi aussi elle est fondée sur tous les autres étants, comme l'égalité sur la quantité, et ainsi de suite. Donc comme en Dieu on trouve la relation, à plus forte raison [on la trouve] dans les autres catégories.
lib. 1 d. 8 q. 4 a. 3 s. c. 1 Contra, Augustinus V <i>De Trin.</i> , cap. VIII : <i>omne quod de Deo dicitur, aut secundum substantiam aut secundum relationem dicitur</i> ; et ita alia praedicamenta non erunt in divinis. Hoc etiam habetur ex auctoritate Augustini in littera.	En sens contraire : 1. Augustin (<i>La Trinité</i> , V, 8) : « <i>Tout ce qui est dit de Dieu, est dit selon la substance ou selon la relation</i> ¹ », et ainsi les autres catégories ne seront pas en Dieu. On trouve l'autorité d'Augustin dans la <i>Lettre</i> .
lib. 1 d. 8 q. 4 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod quidquid inventum in creaturis, de Deo praedicatur, praedicatur eminenter, ut dicit Dionysius, sicut etiam est in omnibus aliis causis et causatis. Unde oportet omnem imperfectionem removeri ab eo quod in divinam praedicationem venit. Sed in unoquoque novem praedicamentorum duo invenio ; scilicet rationem accidentis et rationem propriam illius generis, sicut quantitatis vel qualitatis. Ratio autem accidentis imperfectionem continet: quia esse accidentis est inesse et dependere, et compositionem facere cum subjecto per consequens. Unde secundum rationem accidentis nihil potest de Deo praedicari.	Réponse : Tout ce qui se trouve dans les créatures est attribué à Dieu, 'est attribué éminemment', comme le dit Denys (<i>les noms divins</i> , VII, § 3), comme aussi il n'est dans toutes les autres causes et effets. C'est pourquoi il faut écarter toute imperfection de ce qui vient dans l'attribution divine. Mais dans chacune des neuf catégories, j'en trouve deux, à savoir la nature de l'accident et la nature propre de ce genre, pour ainsi dire de la quantité ou de la qualité. Mais la nature de l'accident contient une imperfection parce qu'il est propre à lui d'être inhérent et dépendant, et faire composition avec le substrat par conséquence. C'est pourquoi selon la nature de l'accident rien ne peut être attribué à Dieu.
Si autem consideremus propriam rationem cujuslibet generis, quodlibet aliorum generum, praeter ad aliquid, importat imperfectionem ; quantitas enim habet propriam rationem in	Mais si nous considérons la nature propre de chaque genre, n'importe lequel des autres genres, exceptée la relation, apporte une imperfection ; car la quantité a sa propre nature dans la comparaison au sujet ; car la

¹ « Toute qualification absolue de cette souveraine et divine sublimité a une signification substantielle et une qualification relative... » (Trad. BA 15, p. 441. Pour Augustin les catégories « ne s'emploient pas au sens propre mais au figuré et par métaphore » (*Ibid.*).

<p>comparatione ad subjectum ; est enim quantitas mensura substantiae, qualitas dispositio substantiae, et sic patet in omnibus aliis. Unde eadem ratione removentur a divina praedicatione secundum rationem generis, sicut removebantur per rationem accidentis. Si autem consideremus species ipsarum, tunc aliqua secundum differentias completivas important aliquid perfectionis, ut scientia, virtus et hujusmodi. Et ideo ista praedicantur de Deo secundum propriam rationem speciei et non secundum rationem generis. Ad aliquid autem, etiam secundum rationem generis, non importat aliquam dependentiam ad subjectum ; immo refertur ad aliquid extra: et ideo etiam secundum rationem generis in divinis invenitur. Et propter hoc tantum remanent duo modi praedicandi in divinis, scilicet secundum substantiam et secundum relationem ; non enim speciei contentae in genere debetur aliquis modus praedicandi, sed ipsi generi.</p>	<p>quantité est la mesure de la substance, la qualité sa disposition, et ainsi cela se voit dans tous les autres. C'est pourquoi par une même raison elles sont éliminées de l'attribution à Dieu, selon leur nature de genre, de même qu'elles sont éliminées par leur nature d'accident. Mais si nous considérons leurs espèces, alors certaines selon les différences qui les complètent apportent une part de perfection, comme la science, le pouvoir, etc. Et c'est pourquoi cela est attribué à Dieu selon la propre nature de l'espèce, et non selon la raison du genre. Mais la relation, même selon la nature du genre n'apporte pas de dépendance au sujet, elle est tout à fait en rapport avec quelque chose d'extérieur ; et c'est pourquoi aussi selon la nature du genre, on la trouve en Dieu. Et à cause de cela demeurent deux modes d'attribution en Dieu, à savoir selon la substance et selon la relation, car un mode d'attribution n'est pas dû à l'espèce contenue dans le genre, mais au genre lui-même.</p>
<p>lib. 1 d. 8 q. 4 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod sicut dictum est, in corp. art., scientia non praedicatur de Deo secundum rationem generis, sed secundum propriam differentiam, quae complet rationem ipsius. Unde non praedicatur univoce de Deo et de aliis ; sed secundum prius et posterius.</p>	<p>Solutions : 1. Comme on l'a dit dans le corps de l'article, la science n'est pas attribuée à Dieu selon la raison du genre, mais selon une différence propre, qui complète sa nature. C'est pourquoi on ne l'attribue pas à Dieu et aux autres de manière univoque mais selon l'avant et l'après.</p>
<p>lib. 1 d. 8 q. 4 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in divinis quaedam dicuntur habere modum quantitatis vel qualitatis ; non quia secundum talem modum praedicentur de Deo, sed secundum modum quo inveniuntur in creaturis, prout nomina quae a nobis imposita sunt, modum habent qualitatis et quantitatis: sicut etiam Damascenus dicit, lib. I <i>Fide orth.</i>, cap. XII, col. 834, quod quaedam dicuntur de Deo sicut assequentia substantiam, cum tamen, prout in ipso est, nihil sit assequens.</p>	<p>2. On dit qu'en Dieu certaines choses ont le mode de la quantité ou de la qualité, non pas parce qu'elles sont attribuées à Dieu selon un tel mode, mais selon le mode qu'on trouve dans les créatures, dans la mesure où les noms dont nous nous servons se présentent comme qualité et quantité, de même Jean Damascène (<i>La Foi orthodoxe</i>, I, XII) dit, qu'on parle de certaines choses au sujet de Dieu comme ce qui atteint la substance, alors que cependant, dans la mesure où elle est en lui, rien ne l'atteint.</p>
<p>lib. 1 d. 8 q. 4 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod actio, secundum quod</p>	<p>3. L'action, selon qu'elle est une catégorie signale quelque chose qui émane de l'agent,</p>

est praedicamentum, dicit aliquid fluens ab agente, et cum motu ; sed in Deo non est aliquid medium secundum rem inter ipsum et opus suum, et ideo non dicitur agens actione quae est praedicamentum, sed actio sua est substantia. De hoc tamen plenius dicetur in principio secundi, (dist. 1, qu. unica, art. 2).	et avec mouvement, mais en Dieu il n'y a pas d'intermédiaire, en réalité entre lui et son œuvre, et c'est pourquoi, on ne le dit pas agent par l'action qui est une catégorie, mais son action est sa substance. A ce sujet on parlera plus pleinement au commencement de la deuxième partie, (d. 1, q. unique a. 2 ¹).
lib. 1 d. 8 q. 4 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod debilitas esse relationis consideratur secundum inhaerentiam sui ad subjectum: quia non ponit aliquid absolutum in subjecto, sed tantum per respectum ad aliud. Unde ex hoc habet magis quod veniat in divinam praedicationem: quia quanto minus addit, tanto minus repugnat simplicitati.	4. La faiblesse de l'être de la relation ² est considérée selon son adhérence au sujet, parce qu'elle ne place pas quelque chose d'absolu dans le sujet, mais seulement par rapport à un autre. C'est pourquoi par cela elle vient dans l'attribution divine, parce moins elle ajoute, moins elle s'oppose à la simplicité.
Quaestio 5	Question 5 – [La simplicité du côté des créatures]
Prooemium	Prologue
lib. 1 d. 8 q. 5 pr. Deinde quaeritur de simplicitate ex parte creaturae ; et circa hoc tria quaeruntur: 1 utrum aliqua creatura sit simplex ; 2 utrum anima sit simplex, quia hoc habet specialem difficultatem ; 3 utrum sit tota in qualibet parte corporis.	Ensuite on cherche la simplicité du côté des créatures et à ce sujet on fait trois recherches : 1. Existe-t-il une créature simple ? 2. L'âme est-elle simple, parce que cela présente une difficulté spéciale ? 3. Est-elle toute entière dans chaque partie du corps ?
Articulus 1 lib. 1 d. 8 q. 5 a. 1 tit. Utrum aliqua creatura sit simplex	<u>Article 1 – Existe-t-il une créature simple ?</u>
lib. 1 d. 8 q. 5 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod aliqua creatura simplex sit. Forma enim est compositioni contingens, simplici et invariabili essentia consistens. Sed forma est creatura. Ergo et cetera.	Objections : 1. Il semble qu'il existe une créature simple. Car la forme est contigante à la composition, consistant en une essence simple et invariable. Mais la forme est une créature. Donc, etc.
lib. 1 d. 8 q. 5 a. 1 arg. 2 Praeterea, resolutio intellectus non stat quousque invenit compositionem, sive sint separabilia secundum rem, sive non ; multa enim separantur intellectu quae non separantur actu, secundum	2. L'abstraction de l'intellect ne s'établit pas jusqu'à ce qu'il trouve la composition, qu'elle soit séparable en réalité, ou non ³ ; car beaucoup sont séparés par l'intellect qui ne sont pas séparés en acte, selon Boèce (<i>De hebdomadibus</i>). Donc ce en quoi

¹ Texte traduit sur le site.

² Sur les relations, voir *Q. de pot.*, q. 7, 8 à 11 et q. 8.

³ Il s'agit pour l'esprit de séparer les éléments d'un composé.

Boetium, <i>De hebdom.</i> , col. 1311, Illud ergo in quo ultima stat resolutio intellectus est omnino simplex. Sed ens commune est hujusmodi. Ergo et cetera.	l'abstraction ultime de l'intellect s'établit est tout à fait simple. Mais l'étant commun est de ce genre. Donc, etc.
lib. 1 d. 8 q. 5 a. 1 arg. 3 Praeterea, si omnis creatura est composita, constat quod non est composita nisi ex creaturis. Ergo et componentia sua erunt composita. Igitur itur [universaliter <i>Éd. de Parme</i>] in infinitum (quod natura et intellectus non patitur) ; vel erit devenire ad prima componentia simplicia, quae tamen creaturae sunt. Ergo et cetera.	3. Si toute créature est composée, il est clair qu'elle n'est composée que d'éléments créés. Donc ses composants seront composés. Donc on va à l'infini (ce que la nature et l'intellect ne supporte pas) ; ou il faudra en arriver aux premiers composants simples qui sont cependant des éléments créés. Donc, etc.
lib. 1 d. 8 q. 5 a. 1 arg. 4 Si dicatur, quod illa componentia non possunt esse simplicia, quia habent habitudinem concretam, quod sint ab alio: contra, illud quod est extrinsecum rei, non facit compositionem cum re ipsa. Sed agens est extrinsecum a re. Ergo per hoc quod res est ab aliquo agente, non inducitur in ipsam aliqua compositio.	4. On pourrait dire que ces composants ne peuvent pas être simples, parce qu'ils ont un rapport concret, et qu'ils viennent d'un autre ; <i>en sens contraire</i> ce qui est extérieur à la chose, ne fait pas composition avec elle. Mais l'agent est extérieur à la chose. Donc du fait que la chose vient d'un agent, aucune composition n'est induite en elle.
lib. 1 d. 8 q. 5 a. 1 s. c. 1 Contra, Boetius, <i>De Trinitate</i> , cap. II: col. 1250: « In omni eo quod est citra primum, differt et quod est et quo est ». Sed omnis creatura est citra primum. Ergo est composita ex esse et quod est.	En sens contraire : 1. Boèce (<i>La Trinité</i> , I, 2) dit : « Dans tout ce qui est en deçà du premier [Être], il y a une différence entre 'ce qui est' et 'par quoi il est' ». Mais toute créature est en deçà du premier. Donc elle est composée de l'être et de ce qu'elle est.
lib. 1 d. 8 q. 5 a. 1 s. c. 2 Praeterea, omnis creatura habet esse finitum. Sed esse non receptum in aliquo, non est finitum, immo absolutum. Ergo omnis creatura habet esse receptum in aliquo ; et ita oportet quod habeat duo ad minus, scilicet esse, et id quod esse recipit.	Toute créature a un être fini. Mais l'être qui n'est reçu en rien, n'est pas limité, et au contraire il est parfait. Donc toute créature a un être reçu en quelque chose et ainsi il faut qu'elle ait au moins deux [composants] à savoir l'être et ce qui reçoit l'être.
lib. 1 d. 8 q. 5 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod omne quod procedit a Deo in diversitate essentiae, deficit a simplicitate ejus. Ex hoc autem quod deficit a simplicitate, non oportet quod incidat in compositionem ; sicut ex hoc quod deficit a summa bonitate, non oportet quod incidat in ipsam aliqua malitia. Dico ergo quod creatura est duplex.	Réponse : Tout ce qui procède de Dieu dans la diversité de l'essence est déficient par rapport à sa simplicité. Mais de ce fait, il ne faut pas qu'il se trouve dans une composition, de même que du fait qui défaille de la bonté suprême, quelque malice ne doit pas lui arriver. Donc je dis qu'il y a deux sortes de créatures.
Quaedam enim est quae habet esse completum in se, sicut homo et	a. Car l'une est ce qui a l'être complet en soi, comme l'homme, etc., et telle créature

<p>hujusmodi, et talis creatura ita deficit a simplicitate divina quod incidit in compositionem. Cum enim in solo Deo esse suum sit sua quidditas, oportet quod in qualibet creatura, vel in corporali vel in spirituali, inveniatur quidditas vel natura sua, et esse suum, quod est sibi acquisitum a Deo, cujus essentia est suum esse ; et ita componitur ex esse, vel quo est, et quod est.</p>	<p>est défailante ainsi par rapport à la simplicité divine, parce qu'elle se trouve dans une composition En effet, comme en Dieu seul son être est sa quiddité, il faut que dans chaque créature, créature corporelle ou siprituelle, on trouve la quiddité ou sa nature et son être, qui lui est acquis de Dieu, dont l'essence est son être, et ainsi il est composé de l'être ou 'par quoi il est' et de 'ce qu'il est'.</p>
<p>Est etiam quaedam creatura quae non habet esse in se, sed tantum in alio, sicut materia prima, sicut forma quaelibet, sicut universale ; non enim est esse alicujus, nisi particularis subsistentis in natura ; et talis creatura non deficit a simplicitate, ita quod sit composita.</p>	<p>b. Il y a aussi certaine créature qui n'a pas l'être en soi, mais seulement dans un autre, comme la matière première, comme une forme, comme l'universel ; car elle n'est l'être de rien, sauf d'une substance particulière en nature et une telle créature ne défaille pas de la simplicité, encore qu'elle soit composée.</p>
<p>Si enim dicatur, quod componitur ex ipsa sua natura et habitudinibus quibus refertur ad Deum vel ad illud cum quo componitur, item quaeritur de illis habitudinibus utrum sint res, vel non: et si non sunt res, non faciunt compositionem ; si autem sunt res, ipsae non referuntur habitudinibus aliis, sed se ipsis: quia illud quod per se est relatio, non refertur per aliam relationem. Unde oportebit devenire ad aliquid quod non est compositum, sed tamen deficit a simplicitate primi: et defectus iste perpenditur ex duobus: vel quia est divisibile in potentia vel per accidens, sicut materia prima, et forma, et universale ; vel quia est componibile alteri, quod divina simplicitas non patitur.</p>	<p>Car on pourrait dire qu'elle est composée de sa nature et des relations par lesquelles elle se réfère à Dieu ou avec ce par quoi elle est composé ; de même on cherche au sujet de ces relations si elles sont des réalités ou non : et si elles ne sont pas des réalité, elles ne font pas composition ; elles-mêmes ne se réfèrent pas à d'autres relations, mais à elles-mêmes, parce que ce qui est relation par soi ne se rapporte pas par une autre relation. C'est pourquoi il faudra, en arriver à quelque chose qui n'est pas composé, mais cependant défailant de la simplicité du premier [être] ; et cette défailance est jugée de deux manières : ou bien parce qu'elle est divisible en puissance ou par accident comme la matière première, la forme et l'universel, ou bien parce qu'elle peut être composée avec un autre, ce que simplicité divine ne supporte pas.</p>
<p>lib. 1 d. 8 q. 5 a. 1 ad arg. Et per hoc patet solutio ad ea quae objecta sunt. Primae enim rationes procedebant de illis creaturis quae non habent esse completum, quae non componuntur ex aliis sicut ex partibus ; et aliae duae procedebant de creaturis quae habent esse completum.</p>	<p>Solutions : Et par là paraît la solution à ce qui est objecté. Car les premières raisons (arg. 1 et 2) procédaient de ces créatures qui n'ont pas d'être complet, qui ne sont pas composées par d'autres comme des parties, et les autres deux (arg. 3 et 4) procédaient des créatures qui ont un être complet.</p>
<p>Articulus 2, lib. 1 d. 8 q. 5 a. 2 tit.</p>	<p>Article 2 – L'âme est-elle simple ?</p>

Utrum anima sit simplex.	
lib. 1 d. 8 q. 5 a. 2 arg. 1. Ad secundum sic proceditur. Videtur quod anima sit simplex. Sicut enim dicit philosophus, <i>de anima</i> , text. 2, anima est forma corporis. Sed ibidem dicit, quod forma neque est materia neque compositum. Ergo anima non est composita.	Objections : ¹ 1. Il semble que l'âme est simple. Car comme le dit le philosophe (<i>L'âme</i> , II, 2, 414 a 28), l'âme est la forme du corps. Mais il y dit aussi que la forme n'est ni la matière, ni un composé. Donc l'âme n'est pas composée.
lib. 1 d. 8 q. 5 a. 2 arg. 2 Praeterea, omne quod est compositum, habet esse ex suis componentibus. Si igitur anima sit composita, tunc ipsa in se habet aliquod esse, et illud esse nunquam removetur ab ea. Sed ex conjunctione animae ad corpus relinquitur esse hominis. Ergo esse hominis est esse duplex, scilicet esse animae, et esse conjuncti: quod non potest esse, cum unius rei sit unicum esse.	2. Tout ce qui est composé a l'être par ses composants. Donc si l'âme est composée, alors elle-même a en elle un être, et cet être ne s'éloigne jamais d'elle. Mais par l'union de l'âme au corps, l'être de l'homme est abandonné. Donc dans l'homme il y a un être double, à savoir l'être de l'âme et l'être de ce qui lui est joint, ce qui impossible, puisque pour une seule chose il y a un être unique.
lib. 1 d. 8 q. 5 a. 2 arg. 3 Praeterea, omnis compositio quae advenit rei post suum esse completum, est sibi accidentalis. Si igitur anima est composita ex suis principiis, habens in se esse perfectum, compositio ipsius ad corpus erit sibi accidentalis. Sed compositio accidentalis terminatur ad unum per accidens. Ergo ex anima et corpore non efficitur nisi unum per accidens ; et ita homo non est ens per se, sed per accidens.	3. Toute composition qui arrive à une chose après son être complet est pour elle un accident. Donc si l'âme est composée de ses principes, ayant en elle un être parfait, sa composition sera pour elle accidentelle pour le corps. Mais la composition accidentelle se termine à l'unité par accident. Donc par l'âme et le corps il ne devient un que par accident. Et ainsi l'homme n'est pas un étant par soi, mais par accident.
lib. 1 d. 8 q. 5 a. 2 arg. 4 Contra, Boetius, I <i>De Trin.</i> , cap. II, col. 1250: <i>Nulla forma simplex potest esse subjectum. Sed anima est subjectum et potentiarum et habituum et specierum intelligibilium. Ergo non est forma simplex.</i>	4. En sens contraire , Boèce (<i>la Trinité</i> , 1, 2, PL. 1250 D) dit : « <i>Aucune forme simple ne peut être un substrat</i> ² ». Mais l'âme est un substrat des puissances et des <i>habitus</i> , et des espèces intelligibles. Donc elle n'est pas une forme simple ³ .
lib. 1 d. 8 q. 5 a. 2 arg. 5 Praeterea, forma simplex non habet esse per se, ut	5. Une forme simple n'a pas l'être par soi, comme on l'a dit, dans le corps de l'article

¹ PARALL. : *Ia*, q. 75, a. 1. – CG. II, 65 – II De anima, lect. 1.

² « Les formes ne peuvent pas être substrats. ... Mais la forme qui est sans matière ne pourra pas être substrat... » (Trad. H. Merle, Boèce, *Courts traités de théologie* p. 132). Thomas dit ailleurs, en se référant toujours à Boèce : « La forme simple qui est acte pur, ne peut être le substrat d'aucun accident » parce que le substrat est comparé à l'accident, comme la puissance à l'acte » (*Ia.*, q. 54, a. 3, ad 2m). il ne s'agit donc pas de la substance spirituelle, mais de Dieu.

³ Dans *les substances spirituelles*, (a. 1, arg. 1) Thomas nous dit que l'âme est substrat de la connaissance de la vertu et de l'indulgence.

<p>dictum est, art. praec., in corp. Sed illud quod non habet esse nisi per hoc quod est in altero, non potest remanere post illud, nec etiam potest esse motor, quamvis possit esse principium motus, quia movens est ens perfectum in se ; unde forma ignis non est motor ut dicitur VIII <i>Physic.</i> Text. 40. Anima autem manet post corpus, et est motor corporis. Ergo non est forma simplex.</p>	<p>précédent. Mais ce qui n'a l'être que par le fait d'être dans un autre ne peut pas demeurer après lui, et il ne peut pas être moteur non plus, quoiqu'il puisse être principe du mouvement, parce le moteur est un étant parfait en soi, c'est pourquoi le forme du feu n'est pas un moteur comme il est en <i>Physique</i>, VIII, 5, 257 b 10. Mais l'âme demeure après le corps et en est le moteur. Donc elle n'est pas une forme simple.</p>
<p>lib. 1 d. 8 q. 5 a. 2 arg. 6 Praeterea, nulla forma simplex habet in se unde individuetur, cum omnis forma sit de se communis. Si igitur anima est forma simplex, non habebit in se unde individuetur ; sed tantum individuabitur per corpus. Remoto autem eo quod est causa individuationis, tollitur individuatō. Ergo remoto corpore, non remanebunt animae diversae secundum individua ; et ita non remanebit nisi una anima quae erit ipsa natura animae.</p>	<p>6. Aucune forme simple n'a en soi ce qui l'individualise, puisque la forme est commune de soi. Si donc l'âme est une forme simple, elle n'aura pas en elle de quoi être individuée ; mais elle le sera seulement par le corps. Mais une fois celui-ci parti, du fait qu'il est cause d'individuation, celle-ci est enlevée. Donc le corps parti, les différentes âmes ne demeureront pas selon les individus et ainsi il ne restera qu'une seule âme qui sera la nature même de l'âme.</p>
<p>lib. 1 d. 8 q. 5 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod hic est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod anima est composita ex materia et forma ; quorum etiam sunt quidam dicentes, eandem esse materiam animae et aliorum corporalium et spiritualium. Sed hoc non videtur esse verum, quia nulla forma efficitur intelligibilis, nisi per hoc quod separatur a materia et ab appendentiis materiae. Hoc autem non est in quantum est materia corporalis perfecta corporeitate, cum ipsa forma corporeitatis sit intelligibilis per separationem a materia.</p>	<p>Réponse : Sur ce sujet, il y a deux opinions. a. Certains en effet disent que l'âme est composée de matière et de forme, il y en a certains qui disent que c'est la même matière pour l'âme et les autres (êtres) corporels et spirituels. Mais cela ne semble pas vrai, parce que nulle forme de devient intelligible que par le fait qu'elle est séparée de la matière ; et de ce qui en dépend. Mais cela n'est pas en tant qu'elle est matière corporelle d'une parfaite corporéité, puisque la forme même de la corporéité est intelligible par la séparation de la matière.</p>
<p>Unde illae substantiae quae sunt intelligibiles per naturam, non videntur esse materiales: alias species rerum in ipsis non essent secundum esse intelligibile. Unde Avicenna dicit, tract. III, cap. VIII, quod aliquid dicitur esse intellectivum, quia est immune a materia. Et propterea materia prima, prout consideratur nuda ab omni forma, non habet aliquam diversitatem, nec efficitur diversa per aliqua accidentia</p>	<p>C'est pourquoi ces substances qui sont intelligibles par nature, ne semblent pas être matérielles, autrement les espèces des choses en elles ne seraient pas selon un être intelligible. C'est pourquoi Avicenne dit (<i>Métaphysique</i>, III, 8) que quelque chose est considéré comme assimilable par intellect, parce qu'il est sans matière. Et c'est pourquoi la matière première dans la mesure ou elle est considérée comme privée de toute forme n'a pas de diversité, et ne</p>

<p>ante adventum formae substantialis, cum esse accidentale non praecedat substantiale. Uni autem perfectibili debetur una perfectio. Ergo oportet quod prima forma substantialis perficiat totam materiam.</p>	<p>devient pas différente par des accidents avant la venue de la forme substantielle, puisque l'être accidentel ne précède pas [l'être] substantiel. A ce qui est perfectible est due une seule perfection. Donc il faut que la forme première substantielle achève toute la matière.</p>
<p>Sed prima forma quae recipitur in materia, est corporeitas, a qua nunquam denudatur, ut dicit Comment. Ergo forma corporeitatis est in tota materia, et ita materia non erit nisi in corporibus. Si enim diceres, quod quidditas substantiae esset prima forma recepta in materia, adhuc redibit in idem ; quia ex quidditate substantiae materia non habet divisionem, sed ex corporeitate, quam consequuntur dimensiones quantitatis in actu ; et postea per divisionem materiae, secundum quod disponitur diversis sitibus, acquiruntur in ipsa diversae formae. Ordo enim nobilitatis in corporibus videtur esse secundum ordinem situs ipsorum, sicut ignis est super aerem ; et ideo non videtur quod anima habeat materiam, nisi materia aequivoce sumatur.</p>	<p>Mais la forme première qui est reçue dans la matière est la corporéité, de laquelle elle n'est jamais privée¹, comme le dit le Commentateur. Donc la forme de la corporéité est dans toute la matière ; et ainsi la matière ne sera que dans les corps. Car si on disait que la quiddité de la substance serait la forme première reçue dans la matière, à nouveau on en reviendra au même parce que par la quiddité de la substance la matière n'a pas de division mais par la corporéité, que suivent les dimensions de la quantité en acte, et après par la division de la matière, selon qu'elle est disposée en différents endroits différentes formes sont acquises en elle. En effet, l'ordre de la noblesse dans les corps semble être selon l'ordre de leur lieu², comme le feu au-dessus de l'air et c'est pourquoi il ne semble pas que l'âme a de la matière, sinon la matière serait prise en sens équivoque.</p>
<p>Alii dicunt, quod anima est composita 'ex quo est' et 'quod est'. Differt autem quod est a materia ; quia 'quod est', dicit ipsum suppositum habens esse ; materia autem non habet esse, sed compositum ex materia et forma ; unde materia non est quod est, sed compositum.</p>	<p>b. D'autres disent que l'âme est composée de ce 'par quoi elle est' et de 'ce qu'elle est'³. Mais elle est différente de ce qui vient la matière parce 'ce qui est' signifie le suppôt même qui a l'être, mais la matière n'a pas l'être, mais le composé de matière et de forme. C'est pourquoi la matière n'est pas ce qu'elle est mais c'est le composé.</p>
<p>Unde in omnibus illis in quibus est compositio ex materia et forma, est etiam compositio ex quo est et quod est. In compositis autem ex materia et forma quo est potest dici tripliciter. Potest enim dici quo est ipsa forma partis, quae dat esse materiae. Potest etiam dici quo est ipse actus</p>	<p>C'est pourquoi dans tout ce en quoi il y a composition de matière et de forme, il y a aussi composition de 'par quoi il est' et 'ce que c'est'. Mais dans les composés de matière et de forme de 'par quoi il est', on peut parler de trois manières. 1. Car on peut dire par quoi est la forme de la partie qui donne l'être de la matière.</p>

¹ Ce qui explique pourquoi Thomas nous dit que l'âme, à la mort de l'homme, sera incomplète jusqu'à ce qu'elle retrouve un corps (ressuscité).

² Il s'agit de pesanteur.

³ Origine et nature.

<p>essendi, scilicet esse, sicut quo curritur, est actus currendi.</p> <p>Potest etiam dici quo est ipsa natura quae relinquitur ex conjunctione formae cum materia, ut humanitas ; praecipue secundum ponentes quod forma, quae est totum, quae dicitur quidditas, non est forma partis, de quibus est Avicenna, tract. V, cap. III.</p>	<p>2. On peut dire aussi par quoi il est l'acte même d'être, à savoir l'être comme par quoi on court c'est l'acte de courir.</p> <p>3. Mais on peut aussi parler de par quoi est la nature même qui est abandonnée par l'union de la forme avec la matière, comme l'humanité¹, principalement selon ceux qui pensent que la forme qui est le tout qui est appelé quiddité, n'est pas la forme d'une partie. Parmi ceux-ci il y a Avicenne (<i>Métaphysique</i>, V, 3).</p>
<p>Cum autem de ratione quidditatis, vel essentiae, non sit quod sit composita vel compositum ; consequens poterit inveniri et intelligi aliqua quidditas simplex, non consequens compositionem formae et materiae. Si autem inveniamus aliquam quidditatem quae non sit composita ex materia et forma, illa quidditas aut est esse suum, aut non. Si illa quidditas sit esse suum, sic erit essentia ipsius Dei, quae est suum esse, et erit omnino simplex. Si vero non sit ipsum esse, oportet quod habeat esse acquisitum ab alio, sicut est omnis quidditas creata.</p>	<p>Mais comme il n'est pas de la nature de la quiddité ou de l'essence d'être composée ou un composé, il en découle qu'on trouve et qu'on comprend une quiddité simple, sans qu'en découle la composition de la forme et de la matière. Mais si nous trouvions une quiddité qui n'est pas composée de matière et de forme, elle est son être ou non. Si cette quiddité est son être ainsi elle sera l'essence de Dieu même, qui est son être, et elle sera complètement simple. Mais si elle n'est pas son être, il faut qu'elle ait un être acquis d'un autre comme toute quiddité créée.</p>
<p>Et quia haec quidditas posita est non subsistere in materia, non acquireretur sibi esse in altero, sicut quidditatibus compositis, immo acquireretur sibi esse in se ; et ita ipsa quidditas erit hoc quod est, et ipsum esse suum erit quo est. Et quia omne quod non habet aliquid a se, est possibile respectu illius ; hujusmodi quidditas cum habeat esse ab alio, erit possibilis respectu illius esse, et respectu ejus a quo esse habet, in quo nulla cadit potentia ; et ita in tali quidditate invenietur potentia et actus, secundum quod ipsa quidditas est possibilis, et esse suum est actus ejus. Et hoc modo intelligo in Angelis compositionem potentiae et actus, et de quo est et quod est, et similiter in anima. Unde Angelus vel anima potest dici quidditas vel natura vel forma simplex, inquantum eorum quidditas non</p>	<p>Et parce qu'on a pensé que cette quiddité ne subsiste pas dans la matière, l'être ne lui a pas été acquis dans un autre, comme par les quiddités composées, au contraire l'être est acquis pour elle en soi, et ainsi la quiddité même sera ce qui est, et son être même sera par quoi elle est. Et parce que tout ce qui a quelque chose par soi est possible par rapport à lui, comme la quiddité de ce genre a l'être d'un autre, elle sera possible en rapport à cet être, et par son rapport à ce par quoi elle a l'être, en qui ne tombe aucune puissance, et ainsi en une telle quiddité on trouvera la puissance et l'acte selon que la quiddité est possible et son être est son acte. Et de c'est de cette manière que je comprends dans les anges la composition de la puissance et de l'acte et de de par quoi il est et 'ce qu'il est' et de la même manière dans l'âme. C'est pourquoi l'ange ou l'âme peut être appelée quiddité ou nature ou</p>

¹ Suivant l'exemple choisi, il semble que cette nature est une abstraction.

<p>componitur ex diversis ; sed [om. Éd. De Parme] tamen advenit [sibi add. Éd. De Parme] compositio horum duorum, scilicet quidditatis et esse.</p>	<p>forme simple, en tant que leur quiddité n'est pas composée de différents éléments, cependant il lui arrive la composition de ces deux [éléments] la quiddité et l'être.</p>
<p>lib. 1 d. 8 q. 5 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod anima non est composita ex aliquibus quae sint partes quidditatis ipsius, sicut nec quaelibet alia forma ; sed quia anima est forma absoluta, non dependens a materia, quod convenit sibi propter assimilationem et propinquitatem ad Deum, ipsa habet esse per se, quod non habent aliae formae corporales. Unde in anima invenitur compositio esse et quod est, et non in aliis formis: quia ipsum esse non est formarum corporalium absolute, sicut eorum quae sunt, sed compositi.</p>	<p>Solutions : 1. L'âme n'est pas composée de ces choses qui seraient des parties de la quiddité même, de même qu'elle n'est pas composée de n'importe quelle autre forme, mais parce que l'âme est une forme absolue, sans dépendre de la matière, ce qui lui convient à cause de l'assimilation et de la proximité à Dieu, elle a l'être par soi, que n'ont pas les autres formes corporelles. C'est pourquoi on trouve dans l'âme la composition de l'être et ce qui est et non dans les autres formes, parce que l'être même ne dépend absolument pas des formes corporelles, comme de ceux qui existe, mais sont composés.</p>
<p>lib. 1 d. 8 q. 5 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod anima sine dubio habet in se esse perfectum, quamvis hoc esse non resultet ex partibus componentibus quidditatem ipsius, nec per conjunctionem corporis efficitur ibi aliquod aliud esse ; immo hoc ipsum esse quod est animae per se, fit esse conjuncti: esse enim conjuncti non est nisi esse ipsius formae. Sed verum est quod aliae formae materiales, propter earum imperfectionem, non sunt per illud esse, sed sunt tantum principia essendi.</p>	<p>2. Il faut dire que l'âme sans doute a en elle un être parfait, quoique cela ne résulte pas des parties qui composent sa quiddité, et par l'union du corps n'est pas achevé ici quelque autre être, mais bien plutôt ce même être qui est de l'âme par soi il devient l'être de ce qui est uni ; car de cet être joint il n'y a que l'être de la forme. Mais il est le vrai est que les autres formes matérielles, à cause de leurs imperfections ne sont pas être par cela mais sont seulement des principes de l'être.</p>
<p>lib. 1 d. 8 q. 5 a. 2 ad 3 Et per hoc etiam patet solutio ad tertium: quia compositio quae advenit animae post esse completum, secundum modum intelligendi, non facit aliud esse, quia sine dubio illud esse esset accidentale, et ideo non sequitur quod homo sit ens per accidens.</p>	<p>3. Et ainsi paraît la solution à la troisième objection, parce que la composition qui arrive à l'âme après l'être complet, selon la manière de la comprendre, ne fait pas un autre être parce que sans aucun doute cet être serait accidentel et c'est pourquoi il n'en découle pas que l'homme est un étant par accident.</p>
<p>lib. 1 d. 8 q. 5 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod si Boetius loquitur de subjecto respectu quorumcumque accidentium, dictum [suum add. Éd. De Parme] est verum de forma quae est ita simplex quod etiam est suum esse, sicut est Deus: et talis simplicitas nec in</p>	<p>4. Si Boèce parle du substrat en rapport avec n'importe quels accidents il dit vrai que la forme qui est ainsi simple qu'elle est aussi son être, comme Dieu, et une telle simplicité n'est ni dans l'âme ni dans l'ange. Mais il parle du sujet par rapport aux accidents qui ont un être ferme dans la nature et qui sont</p>

<p>anima nec in Angelo est. Si autem loquitur de subjecto respectu accidentium quae habent esse firmum in natura, et quae sunt accidentia individui ; tunc est verum dictum suum etiam de forma simplici, cujus quidditas non componitur ex partibus.</p>	<p>des accidents de l'individu, alors ce qu'il a dit est vrai, même pour une forme simple, dont la quiddité n'est pas composée de parties.</p>
<p>Sunt enim quaedam accidentia quae non habent esse vere, sed tantum sunt intentiones rerum naturalium ; et huiusmodi sunt species rerum, quae sunt in anima, item accidentium habentium esse naturae quoniam consequuntur naturam individui, scilicet materiam, per quam natura individuatur, sicut album et nigrum in homine ; unde etiam non consequuntur totam speciem: et talibus accidentibus non potest subjici anima.</p>	<p>Car il y a des accidents qui n'ont pas vraiment un être mais ce sont seulement des applications des choses naturelles, et de ce genre il y a les espèces des choses qui sont dans l'âme, en plus des accidents qui ont l'être de nature, puisqu'ils suivent la nature de l'individu, c'est-à-dire la matière, par laquelle la nature est individuées, comme le blanc et le noir dans l'homme ; c'est pourquoi aussi ils ne suivent pas toute l'espèce et l'âme ne peut pas être soumises à de tels accidents.</p>
<p>Quaedam autem habent esse naturae, sed consequuntur ex principiis speciei, sicut sunt proprietates consequentes speciem ; et talibus accidentibus potest forma simplex subjici, quae tamen non est suum esse ratione possibilitatis quae est in quidditate ejus, ut dictum est, in corp. art., et talia accidentia sunt potentiae animae ; sic enim et punctus et unitas habent suas proprietates.</p>	<p>Mais certains ont un être de nature et suivent par les principes de l'espèce, comme il y a des propriétés qui suivent l'espèce et pour de tels accidents la forme simple peut être soumise, qui cependant n'est pas son être en raison de la possibilité qui est dans sa quiddité, comme on l'a dit et des tels accidents sont les puissances de l'âme ; car ainsi le point et l'unité ont leurs propriétés.</p>
<p>lib. 1 d. 8 q. 5 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod omnis forma est aliqua similitudo primi principii, qui est actus purus: unde quanto forma magis accedit ad similitudinem ipsius, plures participat de perfectionibus ejus. Inter formas autem corporum magis appropinquat ad similitudinem Dei, anima rationalis ; et ideo participat de nobilitatibus Dei, scilicet quod intelligit, et quod potest movere, et, quod habet esse per se ; et anima sensibilis minus, et vegetabilis adhuc minus et sic deinceps. Dico igitur, quod animae non convenit movere, vel habere esse absolutum, in quantum est forma ; sed in quantum est similitudo Dei.</p>	<p>5. Toute forme est une ressemblance du premier principe, qui est l'acte pur : c'est pourquoi plus la forme arrive à sa ressemblance, plus elle participe de ses perfections. Mais parmi les formes des corps l'âme raisonnable approche la ressemblance de Dieu, et c'est pourquoi elle participe des noblesses de Dieu, à savoir qu'elle comprend et qu'elle peut mouvoir, et qu'elle est l'être par soi ; et l'âme sensible moins et l'âme végétative encore moins et ainsi de suite. Je dis donc qu'il ne convient pas à l'âme de mouvoir ou d'avoir l'être absolu en tant que forme, mais en tant que ressemblance à Dieu.</p>
<p>lib. 1 d. 8 q. 5 a. 2 ad 6 Ad sextum dicendum, quod, secundum praedicta, in anima non est aliquid quo ipsa</p>	<p>6. Selon ce qui a été dit, dans l'âme il n'y a rien par quoi elle est individuée et ils ont compris cela ceux qui ont nié qu'elle est ce</p>

<p>individuatur, et hoc intellexerunt qui negaverunt eam esse hoc aliquid, et non quod non habeat per se absolutum esse. Et dico quod non individuatur nisi ex corpore. Unde impossibilis est error ponentium animas prius creatas, et postea incorporatas: quia non efficiuntur plures nisi secundum quod infunduntur pluribus corporibus. Sed quamvis individuatio animarum dependeat a corpore quantum ad sui principium, non tamen quantum ad sui finem, ita scilicet quod cessantibus corporibus, cesset individuatio animarum.</p>	<p>‘quelque chose’, et non qu’elle n’a pas l’être absolu par soi. Et je dis qu’elle n’est individuée que par le corps. C’est pourquoi l’erreur de ceux qui pensent que les âmes ont été créées avant et ensuite incorporées est impossible [à admettre] ; parce qu’elles ne deviennent plusieurs que selon qu’elles sont incluses dans plusieurs corps. Mais quoique l’individuation des âmes dépende du corps, quant à son principe, cependant pas quant leur fin, de sorte que quand les corps cessent, l’individuation des âmes cesse.</p>
<p>Cujus ratio est quod cum omnis perfectio infundatur materiae secundum capacitatem suam, natura animae ita infundetur diversis corporibus, non secundum eandem nobilitatem et puritatem: unde in unoquoque corpore habebit esse terminatum secundum mensuram corporis. Hoc autem esse terminatum, quamvis acquiratur animae in corpore, non tamen ex corpore, nec per dependentiam ad corpus. Unde, remotis corporibus, adhuc remanebit unicuique animae esse suum terminatum secundum affectiones vel dispositiones quae consecutae sunt ipsam prout fuit perfectio talis corporis.</p>	<p>La raison en est que, comme toute perfection se répand dans la matière selon sa capacité, la même la nature de l’âme est ainsi répandue dans différents corps, non selon la même noblesse et la même pureté ; c’est pourquoi dans chaque corps il y aura un être achevé selon le rapport avec le corps. Mais quoique cet être achevé soit acquis pour l’âme dans le corps, il ne l’est cependant pas par le corps ni par dépendance au corps. C’est pourquoi une fois le corps éloigné, il restera encore à chaque être de l’âme son terme selon les influences ou les dispositions qui l’ont suivie dans la mesure où ce fut la perfection de tel corps.</p>
<p>Et haec est solutio Avicennae, et potest manifestari per exemplum sensibile. Si enim aliquid unum non retinens figuram distinguatur per diversa vasa, sicut aqua ; quando vasa removebuntur, non remanebunt proprie figurae distinctae ; sed remanebit una tantum aqua. Ita est de formis materialibus, quae non retinent esse per se. Si autem sit aliquid retinens figuram quod distinguatur secundum diversas figuras per diversa instrumenta, etiam remotis illis, remanebit distinctio figurarum, ut patet in cera ; et ita est de anima, quae retinet esse suum post corporis destructionem, quod etiam manet in ipsa esse individuatum et distinctum.</p>	<p>Et c’est la solution d’Avicenne (<i>De anima</i>, 1, 3) et on peut l’éclairer par un exemple sensible. Car si on distingue par différents vases quelque chose qui ne retient pas la forme, comme l’eau, quand on retirera les vases il ne demeurera pas au sens propre de figures distinctes, mais il restera de l’eau seule. Ainsi il en est des formes matérielles, qui ne retiennent pas l’être par soi. Mais si quelque chose qui garde sa forme et qui se distingue selon différentes figures par différents instruments, quand on les retirera, la distinction des formes demeurera, comme on le voit dans la cire et il en est ainsi de l’âme qui retient son être après la destruction du corps, qui demeure aussi en elle un être individué et distinct.</p>
<p>Articulus 3 lib. 1 d. 8 q. 5 a. 3 tit. Utrum</p>	<p>Article 3 – L’âme est-elle toute entière</p>

anima sit tota in toto, et tota in qualibet parte.	<u>dans tout le corps et en chaque partie ?</u>
lib. 1 d. 8 q. 5 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod anima non sit tota in qualibet parte corporis. Cum enim anima sit forma simplex, totalitas ejus attenditur secundum potentias. Sed non in qualibet parte corporis sunt omnes ejus potentiae. Ergo non est tota in qualibet parte corporis.	Objections : ¹ 1. Il semble que l'âme n'est pas toute entière en chaque partie du corps. En effet comme elle est une forme simple, sa totalité s'étend selon les puissances. Mais toutes ses puissances ne sont pas dans n'importe quelle partie du corps. Donc elle n'est pas toute entière dans chaque partie du corps.
lib. 1 d. 8 q. 5 a. 3 arg. 2 Praeterea, animal est quod est compositum ex anima et corpore. Si igitur anima esset in qualibet parte corporis tota, quaelibet pars corporis esset animal, sicut quaelibet pars ignis est ignis. Ergo et cetera.	2. L'être animé est ce qui est composé d'une âme et d'un corps. Donc si l'âme était toute en chaque partie du corps, n'importe laquelle serait un être animé, comme n'importe quelle partie du feu est du feu. Donc, etc.
lib. 1 d. 8 q. 5 a. 3 arg. 3 Praeterea, constat quod anima influit vitam corpori. Si igitur anima esset tota in qualibet parte corporis, quaelibet pars corporis immediate acciperet vitam ab anima ; et ita vita unius partis non dependeret ab alia: quod videtur falsum, quia vita totius corporis dependet ex corde. Ergo et cetera.	3. Il est clair que l'âme insère la vie dans le corps. Donc si l'âme était tout entière dans chaque partie du corps, n'importe quelle partie recevrait immédiatement la vie de l'âme, et ainsi la vie d'une partie ne dépendrait pas d'une autre, ce qui paraît faux, parce que la vie de tout le corps dépend du cœur. Donc, etc.
lib. 1 d. 8 q. 5 a. 3 arg. 4 Praeterea, corpus habet diversas partes distinctas. Si igitur anima esset in qualibet parte corporis tota, tota esset in pluribus locis simul. Hoc autem non videtur convenire nisi Deo. Ergo et cetera.	4. Le corps a différentes parties distinctes. Donc si l'âme était tout entière en n'importe quelle partie du corps, elle serait toute en plusieurs parties en même temps. Mais cela semble ne convenir qu'à Dieu. Donc, etc.
lib. 1 d. 8 q. 5 a. 3 s. c. 1 Contra, forma substantialis adest cuilibet parti materiae: non enim perficit tantum totum, sed singulas partes. Sed anima est forma substantialis corporis animati. Ergo est in qualibet parte ejus tota.	En sens contraire : 1. La forme substantielle est présente à n'importe que partie de la matière, car elle n'achève pas seulement tout, mais aussi chaque partie. Mais l'âme est une forme substantielle du corps animé. Donc elle est toute entière en chaque partie.
lib. 1 d. 8 q. 5 a. 3 s. c. 2 Praeterea, videmus quod anima aequaliter cito sentit laesionem in qualibet parte corporis. Hoc autem non esset, nisi anima adesset cuilibet parti. Ergo anima est tota in qualibet parte corporis.	2. Nous voyons que l'âme sent également aussitôt la blessure en n'importe quelle partie du corps. Mais cela ne serait pas si l'âme n'était pas présente à chaque partie. Donc l'âme est toute entière dans chaque partie du corps.
lib. 1 d. 8 q. 5 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod quidam posuerunt	Réponse : Certains ont pensé que l'âme pouvait être

¹ PARALL. : Ia, q.78, a. 8 – *Les créatures spirituelles*, a. 4.

<p>animam dupliciter posse considerari: aut secundum suam essentiam, aut secundum quod est quoddam totum potentiale.</p>	<p>considérée de deux manières : ou selon son essence ou selon qu'elle est un tout potentiel.</p>
<p>Si primo modo, sic dicebant, ipsam non esse in toto corpore, sed in aliqua parte ejus, scilicet corde, et per cor vivificare totum corpus per spiritus vitales procedentes a corde. Si secundo modo, sic anima consideratur ut quaedam potentia integrata ex omnibus particularibus potentiis ; et sic tota anima est in toto corpore, et non tota in qualibet parte corporis: immo, sicut dicit philosophus, II <i>De anima</i>, text. 9, partes animae se habent ad partes corporis sicut tota anima ad corpus totum ; unde si pupilla esset animal, visus esset anima ejus.</p>	<p>a. De la première manière, ils disaient ainsi qu'elle n'est pas dans tout le corps, mais dans une partie, à savoir le cœur, et par le cœur elle vivifie tout le corps par les esprits vitaux qui viennent du cœur. b. Si selon la seconde manière, l'âme est considérée comme une puissance intégrée par toutes les puissances particulières, ainsi toute l'âme est dans tout le corps et non toute dans chaque partie du corps, au contraire, comme le dit le philosophe (<i>L'âme</i>, II, text. 9), les parties de l'âme se comportent pour les parties du corps comme toute l'âme pour tout le corps ; c'est pourquoi si la pupille était un être animé, la vision serait son âme.</p>
<p>Hujus autem positionis causa, fuit duplex falsa imaginatio: una est, quia imaginati sunt animam esse in corpore sicut in loco, ac si tantum esset motor, et non forma, sicut est nauta in navi ; alia est, quia imaginati sunt simplicitatem animae esse ad modum puncti, ut sit aliquid indivisibile habens situm indivisibilem. Et utrumque horum stultum est. Et ideo dicendum cum Augustino, quod anima secundum essentiam suam considerata, tota est in qualibet parte corporis.</p>	<p>La cause de cette opinion provient de deux imaginations fausses : l'une est parce qu'ils ont imaginé que l'âme était dans le corps comme dans un lieu, comme si elle était seulement moteur, et non forme, comme est la matelot dans le navire¹ ; l'autre parce qu'ils ont imaginé que la simplicité de l'âme était à la manière du point, comme serait quelque chose d'indivisible ayant un site indivisible. Et l'une et l'autre [de ces opinions] est stupide. Et c'est pourquoi il faut dire avec Augustin (<i>La Trinité</i>, VI, VI, 8) que l'âme considérée selon son essence est tout dans chaque partie du corps.</p>
<p>[Idem dicit Albertus <i>add. Éd. De Parme</i>]. Non tamen tota, si accipiatur secundum totalitatem potentiarum ; sic enim est tota in toto animali. Et ratio hujus est, quia nulli substantiae simplici debetur locus, nisi secundum relationem quam habet ad corpus. Anima autem comparatur ad corpus ut ejus formatio a qua totum corpus et quaelibet pars ejus habet esse, sicut a forma substantiali. Et tamen potentias ejus, non omnes partes corporis participant ; immo sunt aliquae potentiae quibus non est possibile</p>	<p>[Albert dit la même chose]. Non cependant toute, si elle est reçue selon la totalité des puissances, car ainsi elle est toute dans tout l'être animé. Et la raison en est que le lieu n'est dû à aucune substance simple, sinon selon la relation qu'elle a au corps. Mais l'âme est comparée au corps comme sa formation par laquelle est le corps tout entier et chaque partie a l'être, comme par une forme substantielle. Et cependant toutes les parties du corps ne participent pas à ses puissances ; bien plus ce sont des puissances par lesquelles il est pas possible de parvenir à</p>

¹ Platon.

<p>perfici aliquid corporeum, sicut potentiae intellectivae ; aliae autem sunt, quae possunt esse perfectiones corporum, non tamen eas omnes influit anima in qualibet parte corporis, cum non quaelibet pars corporis sit ejusdem harmoniae et commixtionis ; et nihil recipitur in aliquo nisi secundum proportionem recipientis ; et ideo non eandem perfectionem recipit ab anima auris et oculus, cum tamen quaelibet pars recipiat esse.</p>	<p>quelque chose de corporel, comme les puissances intellectives, mais les autres sont celles qui peuvent être les perfections des corps, cependant l'âme ne les insinue pas toutes en chaque partie du corps, puisque ce n'est pas n'importe quelle partie qui est de la même harmonie et même mélange et rien n'est reçu que selon la possibilité de celui qui reçoit et c'est pour quoi l'oreille et l'œil ne reçoivent pas la même perfection par l'âme, alors cependant que chaque partie reçoit l'être.</p>
<p>Unde si consideretur anima prout est forma et essentia, est in qualibet parte corporis tota ; si autem prout est motor secundum potentias suas, sic est tota in toto, et in diversis partibus secundum diversas potentias.</p>	<p>C'est pourquoi si l'âme est considérée comme forme et essence, elle est toute entière dans chaque partie du corps, mais si c'est comme moteur selon ses puissances alors elle est toute dans le tout et dans les différentes parties selon les différentes puissances.</p>
<p>lib. 1 d. 8 q. 5 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod cum dicimus totam animam esse in qualibet parte corporis, intelligimus per totum perfectionem naturae suae, et non aliquam totalitatem partium ; totum enim et perfectum est idem, ut dicit philosophus, <i>Physic.</i> III, text. 54.</p>	<p>Solutions : 1. Quand on dit que l'âme toute entière est dans chaque partie du corps, on comprend par 'toute entière' la perfection de sa nature, et non une quelconque totalité des parties, car tout entier et parfait sont une même chose, comme le dit le philosophe (<i>Physique</i>, 3, 6, 207 a 13).</p>
<p>lib. 1 d. 8 q. 5 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod perfectibile debet esse proportionatum suae perfectioni. Anima autem quamvis sit forma simplex, est tamen multiplex in virtute, secundum quod ex ejus essentia oriuntur diversae potentiae ; et ideo oportet corpus proportionatum sibi habere partes distinctas ad recipiendum diversas potentias ; unde etiam anima dicitur esse actus corporis organici. Et quia non quaelibet pars animalis habet talem distinctionem, non potest dici animal. Sed animae minus nobiles quae habent parvam diversitatem in potentiis, perficiunt etiam corpus quod est quasi uniforme in toto et partibus ; et ideo ad divisionem partium efficiuntur diversae animae actu in partibus, sicut etiam in</p>	<p>2. Le perfectible doit être proportionné à sa perfection. Mais quoique l'âme soit une forme simple, elle est cependant multiple en pouvoir, selon que de son essence sortent des puissances diverses et ainsi il faut que le corps qui lui est proportionné ait des parties distinctes pour recevoir ces diverses puissances, c'est pourquoi on dit que l'âme est l'acte d'un corps organique. Et parce que n'importe quelle partie animale n'a pas une telle distinction, on ne peut pas l'appeler être animé. Mais les âmes moins nobles qui ont une petite diversité dans les puissances, achèvent aussi le corps qui est comme sans forme dans le tout et les parties ; et c'est pourquoi les différentes âmes en acte dans les parties sont faites pour la division des parties, comme dans les annelés et les plantes¹. Cependant on ne dit pas que</p>

¹ « des plantes, dont certaines, une fois divisées, continuent manifestement à vivre, bien que leurs parties soient séparées les unes des autres (ce qui implique que l'âme qui réside en elles est, dans chaque plante,

animalibus annulosis et plantis. Non tamen ante divisionem in hujusmodi animalibus quaelibet pars dicitur animal, nisi in potentia ; sicut nullius continui pars est nisi in potentia: unde nec pars ignis est aliquid actu, nisi post divisionem.	l'animal est n'importe quelle partie dans les animaux de ce genre, sinon en puissance, comme la partie de rien de continu n'est qu'en puissance : c'est pourquoi une partie du feu n'est en acte qu'après la division.
lib. 1 d. 8 q. 5 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod vivere in animali dicitur dupliciter: uno modo vivere est ipsum esse viventis, sicut dicit philosophus, II <i>de anima</i> , text. 37 : « <i>vivere viventibus est esse</i> » ; et hoc modo anima immediate facit vivere quamlibet partem corporis, in quantum est ejus forma ; alio modo dicitur vivere pro operatione animae quam facit in corde prout est motor ; et talis est vita quae defertur per spiritus vitales ; et talem vitam influit primo in cor, et postea in omnes alias partes. Et inde est quod laeso corde perit operatio animae in omnibus partibus corporis, et per consequens esse ipsarum partium, quod conservatur per operationem animae.	3. On parle de vie dans l'animal de deux manières ; a. D'une première manière vivre est l'être propre du vivant, comme le dit le philosophe (<i>De anima</i> , 2, 414 a 4) : « <i>Vivre c'est être pour les vivants</i> » ; et de cette manière l'âme fait vivre sans intermédiaire n'importe quelle partie du corps en tant qu'elle est sa forme, b. D'une autre manière, on parle de vivre pour l'opération de l'âme qu'elle opère dans le cœur selon qu'elle est moteur ; et telle est la vie qui est portée par les esprits vitaux, le cœur en premier répand une telle vie et ensuite dans toutes les autres parties [du corps]. Et par conséquent l'être des parties mêmes qui sont conservées par l'opération de l'âme.
lib. 1 d. 8 q. 5 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod anima non est in corpore vel in partibus corporis, sicut in loco, sed sicut forma in materia, et ideo non sequitur quod sit in pluribus locis.	4. L'âme n'est pas dans le corps ou dans les parties du corps, comme dans un lieu, comme une forme dans la matière, et c'est pourquoi il n'en découle pas qu'elle soit en plusieurs endroits.
	<u>TRINITÉ</u>
Distinctio 9	<u>Distinction 9 – [La distinction des personnes]</u>
Quaestio 1	Question 1 – [La distinction du Père et du Fils]
Prooemium	Prologue
Circa hanc partem quaeruntur duo: primo de distinctione Filii a Patre. Secundo de coaeternitate. [aeternitatem <i>Éd. de Parme</i>]	Pour cette distinction on fait deux recherches : 1. La distinction du Père et du Fils. 2. Leur coéternité.

une en entéléchie, mais multiple en puissance), nous le voyons se produire aussi, pour d'autres différences de l'âme, chez les insectes qui ont été segmentés ». Aristote, *De anima*, II,

<p>Circa primum duo quaeruntur: 1 utrum propter distinctionem possit dici Filius alius a Patre ; 2 utrum Pater et Filius propter eandem distinctionem possint dici plures aeterni.</p>	<p>Autour de la première partie on cherche : 1. Peut-on dire que le Fils est autre que le Père ? 2. Pourrait-on dire que le Père et le Fils à cause de la distinction sont plusieurs éternels ?</p>
<p>Articulus 1. Article 1. [779] Super Sent., lib. 1 d. 9 q. 1 a. 1 tit. Utrum Filius sit alius a Patre</p>	<p><u>Article 1 – Le Fils est-il autre que son Père ?</u></p>
<p>[780] Super Sent., lib. 1 d. 9 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod Filius non sit alius a Patre. Alius enim, secundum Priscianum, lib. II, cap. « De pronomine », est relativum diversitatis substantiae. Sed Pater et Filius sunt unius substantiae. Ergo Filius non potest dici alius a Patre.</p>	<p>Objections :¹ 1. Il semble que le Fils n'est pas un autre que le Père. Car, autre, selon Priscien² est en rapport avec la diversité de la substance. Mais le Père et le Fils sont d'une même substance. Donc on ne peut pas dire que le Fils soit un autre que le Père.</p>
<p>[781] Super Sent., lib. 1 d. 9 q. 1 a. 1 arg. 2. Item, unitas substantiae impedit quod Filius non potest dici aliud esse a Patre, propter diversitatem significatam per <i>aliud</i>. Sed alius et aliud non differunt nisi secundum modum significandi: quia alius masculine, aliud neutraliter significat. Cum igitur modus significandi non variet significationem, videtur quod nec etiam alius a Patre dici possit.</p>	<p>2. L'unité de la substance empêche qu'on puisse dire que le Fils est un autre que le Père, à cause de la diversité que signifie le mot autre (<i>aliud</i>). Mais autre (masculin) et autre chose (au neutre) ne sont différents que selon la manière de signifier, parce autre au masculin signifie autre chose qu'au neutre. Donc comme la manière de signifier ne change pas la signification, il semble que 'autre' ne peut pas être dit du Père non plus.</p>
<p>[782] Super Sent., lib. 1 d. 9 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, si Filius dicitur alius a Patre, hoc non est nisi quia Filius est a Patre. Sed Pater est a seipso. Ergo Pater erit alius a seipso.</p>	<p>3. Si on dit que le Fils est autre que le Père, ce n'est que parce que le Fils est du Père. Mais le Père est de lui-même. Donc le Père sera un autre que lui-même.</p>
<p>[783] Super Sent., lib. 1 d. 9 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, proprietas secundum Porphyrium, in <i>Praedicabili.</i>, cap. « De different. », non facit alietatem, sed magis alteritatem. Pater autem non distinguitur a Filio nisi per proprietatem relationis. Ergo Pater non potest dici alius a Filio, sed alter.</p>	<p>4. La propriété, selon Porphyre, (<i>Les prédicables</i>, les différences) ne fait pas la différence, mais plutôt l'altérité. Mais le Père n'est distingué du Fils que par une propriété de relation. Donc on ne peut pas dire que le Père est autre que le Fils, mais autre des deux³.</p>
<p>[784] Super Sent., lib. 1 d. 9 q. 1 a. 1 s. c. 1 Contra, quaecumque distinguuntur realiter, unum eorum est alia res ab alio. Sed Pater et Filius, ut supra dictum est,</p>	<p>En sens contraire : 1. De tout ce qui est réellement distingué l'un d'eux est une autre chose que l'autre. Mais le Père et le Fils, comme on l'a dit dessus, (d. 2,</p>

1 PARALL. : *Ia*, q. 31, a. 2 — *I Sent.*, d. 19, q. 1, a. 1, ad 2 — d. 24, q. 2, a. 1 — *Q. de pot.*, q. 9, a. 8.

2 Tract. *De art. grammatica*, liv. II, cap. De pronomine. Ce texte est cité en *Ia*, q. 31, a. 2, sans référence.

³ Il y a un jeu de mot entre *alius*, l'un l'autre et *alter* l'un ou l'autre des deux.

dist. 2, quaest. unica, art. 5, distinguuntur realiter. Ergo Pater est alia res a Filio ; et eodem modo potest dici esse alius a Filio. Hoc etiam videtur per verbum Augustini <i>in littera</i> .	q. unique, a. 5) sont réellement distingués. Donc le Père est autre chose que le Fils, et de la même manière on peut dire qu'il est autre que le Fils ¹ . On le voit par le mot d'Augustin (Fulgence) dans la <i>Lettre</i> ²
[785] Super Sent., lib. 1 d. 9 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod in divinis invenimus tria, scilicet essentiam, personam, proprietatem, quibus aptantur tria genera. Essentiae enim, quia communis est et indistincta, aptatur neutrum genus, quod est informe non importans sexus distinctionem. Personae vero, quae est distincta et significatur ut aliquid existens in natura divina, aptatur masculinum genus quod est genus distinctum, et non femininum propter imperfectionem.	Réponse : Je réponds ³ en disant qu'en Dieu on trouve trois choses, à savoir l'essence, la personne et la propriété, auxquels sont appropriés les trois genres. Car à l'essence, parce qu'elle est commune et indistincte appartient le neutre, parce qu'il est sans forme, en n'important aucune distinction de sexe ⁴ . Le genre masculin convient à la <i>personne</i> qui est distincte et est signifiée comme quelque chose qui existe dans la nature divine, et non le genre féminin à cause de son imperfection.
Proprietati autem, quae significatur per modum formae, aptatur genus femininum ; sic etiam essentiae aptari potest, inquantum essentia significatur ut forma ; et ideo propter unitatem essentiae non potest dici Pater aliud [alius <i>Éd. de Parme</i>] a Filio, sed propter distinctionem personae dicitur alius. Istud autem videtur magis esse adaptatio, quam expressio proprietatis locutionis.	A la <i>propriété</i> ⁵ qui est signifiée par le mode de la forme convient le genre féminin, ainsi elle peut convenir à l'essence en tant que celle-ci est signifiée comme forme, et c'est pourquoi à cause de l'unité de l'essence, on ne peut pas dire que le Père est autre chose que le Fils ⁶ , mais à cause de la distinction de la personne on le dit un autre. Cela semble être plus une adaptation que l'expression de la propriété.
Unde dicendum aliter, quod hoc contingit, quia neutrum genus substantivatur ; et ideo importat diversitatem simpliciter et absolute, quae	C'est pourquoi il faut dire autrement : cela arrive parce qu'aucun genre n'est substantivé, et ainsi il apporte simplement et absolument la diversité qui est celle de l'essence, mais le

¹ Cf. le *sed contra*, (*Ia*, q. 31, a. 2) : « le Père n'est pas autre que le Fils, bien que personnellement il soit un autre que le Fils.

² Texte de P. Lombard « Tenons donc, comme l'enseigne Augustin (*La foi à Pierre*, I, 1, 5), que le Père, le Fils et l'Esprit saint sont par nature un seul Dieu, et cependant le Père n'est pas celui qui est le Fils, ni le Fils celui qui est le Père, et l'Esprit saint n'est pas celui qui est le Père, ou le Fils. » (*La foi à Pierre* est de Fulgence, PL 65, 674 B-C ; CCL 91A, 714s.).

³ Alors que le texte de P. Lombard traite des deux hérésies, celle d'Arius qui enseigne la Trinité des substances, et non des personnes, et celle de Sabelius l'unité de l'essence, Thomas n'en parle pas ici. Il traitera le problème dans la d. 24, q. 2., a. 1, et en *Ia*, q. 31, a. 2, c.

⁴ C'est-à-dire masculin et féminin.

⁵ «La relation ou propriété (paternité, filiation, spiration n'est plus considérée comme une substance mais comme une forme s'ajoutant à la personne pour la perfectionner. La relation envisagée d'une manière abstraite prend le nom de propriété, quoique s'identifiant en réalité avec la notion, la propriété existe en Dieu indépendamment de nous, tandis que la notion répond à une question de notre intelligence" (DTC, Notion, IX, 803).

⁶ Ils ont la même essence.

<p>est diversitas essentiae ; sed masculinum genus et femininum tenentur adjective ; unde ponunt diversitatem circa terminos personales qui in locutione ponuntur, cum dicitur: <i>Filius est alius a Patre</i> ; et hoc explicabitur in solutionibus argumentorum.</p>	<p>genre masculin et le genre féminin sont considérés adjectivement ; c'est pourquoi ils placent la diversité autour des termes personnels qui sont placés dans la locution, quand on dit «le Fils est autre que le Père» ; et cela sera expliqué dans la solution des arguments.</p>
<p>[786] Super Sent., lib. 1 d. 9 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod alius semper significat diversitatem substantiae. Sed substantia dicitur dupliciter:</p>	<p>Solutions : 1. Il faut dire que 'autre' signifie toujours la diversité de la substance. Mais on en parle de deux manières :</p>
<p>quandoque enim sumitur pro essentia, sicut est in usu Latinorum ; quandoque pro supposito essentiae, vel pro re naturae primi praedicamenti, quae dicitur hypostasis apud Graecos ; et hoc secundo modo non est eadem substantia Patris et Filii: quia sic substantia significat personam ; et hac ratione potest dici alius.</p>	<p>a) Car quelquefois elle est prise pour l'essence, comme c'est l'usage chez les Latins, quelquefois pour le supôt de l'essence, ou pour une chose naturelle de la première catégorie qui est appelée hypostase chez les Grecs¹, et d'une deuxième manière, la substance du Père et du Fils n'est pas la même ; parce qu'ainsi la substance signifie la personne et pour cette raison on peut dire qu'il est un autre.</p>
<p>[787] Super Sent., lib. 1 d. 9 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod neutrum genus substantivatur, et non masculinum. Substantivum autem significationem suam habet absolutam ; sed adjectivum ponit significationem suam circa proprie [proprie om. Éd. de Parme] substantivum [subjectum Éd. de Parme]. Quando autem aliquid dicitur absolute, intelligitur de eo quod simpliciter est, sicut ens, absolute dictum, significat substantiam ; et ideo quia alietas essentiae est simpliciter alietas, ideo neutrum genus substantivatum importat alietatem essentiae. Sed genus masculinum, quia adjective tenetur, ponit alietatem circa suum subjectum. Unde si terminus personalis est, designat suum substantivum distinctionem personarum [personalis est suum substantivum designat Éd. de Parme]. Et ideo haec est vera: Pater est alius a Filio. Si autem sit terminus essentialis, designat diversitatem substantiae ; unde haec est</p>	<p>2. Le <i>genre neutre</i> est substantivé au sens propre, mais pas le masculin. Le substantif a sa signification absolue, mais l'adjectif au sens propre ajoute sa signification au substantif. Mais quand on parle de quelque chose au sens absolu, on comprend qu'il existe simplement comme étant, au sens absolu, il signifie la substance, et aussi, parce que la différence de l'essence est simplement une différence, ainsi aucun genre substantivé n'apporte pas de différence à l'essence. Mais le <i>genre masculin</i> parce qu'il est tenu pour adjectif, ajoute la différence à son sujet. C'est pourquoi, s'il y a un terme personnel, son substantif désigne la distinction des personnes. Alors il est vrai que «le Père est un autre que le Fils». Mais si le terme essentiel désigne la diversité de la substance, alors cette phrase est fautive : 'le Père est un autre Dieu que le Fils'. Et de la même manière le neutre pris adjectivement, quand il est joint à un terme personnel, apporte une différence de personne, comme quand on dit: 'le Père est un autre supôt que le Fils'. C'est</p>

¹ La première catégorie est la substance. L'hypostase est la substance spéciale à chacune des trois personnes de la Trinité.

<p>falsa: Pater est alius Deus a Filio. Et similiter neutrum adjective sumptum, quando adjungitur termino personali, importat alietatem personae, ut cum dicitur: Pater est aliud suppositum a Filio. Unde hoc non contingit ex variata significatione, sed ex eo quod alietas significata in masculino et neutro, non ad idem refertur.</p>	<p>pourquoi cela ne vient pas d'une signification variée mais de ce que la différence signifiée au masculin et au neutre ne se rapporte pas au même.</p>
<p>[788] Super Sent., lib. 1 d. 9 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod haec est impropria: Pater est a se ; et exponenda est per negationem ; id est, non est ab alio. Ista autem est propria: Filius est a Patre. Unde non est simile.</p>	<p>3. Cette phrase est impropre : 'le Père est par lui' et il faut l'exposer par la négation, c'est-à-dire, il n'est pas d'un autre. Mais celle-ci est au sens propre: 'le Fils est du Père'. C'est pourquoi ce n'est pas pareil.</p>
<p>[789] Super Sent., lib. 1 d. 9 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod proprietas in divinis non tantum est proprietas, sed etiam subsistens: Paternitas enim est ipse Pater ; et ideo proprietas facit alium magis proprie, quam alterum. De hoc tamen infra plenius habebitur, dist. 26, quaest. 2, art. 2.4</p>	<p>4. La propriété en Dieu n'est pas seulement une propriété, mais elle est aussi substance ; car la paternité est le Père même, et ainsi la propriété donne un autre en un sens plus approprié que l'autre des deux. De cela cependant on parlera plus complètement (d. 26, q. 2, a.2).</p>
<p>Articulus 2 [790] Super Sent., lib. 1 d. 9 q. 1 a. 2 tit. Utrum Pater et Filius possint dici plures aeterni ?</p>	<p><u>Article 2 – Peut-on dire que le Père et le Fils sont plusieurs éternels ?</u></p>
<p>[791] Super Sent., lib. 1 d. 9 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Pater et Filius non possint dici plures aeterni, per id quod habetur in symbolo Athanasii: <i>Et tamen non tres aeterni.</i></p>	<p>Objections :¹ 1. Il semble qu'on ne peut pas dire que le Père et le Fils sont plusieurs éternels selon cette parole du <i>Symbole</i> d'Athanase : «<i>Et cependant ils ne sont pas trois éternels</i> ».</p>
<p>[792] Super Sent., lib. 1 d. 9 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, Augustinus, V <i>De Trinit.</i>, cap. VIII, col. 916 : <i>quidquid in divinis ad se dicitur, singulariter de tribus, et non pluraliter praedicatur. Sed aeternus ad se dicitur: non enim est relativum. Ergo singulariter de tribus dicitur, et non pluraliter.</i></p>	<p>2. Augustin dit (<i>La Trinité</i>, V, VIII : «<i>Tout ce qui est dit de Dieu en ce qui le concerne, est attribué individuellement aux trois [personnes], et pas au pluriel</i> ». Mais éternel se dit pour ce qui les concerne : car il n'est pas relatif². Donc on le dit au singulier des trois [personnes] et pas au pluriel.</p>
<p>[793] Super Sent., lib. 1 d. 9 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, sicut una deitas est trium personarum, ita etiam est una aeternitas, cum aeternitas sit ipsa divina substantia. Sed non potest dici: Pater et Filius sunt</p>	<p>3. De même qu'il n'y a qu'une seule divinité pour les trois personnes ; de même aussi il n'y qu'une seule éternité ; puisque l'éternité est la substance divine. Mais on ne peut pas dire que le Père et le Fils sont des dieux en</p>

¹ PARALL. : Ia, q. 39, a. 3 – I sent., d. 33, a. 4.

² L'éternité concerne chaque personne et n'indique pas une relation des personnes entre elles.

[plures <i>add. Éd. de Parme</i>] dii ; propter unitatem divinitatis. Ergo nec etiam propter unitatem aeternitatis potest dici: Pater et Filius sunt [plures <i>add. Éd. de Parme</i>] aeterni.	raison de l'unité de la divinité. Donc on ne peut pas dire non plus en raison de l'unité de l'éternité: "le Père et Fils sont éternels".
[794] Super Sent., lib. 1 d. 9 q. 1 a. 2 arg. 4 Si dicas, quod hoc est, quia Deus est substantivum, sed aeternus est adjectivum, et ideo aeternus recipit pluralem numerum, secundum numerum suppositorum. Contra, adjectivum significatur per modum accidentis. Sed in Deo non potest esse aliquod accidens, quia, sicut dicit Boetius, lib. I <i>De Trinit.</i> , cap. IV, col. 1252, caetera praedicamenta cum in divinam venerint praedicationem mutantur in substantiam. Ergo non potest ibi esse adjectivum.	4. Mais on pourrait dire, que c'est ainsi, parce que [le nom] Dieu est un substantif, mais éternel est un adjectif, et alors éternel reçoit le nombre pluriel, selon le nombre des suppôts. En sens contraire l'adjectif est signifié à la manière d'un accident, parce que, comme Boèce le dit (<i>La Trinité</i> , 4), comme les autres catégories ne sont pas venues dans la prédication divine, elles sont changées en substance. Donc il ne peut pas y être adjectif.
Sed contra est quod habetur in <i>Symbolo Athanasii</i> , quod tres personae sunt sibi coaeternae.	Mais <i>en sens contraire</i> il y a dans le symbole d'Athanase, que les trois personnes sont coéternelles entre elles.
[795] Super Sent., lib. 1 d. 9 q. 1 a. 2 arg. 5 Praeterea, adjectivum trahit numerum a substantivo. Sed aeternus est adjectivum. Cum ergo Pater et Filius sint plures quidam, videtur quod debeant dici aeterni.	5. L'adjectif tire son nombre du substantif. Mais éternel est un adjectif. Donc comme le Père et le Fils sont plusieurs ¹ , il semble qu'on doit les dire éternels.
[796] Super Sent., lib. 1 d. 9 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod haec est differentia inter adjectiva et substantiva: quia substantiva significant per modum substantiae, et ideo significant rem suam absolute ; et ideo substantivum non dicitur in plurali numero, nisi formatio sua numeretur ; adjectivum autem significat per modum accidentis, quod non habet esse absolutum, nec unitatem: sed esse suum et unitas sua dependet ex eo cui inhaeret. Unde etiam non multiplicatur secundum numerum per divisionem alicujus quod sit pars sui, sicut species substantiarum multiplicantur per individua, secundum divisionem materiae.	Réponse : C'est une différence entre les adjectifs et les substantifs ; parce que les substantifs signifient à la manière de la substance et c'est pourquoi ils signifient absolument sa réalité, est c'est pourquoi on ne met le substantif au pluriel, que si sa configuration comporte un nombre, mais l'adjectif signifie à la manière d'un accident car il n'a pas l'être absolu ni l'unité, mais son être et son unité dépendent de ce à quoi il adhère. C'est pourquoi aussi il n'est pas multiplié selon le nombre par la division de ce qui est une partie de lui comme les espèces des substances sont multipliées par les individus, selon la division de la matière.
Sed accidens multiplicatur secundum divisionem subjecti in quo est ; unde haec albedo est alia ab illa, inquantum	Mais l'accident est multiplié selon la division du substrat en quoi il est ; c'est pourquoi cette blancheur est autre que celle-là, en tant

¹ Comprendre qu'ils sont deux. Il n'y évidemment pas plusieurs Pères ou plusieurs Fils.

<p>haec est hujus, et illa illius ; et ideo adjectivum non habet numerum pluralem, nisi ex parte suppositorum. Dicendum igitur, quod omnes termini essentialis [essentialis om. Éd. de Parme] significantes substantiam per modum substantiae, sicut sunt substantiva, non praedicantur in plurali de tribus personis, eo quod forma [formatio Éd. de Parme] significata, scilicet ipsa essentia divina, non dividitur.</p>	<p>qu'elle est de l'un, et celle-là de cet autre ; et c'est pourquoi l'adjectif n'a pas le nombre pluriel, sinon par les suppôts. Donc il faut dire que, comme tous les termes qui signifient la substance à la manière de la substance sont des substantifs, ils ne sont pas attribués aux trois personnes au pluriel parce que la forme signifiée, à savoir l'essence divine même n'est pas divisée.</p>
<p>Termini vero significantes substantiam adjective per modum inhaerentis, vel assequentis substantiam, ut dicit Damascenus, I <i>Fid. Orthodox.</i>, cap. IX, col. 834, praedicantur in plurali de tribus personis, propter pluralitatem suppositorum. Sed tamen in talibus terminis, qui significant substantiam adjective, est ordo. Quaedam enim significant ut inhaerenter, non significantes substantiam quantum ad modum significandi quem grammatici considerant dicentes, nomen significare substantiam cum qualitate, sicut verba et participia: et ista nullo modo debent praedicari in singulari, quia significant per modum actus, qui non significatur nisi ut inhaerens.</p>	<p>Mais les termes qui signifient la substance à la manière d'un adjectif par mode d'inhérence, ou en atteignant la substance, comme le dit Damascène, (<i>La Foi orthodoxe</i>, 9) sont attribués au pluriel aux trois personnes, à cause de la pluralité des suppôts. Mais cependant il y a un ordre en de tels termes qui signifient la substance à la manière d'un adjectif. Car certaines signifient comme de manière inhérente sans signifier la substance, quant à la manière de signifier que les grammairiens considèrent en disant que le nom signifie la substance avec la qualité, de même que les verbes et les participes, ceux-ci en aucune manière ne doivent être attribués au singulier, parce qu'ils signifient à la manière d'un acte ce qui n'est signifié que comme inhérent.</p>
<p>Quaedam autem significant substantiam quantum ad modum consideratum a grammaticis, sicut nomina adjectiva. Omne enim nomen significat substantiam et qualitatem ; sed formam quae est qualitas, significant ut inhaerentem ; et talia possunt magis praedicari singulariter, et praecipue quia possunt substantiari, sicut aeternus, et huiusmodi. Quando tamen talibus adjectivis additur per compositionem aliqua praepositio denotans habitudinem personae ad personam, magis trahuntur ad suppositum ; et tunc nunquam debent praedicari in singulari, sed tantum in plurali, sicut coaeternus.</p>	<p>Certains¹ signifient la substance quant au mode considéré par les grammairiens, comme les noms adjectivés. Car tout nom signifie la substance et la qualité. Mais ils signifient la forme qui est la qualité comme inhérente, et de tels noms peuvent être plus attribués au singulier et surtout ceux qui peuvent être substantivés comme 'éternel', etc. Cependant quand on ajoute à tels adjectifs par composition une préposition qui dénote la relation de la personne à la personne², ils sont plus tirés vers le suppôt ; et alors jamais ils ne doivent être attribués au singulier mais au pluriel, comme 'coéternel'.</p>

¹ Nous suivons le texte de l'Éd. Mandonnet, légèrement différente de l'Éd. de Parme.

² Il s'agit de *co* dans co-éternel.

<p>[797] Super Sent., lib. 1 d. 9 q. 1 a. 2 ad 1 Dico igitur ad primum, quod si aeternus substantive sumatur, tunc praedicatur in singulari de tribus ; et sic accipit Athanasius. Si adjective, tunc praedicatur pluraliter. Sed coaeternus semper debet pluraliter praedicari, propter habitudinem personae ad personam, quam importat.</p>	<p>Solutions : 1. Je dis donc pour le premier argument que si éternel est pris substantivement, alors il est attribué au singulier aux trois [personnes], et c'est ainsi que le comprend Athanase. Mais si c'est adjectivement, alors il est attribué au pluriel. Mais 'coéternel' doit toujours être attribué au pluriel à cause de la relation de la personne à la personne, qu'elle apporte.</p>
<p>[798] Super Sent., lib. 1 d. 9 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod sicut dictum est, in corp. art., adjectiva non habent numerum ex seipsis, sed ex suis suppositis ; et ideo aeternus, quamvis non numeretur ex seipso, quia absolutum est, tamen praedicatur in plurali propter pluralitatem suppositorum, quae relativa sunt.</p>	<p>2. Comme on l'a dit, dans le corps de l'article, les adjectifs n'ont pas de nombre par eux-mêmes ; mais par leur suppôts¹ ; et c'est pourquoi bien que 'éternel' ne soit numérable par lui-même, parce qu'il est absolu, il est attribué au pluriel à cause de la pluralité des suppôts, qui sont relatifs.</p>
<p>[799] Super Sent., lib. 1 d. 9 q. 1 a. 2 ad 3 Et per hoc patet solutio ad tertium: quia Deus non est adjectivum, ut recipiat numerum ab alio, sicut aeternus. Unde non posset pluraliter praedicari nisi propter pluralitatem suae formae: quam pluralitatem non est in Deo ponere.</p>	<p>3. Et par là apparaît la solution au troisième argument ; parce que 'Dieu' n'est pas un adjectif pour recevoir le nombre d'un autre puisqu'il est éternel. C'est pourquoi on ne pourrait l'attribuer au pluriel qu'à cause de la pluralité de sa forme ; cette pluralité n'est pas à placer en Dieu.</p>
<p>[800] Super Sent., lib. 1 d. 9 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quamvis secundum rem non sit accidens in divinis, tamen quantum ad modum significandi potest aliquid ut adjacens significari, vel assequens substantiam ; et inde sunt adjectiva in divinis.</p>	<p>4. Quoique en réalité il n'y ait pas d'accident en Dieu, cependant pour le signifier on peut signifier quelque chose comme auprès de lui ou qui atteint la substance et ainsi il y a des adjectifs en Dieu.</p>
	<p>Question 2 – [La coéternité du Père et du Fils]</p>
<p>Prooemium</p>	<p>Prologue</p>
<p>[801] Super Sent., lib. 1 d. 9 q. 2 pr. Deinde quaeritur de coaeternitate Filii ad Patrem ; et quaeruntur duo: 1 utrum Pater aliquo modo sit prior Filio ; 2 si non, sed generatio est aeterna, quibus verbis significari debeat.</p>	<p>des recherches à propos de la coéternité du Fils avec le Père ; et on cherche deux choses : 1. Le Père est-il en quelque manière avant le Fils ? 2. Si c'est non, comme la génération est éternelle, par quels mots doit-elle être signifiée.</p>
<p>Articulus 1 [802] Super Sent., lib. 1 d. 9</p>	<p>Article 1 – Le Père est-il avant le Fils ?</p>

¹ Le nom auquel ils se rapportent.

q. 2 a. 1 tit. Utrum Pater sit prior Filio	
[803] Super Sent., lib. 1 d. 9 q. 2 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod Pater sit prior Filio. Sicut enim se habet corruptio ad desitionem, ita se habet generatio ad inceptionem. Sed omne quod corrumpitur, desinit esse. Ergo omne quod generatur, incipit esse per generationem. Ergo Filius coepit esse ; et ita est posterior Patre.	Objections : 1. Il semble que le Père est avant le Fils. Car de la même manière que se comporte la corruption pour la fin, la génération se comporte pour le commencement. Mais tout ce qui se corrompt cesse d'exister. Donc tout ce qui est engendré commence à exister par génération. Donc le Fils a commencé à exister, et ainsi il est postérieur au Père
[804] Super Sent., lib. 1 d. 9 q. 2 a. 1 arg. 2, nihil accipit aliquid, nisi quod non habet. Sed omne quod generatur, accipit esse a generante. Ergo omne quod generatur, ante generationem non habet esse ; et sic idem quod prius.	2. On ne reçoit que ce qu'on n'a pas. Mais tout ce qui engendré reçoit l'être de son géniteur. Donc tout ce qui est engendré, avant la génération n'a pas l'être, et ainsi de même que ci-dessus.
[805] Super Sent., lib. 1 d. 9 q. 2 a. 1 arg. 3, principium naturaliter prius est eo cuius est principium. Sed Pater est principium Filii. Ergo etsi non tempore, saltem natura est prior ipso.	3. Le principe est naturellement avant ce dont il est le principe. Mais le Père est le principe du Fils. Donc même si ce n'est pas temporellement, du moins en nature il est avant lui.
[806] Super Sent., lib. 1 d. 9 q. 2 a. 1 arg. 4 Item, dare esse est aliqua dignitas. Sed Pater dat esse suum Filio. Ergo ad minus dignitate Pater est prior Filio.	4. Donner l'être est une dignité. Mais le Père donne l'être à son Fils. Donc au moins le Père est avant le Fils en dignité.
[807] Super Sent., lib. 1 d. 9 q. 2 a. 1 s. c. 1 Contra, omne illud quo aliquid est prius, non est simpliciter primum. Si ergo Filio esset Pater prior, Filius non esset simpliciter primum. Sed omnes dicunt Deum esse primum principium, sicut dicit philosophus, I <i>Metaph.</i> , I, 7. Ergo Filius non esset Deus: quod Ariani concedunt.	En sens contraire : Tout ce par quoi quelque chose est avant n'est pas absolument premier. Donc si le Père était avant le Fils, le Fils ne serait pas absolument premier. Mais tous disent que Dieu est le premier principe, comme le dit le philosophe (<i>Métaphysique</i> I, 7, 988 a 32). Donc le Fils ne serait pas Dieu, ce qu'acceptent les Ariens.
[808] Super Sent., lib. 1 d. 9 q. 2 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod Pater nullo modo est prior Filio, neque duratione, neque natura, neque intellectu, neque dignitate: in Patre enim et Filio non possumus nisi duo considerare. Vel id quod absolutum est: et hoc utrique commune est: unde ex hoc unus non habet prioritatem ad alium, cum essentia divina non sit divisibilis, ut supra ostensum est, in hac dist., qu. 1, art. 1.	Réponse : Le Père en aucune manière n'est avant le Fils, ni en durée, ni en nature, ni selon l'esprit, ni en dignité : car dans le Père et le Fils nous pouvons considérer deux choses. a. Ou bien ce qui est absolu ¹ et cela est commun à l'un et à l'autre ; c'est pourquoi par là l'un n'a pas de priorité sur l'autre, puisque l'essence divine n'est pas divisible, comme on l'a montré ci-dessus, en cette distinction (q. 1, a. 1).

¹ Selon l'essence.

<p>Vel id quod est ad aliquid. Relativorum autem est simul esse natura, secundum philosophum, in <i>Praedicam.</i>, cap. « De relat. », et etiam tempore: quia posita se ponunt, et perempta se perimunt: et etiam intellectu, cum unum per alterum definiatur: quamvis enim in hominibus ille qui est pater, sit prior eo qui est filius, ut Socrates Platone ; nihilominus tamen ista duo relativa, in quantum relativa sunt, Pater et Filius simul sunt omnibus modis praedictis. Unde patet quod Pater nullo modo potest esse prior Filio ; neque secundum id quod absolutum, neque secundum id quod ad aliquid est.</p>	<p>b. Ou bien pour ce qui concerne la relation. Mais les relatifs en leur être sont naturellement ensemble selon le philosophe (<i>Les catégories</i>, 7, 7 b 15) et aussi en temps : parce que ce qui est établi s'établit et ce qui est supprimé se supprime : et aussi pour l'esprit, puisque l'un est défini par l'autre ; bien qu'en effet chez les hommes celui qui est père soit avant celui qui est fils, comme Socrate est avant Platon ; cependant ces deux relations sont en tant que tels, le Père et le Fils sont ensemble de toutes les manières dont on a parlé. C'est pourquoi il est clair que le Père en aucune manière n'est avant le Fils, ni selon l'absolu, ni selon le relatif.</p>
<p>[809] Super Sent., lib. 1 d. 9 q. 2 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod generatio quae opponitur corruptioni, est mutatio ; et tali generationi semper annexa est inceptio. Sed generatio, prout est in divinis, non est mutatio, ut supra dictum est, dist. 4, quaest. 1, art. 1, sed operatio naturae divinae prout est in Patre. Et quia naturalis operatio semper sequitur id cuius est, cum natura divina in Patre sit aeterna, et generatio erit aeterna.</p>	<p>Solutions : 1. Il faut donc dire que la génération qui est opposée à la corruption est un changement, et à une telle génération est toujours ajouté un commencement. Mais la génération, dans la mesure où elle est en Dieu, n'est pas un changement, comme on l'a dit ci-dessus, d. 4 q. 1, a. 1, mais l'opération de la nature divine dans la mesure où elle est dans le Père. Et parce que l'opération naturelle suit toujours ce dont elle est, comme la nature divine est éternelle dans le Père, la génération sera éternelle.</p>
<p>[810] Super Sent., lib. 1 d. 9 q. 2 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod illud quod accipit aliquid, non habet illud a se, non tamen sequitur quod non habeat illud simpliciter: quia potest esse quod illud accipere nunquam inceperit ; et ita Filius accepit esse a Patre, nec habet esse a se, sed ab aeterno a Patre accepit esse.</p>	<p>2. Ce qui reçoit quelque chose ne l'a pas de lui-même ; cependant il n'en découle pas qu'il ne l'a absolument pas ; parce qu'il est possible qu'il n'ait jamais commencé à le recevoir ; et ainsi le Fils reçoit l'être du Père, et il n'a pas l'être de lui-même, mais il le reçoit éternellement du Père.</p>
<p>[811] Super Sent., lib. 1 d. 9 q. 2 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod principium potest dupliciter considerari: vel id quod est principium, et hoc est prius naturaliter eo cuius est principium ; vel secundum relationem principii, et sic est simul naturaliter cum principiato. Si igitur esset aliquis ab eodem habens quod sit aliquis et quod sit ad aliquid ; omnino simul esset naturaliter cum eo ad quod diceretur. Et quia in divinis Pater ab eodem habet quod sit aliquis et quod</p>	<p>3. On peut considérer le principe de deux manières : ou bien ce qui est principe, et il est naturellement avant ce dont il est le principe ; ou bien selon la relation du principe, et ainsi il est naturellement en même temps que le principié. Si donc c'était quelqu'un tenant d'un même [principe] l'être et la relation, il serait naturellement tout à fait contemporain avec celui pour lequel on le dirait. Et parce qu'en Dieu le Père a de lui-même d'être quelqu'un et Père, il est en même temps par</p>

sit Pater ; est simul natura cum Filio, non solum in quantum est Pater, sed simpliciter.	nature avec le Fils, non seulement en tant que Père, mais dans l'absolu.
[812] Super Sent., lib. 1 d. 9 q. 2 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod proprietates qua Pater dat esse, est dignitas sua. Sed quia dignitas est de absolutis, ideo eadem dignitas est in Patre et Filio, et eadem dignitas quae in Patre est paternitas, in Filio est filiation ; sicut paternitas in Patre est divina essentia vel divina bonitas, et eadem essentia in numero vel bonitas, est filiation in Filio.	4. La propriété par laquelle le Père donne l'être est sa dignité. Mais parce que la dignité concerne l'absolu, la même dignité est dans le Père et le Fils, et la même dignité qui est dans le Père la paternité est dans le Fils la filiation ; de même la paternité dans le Père est l'essence ou la bonté de Dieu, et la même essence en nombre ou la même bonté, c'est la filiation dans le Fils.
Articulus 2 [813] Super Sent., lib. 1 d. 9 q. 2 a. 2 tit. Utrum generatio divina debeat significari per tempus praesens.	<u>Article 2 – La génération divine doit-elle être signifiée par le temps présent ?</u>
[814] Super Sent., lib. 1 d. 9 q. 2 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod generatio divina debeat significari per praesens tempus. Praesens enim maxime aeternitati competit, eo quod non habet successionem. Sed generatio divina est aeterna. Ergo debet significari per praesens tempus.	Objections : ¹ 1. Il semble que la génération divine doit être signifiée au présent ² . Car le présent convient tout à fait à l'éternité, parce qu'il n'a pas de succession. Mais la génération en Dieu est éternelle. Donc elle doit être signifiée par le présent.
[815] Super Sent., lib. 1 d. 9 q. 2 a. 2 arg. 2 Praeterea, Avicenna, tract. VI, <i>Metaph.</i> , cap. II), distinguit duplex agens: quoddam quod est causa fiendi tantum, et istud non influit in rem nisi dum est in fieri ; quoddam autem quod est principium essendi, et hoc agens non cessat ab influendo in causatum suum quamdiu habet esse. Constat autem quod Pater non est principium Filii sicut principium fiendi, quia Filius non est factus ; sed sicut principium essendi, quia dat sibi esse. Ergo quamdiu Filius habet esse, Pater dat sibi esse, quae datio est generatio. Cum igitur Filius verissime dicatur semper esse, et magis quam fuisse, verius diceretur semper nasci quam semper natus.	2. En outre Avicenne distingue un double agent, l'un qui est la cause du devenir seulement et il n'induit dans la chose que pendant qu'il en devenir ³ ; l'autre est le principe d'être et cet agent ne cesse de l'induire dans l'effet tant qu'il a l'être. Mais il est clair que le Père n'est pas le principe du Fils, comme principe de devenir parce que le Fils n'a pas été fait ; mais comme principe d'être parce qu'il lui donne l'être. Donc aussi longtemps que le Fils possède l'être, le Père le lui donne, et ce don est la génération. Donc comme on peut dire que le Fils est très vraiment éternel et plus que 'avoir été', il serait plus vrai de dire qu'il est en train de naître toujours que 'il est toujours né'.

¹ PARALL. : d. 8, q. 1, a. 3.

² Il s'agit du temps grammatical. Le présent de l'indicatif, qui en certains cas a valeur de vérité éternelle.

³ *Fieri*, devenir, en tant qu'il est fait, produit, ce qui ne convient qu'aux créatures.

<p>[816] Super Sent., lib. 1 d. 9 q. 2 a. 2 arg. 3 Contra, illud quod est semper in fieri, est imperfectum. Sed quod semper nascitur, significatur semper ut in fieri. Ergo significatur ut imperfectum. Ergo non proprie dicitur Filius semper nasci, cum ab eo secludatur omnis imperfectio.</p>	<p>3. <i>En sens contraire</i>, ce qui est toujours en devenir est imparfait. mais ce qui naît toujours est signifié comme en devenir. Donc il est signifié comme imparfait. Donc on ne parle pas au sens propre en disant que le Fils naît toujours, puisqu'il est indemne de toute imperfection.</p>
<p>[817] Super Sent., lib. 1 d. 9 q. 2 a. 2 arg. 4 Praeterea, omne illud quod consequitur generationem secundum modum intelligendi, est quasi terminus generationis. Sed relatio filiationis consequitur generationem secundum modum intelligendi. Ergo se tenet ex parte termini generationis. Sed terminus generationis non significatur per praesens, sed per praeteritum. Ergo Filius verius dicitur natus quam nascens.</p>	<p>4. Tout ce qui suit la génération selon la manière de la comprendre, est comme son terme. Mais la relation de filiation suit la génération selon la manière de la comprendre. Donc elle se tient du côté du terme de la génération. Mais ce terme n'est pas signifié par le présent, mais le passé. Donc il est plus vrai de dire que le Fils est né que 'en train de naître.</p>
<p>[818] Super Sent., lib. 1 d. 9 q. 2 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est superius, dist. 8, qu. 2, art. 3, nullum verbum alicujus temporis perfecte aeternitatem repraesentat. Unde cum generatio Filii sit aeterna, ut dictum est, dist. 4, qu. 1, art. 1, non sufficienter exprimitur per verbum alicujus temporis ; unde per diversorum temporum verba significari potest, ut quidquid est perfectionis in quolibet tempore, divinae generationi attribuatur, et omnis imperfectio excludatur.</p>	<p>Réponse : Comme on l'a dit, ci-dessus, d. 8, q. 2, a. 3, aucune verbe avec un temps ne représente parfaitement l'éternité. C'est pourquoi comme la génération du Fils est éternelle, comme on l'a dit d. 4, q. 1, a. 1, elle n'est pas suffisamment exprimée par un verbe à ce temps ; c'est pourquoi elle peut être signifiée avec des verbes à des temps différents, comme quelque chose qui est de la perfection à n'importe quel temps, est attribué à la génération divine, et toute imperfection en est exclue.</p>
<p>Cum igitur in omni inferiori generatione vel in quocumque fieri, ipsum esse sit imperfectum, quia hujusmodi non sunt nisi in fieri, et perfectio non est nisi quando fieri terminatur, et tunc esse non retinet generatio creaturae, sicut etiam in termino motus non est motus ; in divina tamen generatione invenitur simul et perfectio et esse.</p>	<p>Donc comme dans toute génération inférieure, ou en n'importe quel devenir, l'être même est imparfait, parce que ceux de ce genre ne sont que dans le devenir, la perfection n'est que quand le devenir est terminé ; et la génération de la créature ne retient pas l'être, de même que dans le terme du mouvement il n'y a pas de mouvement ; cependant dans la génération divine on trouve en même temps et la perfection et l'être.</p>
<p>Unde ad significandum esse divinae generationis, quod nunquam transit, possumus uti verbo praesentis temporis, ut dicamus filium generari a Patre ; ad significandum vero generationis perfectionem possumus verbo praeteriti temporis uti, ut dicamus filium natum ;</p>	<p>C'est pourquoi pour signifier l'être de la génération en Dieu, qui jamais ne cesse, nous pouvons utiliser le verbe au présent, pour dire que le Fils est engendré par le Père ; pour signifier vraiment la perfection de la génération nous pouvons employer un temps passé pour parler du Fils né pour enclorre l'un</p>

<p>ut autem utrumque concludatur simul, scilicet perfectio et esse generationis, convenientissime dicitur semper natus ; ut per sempiternitatem significetur esse generationis indeficiens, et per praeteritum tempus ipsius perfectio.</p>	<p>et l'autre ensemble, à savoir la perfection et l'être de la génération ; on dit de la manière la plus convenable qu'il est toujours né, pour signifier par l'éternité l'être sans défaillance de la génération et par le temps passé sa perfection.</p>
<p>Si autem diceremus, semper nascitur, designaretur solum esse generationis indeficiens, sed non perfectio ; et ideo melius dicitur semper natus quam semper nascens. In aliis autem divinis quae non significantur ut in fieri, convenientius utimur praesenti tempore.</p>	<p>Mais si nous disions qu'il naît toujours, on désignerait le seul être de la génération sans déficience, mais pas sa perfection ; c'est pourquoi il est meilleur de dire qu'il est toujours né qu'en train de naître toujours. Dans les autres choses divines, qui ne sont pas significées par un devenir, nous utilisons plus convenablement le temps présent.</p>
<p>[819] Super Sent., lib. 1 d. 9 q. 2 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis praesens aeternitati conveniat maxime, quia ponit esse in actu, tamen in illis quae per modum fieri significant, importat imperfectionem, quia talia dum habent esse, imperfecta sunt ; et ideo in talibus convenientius utimur praeterito, praecipue si addatur aliquid ad indeficientiam designandam.</p>	<p>Solutions : 1. Quoique le présent convienne au maximum à l'éternité, parce qu'il place un être en acte, cependant dans ce qu'ils signifient par la mode du devenir, il apporte l'imperfection, parce que de telles choses pendant qu'elles ont l'être, sont imparfaites ; et c'est pourquoi dans de telles choses nous utilisons plus convenablement le parfait surtout, si on ajoute quelque chose pour désigner la perpétuité.</p>
<p>[820] Super Sent., lib. 1 d. 9 q. 2 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod per illam rationem probatur quod esse divinae generationis nunquam transeat, et hoc significatur per praesens ; tamen ex modo significandi, quia significatur per modum fieri, importatur quaedam imperfectio ; et ideo oportet uti praeterito tempore, et hoc sequentia argumenta concludunt.</p>	<p>2. Cette raison prouve que l'être de la génération divine ne passe jamais, et est signifié au présent ; cependant par le moyen de signifier, parce qu'il est signifié par mode de devenir, il apporte une certaine imperfection ; et c'est pourquoi il faut se servir du passé, et les arguments qui suivent en apportent la conclusion.</p>
<p>Distinctio 10</p>	<p><u>Distinction 10 – [L'Esprit Saint comme amour]</u></p>
<p>Prooemium</p>	<p><u>Prologue</u></p>
<p>Ad intellectum hujus partis quinque quaeruntur: 1 utrum Spiritus sanctus procedat ut amor ; 2 utrum sit amor quem Pater habet in Filium, et e contrario ; 3 utrum sit nexus vel unio Patris et Filii ; 4 utrum ex processione sua possit dici proprie Spiritus sanctus ;</p>	<p>Pour comprendre cette partie, on fait cinq recherches : 1. L'Esprit Saint procède-t-il comme amour ? 2. Est-il l'amour que le Père a pour le Fils ou l'inverse ? 3. Est-il le nœud ou l'union du Père et du Fils ? 4. Peut-on parler au sens propre de la procession de l'Esprit Saint ?</p>

5 de numero personarum.	5. Le nombre des personnes.
Quaestio 1	Question unique : [L'Esprit Saint comme amour]
Articulus 1 : [823] Super Sent., lib. 1 d. 10 q. 1 a. 1 tit. Utrum Spiritus sanctus procedat ut amor.	<u>Article 1 – L'Esprit Saint procède-t-il comme amour ?</u>
[824] Super Sent., lib. 1 d. 10 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod Spiritus sanctus non procedat ut amor. Quia Spiritus sanctus procedit ut persona in se subsistens. Amor autem non significat aliquid per modum subsistentis ; immo per modum inhaerentis formae, vel passionis. Ergo et cetera.	Objections : ¹ 1. Il semble que l'Esprit Saint ne procède pas comme amour. Parce qu'il procède comme une personne subsistante en soi. Mais l'amour ne signifie rien par mode de subsistance, mais au contraire par mode de forme inhérente ou de passion. Donc, etc.
[825] Super Sent., lib. 1 d. 10 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, nunquam natura communicatur nisi per actum naturae. Sed amor non significat actum naturae, sed magis voluntatis. Ergo cum per processionem Spiritus sancti communicetur tota divina natura personae procedenti, videtur quod Spiritus sanctus non procedat ut amor.	2. Jamais la nature n'est communiquée sinon par un acte de nature. Mais l'amour ne signifie pas un acte de nature, mais plutôt un acte de la volonté. Donc comme par la procession de l'Esprit Saint toute la nature divine est communiquée à la personne qui procède, il semble que l'Esprit Saint ne procède pas comme amour.
[826] Super Sent., lib. 1 d. 10 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, non est idem modus processionis creaturae et personae divinae. Sed creaturae procedunt a Deo per actum voluntatis, cuius opus est creatio, secundum Damascenum, lib. I <i>Fid. Orth.</i> , c. VIII, col. 811. Ergo nulla persona divina procedit per modum amoris, qui est actus voluntatis.	3. Ce n'est pas le même mode de procession pour une créature et pour une personne divine. Mais les créatures procèdent de Dieu par acte de volonté, dont l'œuvre est la création, selon Damascène (<i>La foi orthodoxe</i> , I, 8). Donc aucune personne divine ne procède par mode d'amour, qui est un acte de la volonté.
[827] Super Sent., lib. 1 d. 10 q. 1 a. 1 arg. 4 Item, modus processionis personae est proprius personae procedenti, quia per processionem distinguitur una persona ab alia. Sed amor est commune tribus personis, ut dicitur in <i>Littera</i> . Ergo nulla persona ut amor procedit.	4. Le mode de procession de la personne est plus proche de la personne qui procède, parce que par la procession une personne se distingue de l'autre. Mais l'amour est commun aux trois personnes, comme il est dit dans <i>La Lettre</i> ² . Donc aucune personne ne procède comme amour.

¹ PARALL. : Ia, q. 37, a. 1.

² P. Lombard (*Distinction X*, ch. 1, 3) Il cite *Jn* 4, 16 : « Dieu est amour ». Il ajoute : « ...il faut chercher si Dieu le Père est amour, le Fils et l'Esprit saint ou Dieu Trinité » Il renvoie à Augustin (*La Trinité*, XV, XVII, 28) « Je ne sais pour pourquoi on n'appellerait pas charité et le Père et le Fils et le Saint-Esprit, tous n'étant ensemble n'étant qu'une seule charité, comme on appelle sagesse et le Père et le Fils et le Saint Esprit ». (Trad. BA 16, p. 505).

<p>[828] Super Sent., lib. 1 d. 10 q. 1 a. 1 arg. 5 Praeterea, non est idem appropriatum et proprium, quia appropriatum sumitur juxta rationem proprii: unde sapientia, quae appropriatur Filio, nulli personae propria est. Sed amor, ut dicitur in littera, est appropriatum Spiritui sancto. Ergo non est proprius modus suae processionis ut procedat ut amor</p>	<p>5. Ce qui est approprié¹, et ce qui est en propre, ce n'est pas la même chose, parce que ce qui est approprié est considéré selon la nature de ce qui est propre : c'est pourquoi la sagesse qui est appropriée au Fils, n'est propre à aucune personne. Mais l'amour, comme il est dit dans la <i>Lettre</i>, est approprié à l'Esprit Saint. Donc ce n'est pas le mode propre de sa procession, qu'il procède comme amour.</p>
<p>[829] Super Sent., lib. 1 d. 10 q. 1 a. 1 s. c. 1 Contra, imago creata, quae est in anima, repraesentat Trinitatem in creatura. Sed in imagine creata procedit aliquid per modum notitiae, et aliquid per modum amoris. Cum igitur in Trinitate increata procedat Filius per modum notitiae, erit alia persona procedens per modum amoris.</p>	<p>En sens contraire : 1. L'image créée, qui est dans l'âme représente la Trinité dans la créature. Mais dans l'image créée procède quelque chose par mode de connaissance, et quelque chose par mode d'amour. Donc comme dans la Trinité increée le Fils procède par mode de connaissance, il y aura une autre personne qui procède par mode d'amour.</p>
<p>[830] Super Sent., lib. 1 d. 10 q. 1 a. 1 s. c. 2 Item, cognitio perfecta non est, nisi adjungatur voluntas. Sed sicut se habet intellectus ad voluntatem, ita et verbum ad amorem. Ergo verbum non erit perfectum sine amore. Sed Verbum Dei perfectum est. Ergo et associatur sibi amor perfectus ; et hic est Spiritus sanctus.</p>	<p>2. La connaissance parfaite n'est que si la volonté y est jointe. Mais de même que l'intellect se comporte vis-à-vis de la volonté, de même le verbe vis-à-vis de l'amour. Donc le verbe ne sera pas parfait sans amour. Mais le Verbe de Dieu est parfait. Donc l'amour parfait lui est associé et c'est l'Esprit Saint.</p>
<p>[831] Super Sent., lib. 1 d. 10 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod in processione creaturarum duo est considerare ex parte ipsius creatoris:</p>	<p>Réponse : Dans la procession des créatures il faut considérer deux aspects, du côté du créateur lui-même, à savoir :</p>
<p>scilicet naturam ex cujus plenitudine et perfectione omnis creaturae perfectio et efficitur et exemplatur, ut supra dictum est, dist. 2, qu. unic., art. 2,</p>	<p>a) la nature : toute la perfection de la créature est faite et donnée comme exemple par sa plénitude et sa perfection, comme on l'a dit ci-dessus (d. 2, q. un., a. 2),</p>
<p>et voluntatem, ex cujus liberalitate, non naturae necessitate haec omnia creaturae conferentur. Supposita autem, secundum fidem nostram, processione divinarum personarum in unitate essentiae, ad cujus probationem ratio sufficiens non invenitur, oportet processionem personarum, quae perfecta est, esse rationem et causam processionis</p>	<p>et b) la volonté, tout cela est apporté à la créature par sa libéralité et non par nécessité de nature. Mais si on suppose, selon notre foi, la procession des personnes divines dans l'unité de l'essence, pour la preuve de laquelle on ne trouve pas de raison suffisante, il faut que la procession des personnes qui est parfaite, soit la raison et la cause de la procession des créatures.</p>

¹ Appropriation : les notions, l'essence, les propriétés, les opérations immanentes ou extérieures, communes aux trois personnes de la Trinité, sont attribuées par la théologie à une personne plutôt qu'à une autre. L'amour est approprié à l'Esprit saint.

<p>creaturae.</p>	
<p>Unde sicut processionem creaturarum naturae divinae perfectionem imperfecte repraesentantium reducimus in perfectam imaginem, divinam perfectionem plenissime continentem, scilicet Filium, tamquam in principium, et quasi naturalis processionis creaturarum a Deo, secundum scilicet imitationem naturae, exemplar et rationem ; ita oportet quod, in quantum processio creaturae est ex liberalitate divinae voluntatis, reducatur in unum principium, quod sit quasi ratio totius liberalis collationis. Haec autem est amor, sub cuius ratione omnia a voluntate conferuntur ; et ideo oportet aliquam personam esse in divinis procedentem per modum amoris, et haec est Spiritus sanctus. Et inde est quod quidam philosophi totius naturae principium amorem posuerunt.</p>	<p>C'est pourquoi de même que nous ramenons la procession des créatures qui représentent imparfaitement la perfection de la nature divine, à une image qui contient la perfection la plus abondante, c'est-à-dire le Fils, comme dans son principe et pour ainsi dire [l'image] de la procession naturelle des créatures de Dieu, selon l'imitation de la nature, l'exemplaire et la raison ; de même il faut que, en tant que la procession des créatures émane de la liberalité de la volonté divine, elle soit ramenée à un seul principe, qui est pour ainsi dire la raison de tout don libéral. C'est l'amour ; sous sa raison tout est accordé par volonté, et c'est pourquoi il faut qu'une personne procède en Dieu, par mode d'amour, et c'est l'Esprit Saint. Et de là vient que certains philosophes ont pensé que l'amour est le principe de toute la nature.</p>
<p>[832] Super Sent., lib. 1 d. 10 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod licet amor, in quantum amor, non dicat quid perfectum et subsistens ; tamen in quantum est Dei amor, a quo omnis imperfectio removetur, habet quod sit perfectum quid et subsistens ; et simile est de Verbo.</p>	<p>Solutions : 1. Bien que l'amour, en tant que tel, ne signifie pas ce qui est parfait et subsistant, cependant en tant qu'amour de Dieu, d'où toute imperfection est écartée, il doit être quelque chose de parfait et de subsistant et c'est pareil pour le Verbe.</p>
<p>[833] Super Sent., lib. 1 d. 10 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod sicut per primum processum naturae communicatur tota natura divina, cum sit perfectus ; ita et per primum processum voluntatis, qui est ratio omnis processionis voluntariae a Deo, communicatur tota voluntas ; et quia in Deo idem est voluntas et natura, nec tota voluntas, quae infinita est, posset esse nisi in natura infinita ; et non nisi boni infiniti, quasi objecti aequantis infinitam voluntatem, unde nec amor, qui est ratio voluntatis, potest esse nisi infinitus ; ideo oportet etiam communicari naturam. Unde amor, quamvis non dicat communicationem naturae in quantum est amor, dicit tamen in quantum est amor Dei et primus processus divinae</p>	<p>2. De même que toute la nature divine est communiquée par une première avancée, puisqu'elle est parfaite, de même par une première avancée de la volonté, qui est la raison de toute procession volontaire de Dieu, toute la volonté est communiquée et parce qu'en Dieu la volonté et la nature sont identiques, toute la volonté qui est infinie ne pourrait exister que dans une nature infinie, et seulement d'un bien infini, pour ainsi dire un objet qui égale une volonté infinie. C'est pourquoi l'amour qui est la raison de la volonté, ne peut être qu'infini, il faut aussi communiquer la nature. D'où bien que l'amour ne signifie pas une communication de nature en tant qu'amour, il la signifie cependant en tant qu'amour de Dieu, et première avancée de la volonté divine.</p>

voluntatis.	
[834] Super Sent., lib. 1 d. 10 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod creatura procedit a voluntate sicut res operata per voluntatem ; sed Spiritus sanctus sicut ratio cujuslibet operis voluntatis, sicut etiam Filius producit ut ars omnium eorum quae per intellectum divinum constituta sunt.	3. La créature procède de la volonté: de même que comme action opérée par volonté ; mais l'Esprit Saint comme raison de n'importe quelle œuvre de la volonté, de même que le Fils est produit comme l'art, de tout ce qui est constitué par l'intellect divin.
[835] Super Sent., lib. 1 d. 10 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod amor in divinis tripliciter sumitur. Quandoque enim sumitur essentialiter, quandoque personaliter, quandoque notionaliter.	4. Mais il faut dire qu'on considère l'amour en Dieu de trois manières. Car quelquefois on le considère selon l'essence, quelquefois selon la personne, quelquefois selon la notion.
Quando sumitur essentialiter, non dicit aliquam processionem vel relationem realem, sed tantum rationis, sicut etiam cum de Deo dicimus intelligens et intellectum: eadem enim persona potest esse intelligens et intellecta.	a. Quand on le prend selon l'essence, on ne parle pas d'une procession ou d'une relation réelles, mais seulement de raison, de même que quand nous disons que Dieu est intelligent et intelligé ; car la même personne peut être intelligente et intelligée.
Quando autem dicitur personaliter, tunc importatur processio et relatio realis, et significatur ipsa persona, sive res procedens, sicut amor est quoddam procedens.	b. Mais quand on parle selon la personne, alors on apporte une procession et une relation réelles, et la personne elle-même est signifiée comme ce qui procède de même que l'amour est quelque chose qui procède.
Quando autem dicitur notionaliter, significat ipsam rationem processionis personae: quia amor non tantum est procedens, sed etiam dicit rationem sub qua alia procedunt. Secundum ergo quod est essentielle, est commune tribus, sed appropriatur Spiritui sancto ; ut cum dicitur, <i>Deus caritas est</i> , 1 Joan. 4, 16 ; secundum autem quod est personale, est proprium Spiritus sancti ; et dicitur, quod Spiritus sanctus procedit ut amor. Secundum autem quod est notionale, est quaedam relatio vel notio communis Patri et Filio, quae etiam dicitur communis spiratio ; et hoc modo significatur amor in hoc verbo diligunt: cum dicitur, Pater et Filius diligunt se Spiritu sancto.	c. Mais quand on en parle selon la notion, elle signifie la raison même de la procession de la personne, parce que l'amour non seulement procède, mais aussi il signale la raison sous laquelle d'autres choses procèdent. Donc selon que ce qui est essentiel est commun aux trois [personnes] mais est approprié à l'Esprit Saint ; comme quand on dit : « <i>Dieu est amour</i> ». (I Jn, 4, 16) ; mais selon ce qui est personnel c'est le propre de Esprit Saint ; et on dit que l'Esprit Saint procède comme amour. Mais selon que c'est notionnel, il y a une relation ou une notion commune au Père et au Fils, qu'on appelle aussi spiration commune et de cette manière l'amour est signifié l'amour dans ce mot « ils aiment », quand on dit que le Père et le Fils s'aiment par l'Esprit Saint.
[836] Super Sent., lib. 1 d. 10 q. 1 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod amor, secundum quod est proprium, non est appropriatum. Sapientia autem ita est appropriata quod nunquam potest esse proprium. Et ratio hujus est, quia	5. Il faut dire que l'amour, en tant qu'il est propre, n'est pas approprié. Mais la sagesse est appropriée de telle manière que jamais elle ne peut être quelque chose de propre. Et la raison en est que la sagesse n'est pas signifiée à la manière d'une sortie, mais à la

<p>sapientia non significatur per modum alicujus exeuntis ab aliquo, sed per modum quiescentis in subjecto ; et ideo semper est essentialis, et nunquam personalis. Sed amor significatur per modum exitus ; nihilominus tamen significat aliquid absolutum. Exitus autem ille potest intelligi ut realis, vel secundum rationem tantum. Ex parte ergo qua significat aliquid absolutum, est essentialis ; et tunc relatio, vel exitus importatus, erit rationis tantum, sicut cum dicitur idem eidem idem. Quando autem ille exitus significatur non tantum ut rationis, sed ut realis, tunc amorem significat personalem.</p>	<p>manière de ce qui demeure dans le sujet, et c'est pourquoi elle est toujours essentielle, et jamais personnelle. Mais l'amour est signifié par mode de sortie, et cependant il signifie quelque chose d'absolu. Mais cette sortie peut être comprise comme réelle ou en raison seulement. Donc du côté par lequel est signifié quelque chose d'absolu ; il y a ce qui est essentiel et alors la relation, ou la sortie causée, sera en raison seulement, comme quand on dit que le même est identique au même. Mais quand cette sortie est signifiée non seulement comme de raison, mais comme réelle, alors elle signifie l'amour personnel.</p>
<p>Articulus 2 [837] Super Sent., lib. 1 d. 10 q. 1 a. 2 tit. Utrum Spiritus sanctus sit amor quem habet Pater in Filium.</p>	<p><u>Article 2 – L'Esprit Saint est-il l'amour que le Père a pour le Fils ?</u></p>
<p>[838] Super Sent., lib. 1 d. 10 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Spiritus sanctus non sit amor quem Pater habet in Filium vel e contrario. Quidquid enim procedit in aliud tendens, non procedit ut per se subsistens. Sed Spiritus sanctus procedit ut persona subsistens per se. Ergo non procedit in Filium.</p>	<p>Objections : 1. Il semble que l'Esprit Saint n'est pas l'amour que le Père porte au Fils, ou le contraire. Car tout ce qui procède en tendant dans un autre, ne procède pas comme subsistant par soi. Mais l'Esprit Saint procède comme personne subsistante par soi. Donc il ne procède pas dans le Fils.</p>
<p>[839] Super Sent., lib. 1 d. 10 q. 1 a. 2 arg. 2 Item, quod procedit in aliquid, recipitur in illo, nisi sit ex defectu recipientis. Sed in Filio non est aliquis defectus. Si ergo Spiritus sanctus procedit a Patre ut in Filium, Filius recipit Spiritum sanctum. Sed quidquid Filius recipit a Patre, recipit per generationem. Ergo processio per quam Spiritus sanctus procedit a Patre in Filium, est generatio, vel etiam prius secundum rationem, sicut quod includitur in illa.</p>	<p>2. Ce qui procède en quelque chose est reçue en lui ; à moins d'une défaillance de celui qui reçoit. Mais dans le Fils il n'y a aucune défaillance. Si donc l'Esprit Saint procède du Père comme dans le Fils, le Fils reçoit l'Esprit Saint. Mais ce que le Fils reçoit du Père, il le reçoit pas génération. Donc la procession par laquelle l'Esprit Saint procède du Père dans le Fils est une génération ou bien même avant en raison, comme ce qui est inclus en elle.</p>
<p>[840] Super Sent., lib. 1 d. 10 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, etsi Filius aliquid accipiat a Patre, tamen Pater nihil accipit a Filio. Ergo cum illud in quod est aliquid, se habeat in ratione recipientis, nullo modo poterit dici Spiritus sanctus amor quem habet Filius in Patrem.</p>	<p>3. Même si le Fils reçoit quelque chose du Père, cependant le Père ne reçoit rien du Fils. Donc comme ce en quoi il y a quelque chose se comporte comme celui qui reçoit, en aucune manière on ne pourra dire que l'Esprit Saint est l'amour que le Fils a pour le Père.</p>

<p>[841] Super Sent., lib. 1 d. 10 q. 1 a. 2 s. c. 1 Contra, omnis amor procedit ab amante in amatum. Sed Spiritus sanctus est amor, ut supra dictum est, art. anteced. in Resp. ad 4. Ergo videtur, cum Pater amet Filium et e contrario, quod Spiritus sanctus sit amor Patris in Filium et e contrario.</p>	<p>En sens contraire : 1. Tout amour procède de l'amant dans l'aimé. Mais l'Esprit Saint est amour comme on l'a dit ci-dessus, (art. précédent, c. et ad 4). Donc il semble, puisque le Père aime le Fils et le contraire, que l'Esprit Saint est l'amour du Père dans le Fils et le contraire.</p>
<p>[842] Super Sent., lib. 1 d. 10 q. 1 a. 2 s. c. 2 Praeterea, hoc videtur per auctoritatem Hieronymi in littera.</p>	<p>2. On le voit par l'autorité de Jérôme [rapportée] dans la <i>Lettre</i>¹.</p>
<p>[843] Super Sent., lib. 1 d. 10 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod in processione Spiritus sancti est considerare duo: scilicet processionem ipsam, et modum procedendi. Et quia Spiritus sanctus procedit ut res distincta et per se existens, non habet ex processione sua, in quantum processio est, quod sit a Patre in Filium, vel e contrario ; sed quod sit in se subsistens. Si autem consideretur modus processionis quia procedit ut amor, ut dictum est, art. praec., ad 2, cum amatum secundum rationem intelligendi sit id in quod terminatur amor, et amans a quo exit amor: cum Pater amet Filium, potest dici amor Patris in Filium ; et cum Filius amet Patrem, amor Filii in Patrem.</p>	<p>Réponse : Dans la procession de l'Esprit Saint, il faut considérer deux aspects, à savoir la procession même et le mode de procéder. Et parce que l'Esprit Saint procède comme distinct et existant par soi, il n'a pas par sa procession, en tant que telle, à être du Père dans le Fils ou le contraire ; mais à être subsistant en soi. Mais on pourrait considérer le mode de procession, parce qu'il procède comme amour, comme on l'a dit (art. précédent, ad 2), puisque l'aimé selon la manière de le comprendre est ce en qui se termine l'amour, et l'amant ce d'où sort l'amour ; puisque le Père aime le Fils, on peut parler de l'amour du Père dans le Fils et comme le Fils aime le Père, l'amour du Fils est dans le Père.</p>
<p>[844] Super Sent., lib. 1 d. 10 q. 1 a. 2 ad 1 Et per hoc patet solutio ad primum. Quia Spiritus sanctus non habet ut sit amor unius personae in aliam ex hoc quod est persona procedens, sed ex hoc quod procedit ut amor.</p>	<p>Solutions : 1. Ainsi paraît la solution à la première objection. Parce que l'Esprit Saint n'a pas à être l'amour d'une seule personne dans une autre du fait qu'il est une personne qui procède, mais du fait qu'il procède comme amour.</p>
<p>[845] Super Sent., lib. 1 d. 10 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod cum dicitur Filius amari a Patre, non praedicatur secundum rem quod Filius aliquid a Patre accipiat, sed quod terminetur in ipsum actus amoris ; et ideo hoc quod dicitur esse Spiritus sanctus amor Patris in Filium, non pertinet ad generationem, sed ad Spiritus sancti processionem.</p>	<p>2. Quand on dit que le Fils est aimé par le Père, il n'est pas attribué en réalité que le Fils reçoit quelque chose du Père, mais que se termine en lui l'acte d'amour ; et c'est pourquoi ce qu'on dit que l'Esprit Saint est l'amour du Père dans le Fils, ne convient pas à la génération mais à la procession de l'Esprit Saint.</p>

¹ Jérôme, *Sur le Ps. 17* (PL. 863) : « L'Esprit saint n'est ni le Père, ni le Fils, mais l'amour (*dilectio*) qu'a le Père dans le Fils et le Fils dans le Père ».

<p>[846] Super Sent., lib. 1 d. 10 q. 1 a. 2 ad 3 Et per hoc patet solutio ad tertium. Quia sicut cum dicitur, quod Pater habet amorem in seipsum, non significatur ibi aliqua terminatio vel acceptio secundum rem, sed tantum secundum modum significandi ; ita etiam cum dicitur Spiritus sanctus amor Filii in Patrem, non ponitur quod Pater aliquid accipiat, nisi quod secundum modum significandi in ipsum terminatur amor Filii, sicut in amatum.</p>	<p>3. Et cela donne la solution à la troisième objection. Parce que de même que, quand on dit que le Père a l'amour en lui-même, on ne signifie pas là un terme ou un acception en réalité, mais selon une manière de signifier ; de même aussi quand on dit que l'Esprit Saint est l'amour du Fils dans le Père on ne pense pas que le Père reçoit quelque chose sauf selon la manière de signifier en lui que l'amour du Fils se termine comme dans l'aimé.</p>
<p>Articulus 3 [847] Super Sent., lib. 1 d. 10 q. 1 a. 3 tit. Utrum Spiritus sanctus sit unio Patris et Filii</p>	<p><u>Article 3 – L'Esprit Saint est-il l'union du Père et du Fils ?</u></p>
<p>[848] Super Sent., lib. 1 d. 10 q. 1 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Spiritus sanctus non sit nexus vel unio Patris et Filii. Quod enim est discretum et distinctum ab aliquibus, non est unitivum ipsorum. Sed Spiritus sanctus est distinctus a Patre et Filio. Ergo non est unio utriusque.</p>	<p>Objections : 1. Il semble que l'Esprit Saint ne soit pas le lien ou l'union du Père et du Fils. Car ce qui est séparé et distingué par certaines choses n'apporte pas leur union. Mais l'Esprit Saint est distinct du Père et du Fils. Donc il n'est l'union ni de l'un ni de l'autre.</p>
<p>[849] Super Sent., lib. 1 d. 10 q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea, nexus vel unio habet quasi rationem medii inter ea quae uniuntur vel connectuntur. Sed Spiritus sanctus non est media in Trinitate persona, sed tertia. Ergo non est unio vel nexus.</p>	<p>2. Le lien ou l'union a pour ainsi dire nature d'intermédiaire entre ce qui est uni ou joint. Mais l'Esprit Saint n'est pas une personne intermédiaire dans la Trinité, mais la troisième personne. Donc ce n'est ni l'union ni le lien.</p>
<p>[850] Super Sent., lib. 1 d. 10 q. 1 a. 3 arg. 3 Praeterea, nexus dicitur quo aliqua nectuntur. Sed sive hoc intelligatur effective, sive formaliter, illud quo aliqua nectuntur habet aliquam rationem principii annexam. Ergo cum Spiritus nullo modo sit principium Patris et Filii, immo e contrario, non poterit dici nexus vel unio utriusque.</p>	<p>3. On parle de lien pour ce qui lie. Mais on le comprend soit effectivement, soit formellement, ce par quoi les choses sont liées à une nature attachée à un principe. Donc comme l'Esprit Saint n'est en aucune manière le principe du Père et du Fils, c'est même le contraire, on ne pourra pas l'appeler lien ou union de l'un et l'autre.</p>
<p>[851] Super Sent., lib. 1 d. 10 q. 1 a. 3 s. c. 1 Contra, Dionysius, lib. <i>De divin. Nomin.</i>, cap. IV, § 15, col. 714 : Amorem sive divinum sive angelicum sive intellectualem sive animale sive naturalem dicamus, unitivam quamdam et concretivam accipimus virtutem. Sed Spiritus sanctus est amor Patris et Filii. Ergo est unio ipsorum.</p>	<p>En sens contraire : 1. Denys (<i>Les noms divins</i>, 4, § 15) : « Nous appelons amour divin, angélique, intellectuel, animal, ou naturel, ce qui unit et nous le comprenons comme un pouvoir d'union qui unit. » Mais l'Esprit Saint est l'amour du Père et du Fils. Donc il est leur union.</p>

[852] Super Sent., lib. 1 d. 10 q. 1 a. 3 s. c. 2 Hoc etiam videtur ex auctoritate apostoli, Eph. 4, 3: <i>soliciti servare unitatem Spiritus in vinculo pacis</i> ; et ita amor habet rationem vinculi et nexus.	2. L'autorité de l'Apôtre nous le montre (Eph. 4, 3 ¹) : « <i>Appliqués à conserver l'unité de l'Esprit dans le lien de la paix</i> » et ainsi l'amour a nature d'attache et de lien.
[853] Super Sent., lib. 1 d. 10 q. 1 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod amor semper ponit complacentiam amantis in amato. Quando autem aliquis placet sibi in aliquo, trahit se in illud et conjungit se illi quantum potest, ita ut illud efficiatur suum ; et inde est quod amor habet rationem uniendi amantem et amatum. Et quia Spiritus sanctus procedit ut amor, ex modo processione habet ut sit unio Patris et Filii. Possunt enim Pater et Filius considerari vel in quantum conveniunt in essentia, et sic uniuntur in essentia ; vel in quantum distinguuntur in personis, et sic uniuntur per consonantiam amoris: quia et si per impossibile poneretur quod non essent unum per essentiam, ad perfectam jucunditatem oporteret in eis intelligi unionem amoris.	Réponse : L'amour place toujours la complaisance de l'amant dans l'aimé. Mais quand quelqu'un se plaît en quelque chose et s'attire en lui et s'unit à lui autant qu'il le peut, de sorte que cela devient lui-même ; et de là vient que l'amour a nature pour unir l'amant et l'aimé. Et parce que l'Esprit Saint procède comme amour, par mode de procession, il a à être l'union du Père et du Fils. Car ils peuvent être considérés ou en tant qu'ils se rassemblent dans l'essence, et ainsi ils sont unis en elle, ou en tant qu'ils se distinguent en personnes et ainsi ils sont unis par un accord d'amour, parce que si par impossible on pensait qu'ils ne soient pas un en essence, il faudrait comprendre en eux l'union de l'amour pour la joie parfaite.
[854] Super Sent., lib. 1 d. 10 q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ex ipsa processione Spiritus sanctus habet quod procedat ut persona ; et sic est distinctus a Patre et Filio [et sic ...Filio <i>om. Éd. de Parme</i>] sed ex modo processione habet quod sit vinculum vel unio amantis et amati. Utrum autem Pater et Filius diligant se Spiritu sancto, infra quaeretur, dist. 32, quaest. 1, art. 1 et 2.	Solutions : 1. Par la procession même, l'Esprit Saint procède comme personne, et ainsi il est distinct du Père et du Fils ; mais par le mode de procession il a à être le lien ou l'union de l'amant et l'aimé. Mais le Père et le Fils s'aiment-ils par l'Esprit Saint, on le cherchera plus loin (d. 32, q. 1, a. 1, et 2).
[855] Super Sent., lib. 1 d. 10 q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in quantum procedit a duobus, habet quod sit tertia in Trinitate persona ; sed ex modo procedendi, quod sit unio utriusque personae.	2. Il faut dire, en tant qu'il procède des deux, qu'il a à être la troisième personne dans le Trinité, mais par le mode de procéder il a à être l'union de l'une et l'autre personne.
[856] Super Sent., lib. 1 d. 10 q. 1 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod Pater et Filius dicuntur uniri Spiritu sancto, non effective, sed quasi formaliter. Sed forma est duplex:	3. On dit que le Père et le Fils sont unis à l'Esprit Saint, non pas effectivement, mais pour ainsi dire formellement. Mais le forme est double : car l'une demeure et séjourne en ce dont elle

¹ BJ. :« Appliquez-vous à conserver l'unité de l'Esprit par ce lien qu'est la paix »

<p>quaedam enim manens et quiescens in his quorum est forma ; et sic per modum formae se habet ad personas divina essentia, et sic uniuntur formaliter amore essentiali.</p> <p>Est etiam aliquid formaliter uniens, non quasi inhaerens, sed sicut procedens ab utroque unitorum ; ac si diceremus, aliqua duo corpora uniri per aliquem liquorum [aliquorum <i>Éd. de Parme</i>] ab eis procedentem ; et ita Pater et Filius uniuntur Spiritu sancto. Unde non sequitur quod sit principium Patris et Filii, sed e converso. Hoc tamen magis discutietur, dist. 32, ut Sup., quando quaeretur, utrum Pater et Filius diligant se Spiritu sancto.</p>	<p>est la forme ; et ainsi, l'essence divine se comporte vis-à-vis des personnes, à la manière d'une forme et ainsi elles sont unies formellement par un amour essentiel.</p> <p>Il y a aussi quelque chose qui unit formellement, non pas comme inhérent, mais comme procédant de l'un et l'autre de ceux qui sont unis ; comme si on disait que deux corps sont unis par un fluide qui procède d'eux : et ainsi le Père et le Fils sont unis par l'Esprit Saint. C'est pourquoi il n'en découle qu'il est le principe du Père et du Fils, mais c'est le contraire. Cela cependant sera plus longuement étudié dist. 32, quand on cherchera si le Père et le Père s'aiment par l'Esprit Saint.</p>
<p>Articulus 4 [857] Super Sent., lib. 1 d. 10 q. 1 a. 4 tit. Utrum persona procedens per modum amoris, proprie dicatur Spiritus sanctus</p>	<p><u>Article 4 – Appelle-t-on au sens propre, l'Esprit Saint, la personne qui procède par amour ?</u></p>
<p>[858] Super Sent., lib. 1 d. 10 q. 1 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod persona quae procedit ut amor, non proprie dicatur Spiritus sanctus. Illud enim quod est commune tribus personis, non efficitur proprium, nisi aliquo proprio adjuncto. Sed Spiritus convenit tribus personis, Joan. 4, 24: <i>Spiritus est Deus</i>. 'Sanctus' autem quod additur, est etiam commune, et non proprium. Ergo videtur quod Spiritus sanctus non sit proprium nomen alicujus personae.</p>	<p>Objections :</p> <p>Il semble que la personne qui procède comme amour, n'est pas appelée au sens propre l'Esprit Saint. Car ce qui est commun aux trois personnes, ne devient propre que si quelque chose de propre est ajouté. Mais l'Esprit convient aux trois personnes, (<i>Jn, 4, 24</i>) : « Dieu est Esprit ». mais 'saint' qui est ajouté est aussi commun et non pas propre. Donc il semble que Esprit Saint n'est pas le nom propre d'une personne.</p>
<p>[859] Super Sent., lib. 1 d. 10 q. 1 a. 4 arg. 2 Praeterea, personae distinguuntur per relationem originis. Sed hujusmodi relationes, secundum modum intelligendi, consequuntur processiones personarum. Ergo quaelibet persona debet denominari secundum processionem aliquam. Sed Spiritus sanctus nullam processionem vel processionis modum exprimit. Ergo non videtur esse nomen alicujus personae.</p>	<p>2. Les personnes se distinguent par la relation d'origine. Mais les relations de ce genre, selon la manière de les comprendre, suivent les processions des personnes. Donc chaque personne doit être appelée en rapport avec la procession. Mais 'Esprit Saint' n'exprime ni procession, ni mode de procession. Donc il ne semble pas être le nom d'une personne.</p>
<p>[860] Super Sent., lib. 1 d. 10 q. 1 a. 4 arg. 3 Si dicas, quod dicitur Spiritus sanctus, quia procedit ut amor, scilicet ad</p>	<p>3. Si on dit qu'on l'appelle l'Esprit Saint, parce qu'il procède comme amour, à savoir pour la ressemblance de ce que deux amants</p>

<p>similitudinem ejus quod [dico <i>add. Éd. de Parme</i>] duo amantes conspirant sibi in amore per osculum oris, unde fit respiratio: contra, secundum hoc, nomen Spiritus sumeretur ex similitudine spiritus corporalis. Sed omne tale nomen dicitur de Deo metaphoricè, et non proprie nec secundum prius. Cum igitur nomina personalia inveniuntur in divinis proprie, et etiam per prius quam in creaturis, ut dicitur Ephes. 3, 15: <i>Ex quo omnis paternitas in caelis et in terra nominatur</i> ; videtur quod per istum modum nulla persona divina debeat nominari Spiritus sanctus.</p>	<p>s'accordent dans l'amour par le baiser de la bouche, c'est pourquoi il y a aspiration. <i>En sens contraire</i> , selon cela le nom d'Esprit serait pris de la ressemblance de l'esprit corporel. Mais on parle de tout nom de ce genre au sujet de Dieu par métaphore, et non au sens propre, ni selon l'avant¹. Donc comme les noms personnels se trouvent en Dieu au sens propre, et aussi avant que dans les créatures, comme il est dit en Eph. 3, 15 : « <i>C'est de là que toute paternité dans les cieux et sur les terre tirent son nom</i> », il semble que par ce moyen aucune personne divine ne doit être appelée Esprit Saint.</p>
<p>[861] Super Sent., lib. 1 d. 10 q. 1 a. 4 arg. 4 Praeterea, sicut processio, quae est per modum amoris, est sancta ; ita illa quae est per modum naturae. Ergo sicut non dicitur Filius sanctus, ita non debet dici Spiritus sanctus.</p>	<p>4. La procession qui est par mode d'amour est sainte, celle qui est par mode de nature aussi. Donc comme on ne dit pas le « Fils saint », de même on ne doit pas dire « l'Esprit Saint ».</p>
<p>[862] Super Sent., lib. 1 d. 10 q. 1 a. 4 s. c. 1 In contrarium est tota Scriptura, et totus usus Ecclesiae, quae tertiam in Trinitate personam sic nominat.</p>	<p>En sens contraire : 1. En sens contraire il y a toute l'Écriture et tout l'usage de l'Église qui désigne ainsi la troisième personne dans la Trinité.</p>
<p>[863] Super Sent., lib. 1 d. 10 q. 1 a. 4 co. Respondeo dicendum, quod spiritus est nomen positum ad significandum subtilitatem alicujus naturae ; unde dicitur tam de corporalibus quam de incorporeis: aer enim spiritus dicitur propter subtilitatem ; et exinde attractio aeris et expulsio dicitur inspiratio et respiratio ; et exinde ventus etiam dicitur spiritus ; et exinde etiam subtilissimi vapores, per quos diffunduntur virtutes animae in partes corporis, dicuntur spiritus ; et similiter incorporea propter suam subtilitatem dicuntur spiritus ; sicut dicimus Spiritum Deum, et Angelum, et animam.</p>	<p>Réponse : L'esprit² est le nom donné pour signifier la subtilité d'une nature ; c'est pourquoi on en parle autant pour ce qui est corporel que pour ce qui est incorporel : car l'air est appelé esprit (souffle) à cause de sa subtilité ; et c'est pourquoi attirer l'air à soi, et son expulsion sont appelées inspiration et respiration, et c'est pourquoi aussi on appelle le vent « esprit » et les vapeurs les plus subtiles aussi, par lesquelles les pouvoirs de l'âme sont diffusés dans les parties du corps, à cause de leur subtilité sont appelées « esprit³ », comme nous appelons Esprit Dieu, les anges, et l'âme.</p>
<p>Et inde est etiam quod dicimus duos homines amantes se, et concordés, esse unius spiritus vel conspiratos ; sicut etiam dicimus eos esse unum cor et</p>	<p>Et de là vient aussi que nous disons que deux hommes qui s'aiment et sont d'accord sont d'un seul esprit ou en harmonie, de même que nous disons aussi qu'ils sont un seul</p>

¹ La paternité tire son nom de Dieu (citation d'Eph.) mais le nom esprit n'est pas dans ce cas.

² *Spiritus* : esprit ou souffle. Comme très souvent Thomas étudie le sens des mots et leur évolution.

³ Cf. les esprits animaux.

<p>unam animam ; sicut dicitur Eth. IX, cap. X : proprium amicorum est, unam animam in duobus corporibus esse. Subtilitas autem dicitur per remotionem a materialitate ; unde ea quae habent multum de materia vocamus grossa, sicut terram ; et ea quae minus, subtilia, sicut aerem et ignem. Unde cum removeri a materia magis sit in incorporeis, et maxime in Deo, spiritualitas secundum rationem significationis suae per prius invenitur in Deo, et magis in incorporeis quam in corporalibus ; quamvis forte secundum impositionem nominis spiritualitas magis se teneat ad corporalia, eo quod nobis qui nomina imposuimus, eorum subtilitas magis est manifesta.</p>	<p>cœur et une seule âme, comme il est dit en <i>Ethique</i> (IX, 8, 1168 b 7) : « Le propre des amis est d'être une seule âme en deux corps ». Mais on parle de subtilité par éloignement de la matérialité ; c'est pourquoi ce qui a beaucoup de matière nous l'appelons épais, comme la terre et ce qui l'est moins, subtil, comme l'air et le feu. C'est pourquoi comme s'écarter de la matière se trouve plus dans ce qui est incorporel et surtout en Dieu, la spiritualité selon la nature de sa signification se trouve avant en Dieu et plus dans ce qui est incorporel que dans ce qui est corporel : quoique par hasard la spiritualité selon l'usage du nom se trouve davantage pour ce qui est corporel, parce que pour nous qui lui donnons les noms, leur subtilité est plus évidente.</p>
<p>Secundum hoc igitur dico, quod Spiritus, in quantum nominat subtilitatem naturae, commune est tribus personis ; sed duplici ratione nominatur Spiritus sanctus a spiritualitate.</p> <p>Una et praecipua est, ut credo, quia per ipsum et dona ipsius in participationem divinae spiritualitatis trahimur, in quantum a temporalibus removemur. Unde contemptores temporalium spirituales dicuntur: et hoc convenit sibi in quantum procedit ut amor, qui habet rationem primi doni in quo omnia dona donantur.</p> <p>Alia ratio est quia est amor Patris in Filium, quo se diligunt ; et amantem et amatum dicimus in spiritu uniri.</p>	<p>C'est pourquoi, je dis donc que l'esprit en tant qu'il désigne une subtilité de nature, est commun aux trois personnes, mais l'Esprit Saint est désigné pour une double raison par sa spiritualité.</p> <p>a. L'une et la plus importante est, à ce que je crois, parce que par lui nous attirons ses dons dans la participation de la spiritualité divine, en tant que nous les écartons des temps. C'est pourquoi ceux qui méprisent les temps sont appelés des spirituels ; et cela lui convient en tant qu'il procède comme amour, lui qui a la nature du premier don en qui sont donnés tous les dons.</p> <p>b. L'autre raison c'est parce qu'il est l'amour du Père dans le Fils par quoi ils s'aiment et nous disons que l'amant et l'aimé sont unis en esprit.</p>
<p>[864] Super Sent., lib. 1 d. 10 q. 1 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod hoc quod dico, Spiritus sanctus, potest dupliciter considerari: vel quantum ad virtutem vocabulorum, et sic convenit toti Trinitati prout sumitur in virtute duarum dictionum ; vel quantum ad impositionem Ecclesiae, per quam hoc impositum est ad significandum unam personam, quasi circumlocutio unius nominis, propter defectum vocabulorum, quia linguae nostrae deficiunt a narratione Dei ; et sic proprie convenit</p>	<p>Solutions :</p> <p>Du fait que je dis 'Esprit Saint' on peut le considérer de deux manières :</p> <p>a. ou quant au pouvoir des mots et ainsi il convient à toute la Trinité dans la mesure où il est pris dans le pouvoir des deux manières de l'exprimer,</p> <p>b. ou quant à l'usage de l'Église, par laquelle ce qui est appliqué est pour signifier une seule personne, comme la périphrase d'un seul nom, à cause de la défaillance des mots, parce que nos langues sont déficientes pour parler de Dieu et ainsi cela convient en</p>

<p>Spiritui sancto. Et rationem convenientiae assignat Augustinus in <i>Littera</i>. Quia enim est communitas Patris et Filii, decet ut communi nomine nominetur.</p>	<p>propre à l'Esprit Saint. Et Augustin attribue la raison de la convenance dans le <i>Lettre</i>¹. Car parce que c'est la communauté du Père et du Fils, il convient qu'il soit désigné par un nom commun.</p>
<p>[865] Super Sent., lib. 1 d. 10 q. 1 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ex ratione suae processionis Spiritus sanctus procedit ut amor ; et in quantum est amor, convenit sibi quod nominetur per spiritualitatem, ut dictum est, in corp. art., et sic aliquo modo nomen Spiritus sancti quemdam modum processionis exprimit, quia amoris.</p>	<p>2. Par la nature de sa procession, l'Esprit Saint procède comme amour et en tant qu'amour il lui convient d'être désigné par sa spiritualité comme on l'a dit, dans le corps de l'article, et ainsi de quelque manière le nom d'Esprit Saint exprime un mode de procession, celle de l'amour.</p>
<p>[866] Super Sent., lib. 1 d. 10 q. 1 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod Spiritus per prius dicitur de divinis quam de corporeis, sicut praedictum est, loc. cit., et ideo obiectio illa non tenet ; nec credo ab illa similitudine Spiritum sanctum vocari.</p>	<p>3. L'Esprit en premier est dit de Dieu avant ce qui est corporel, comme on l'a dit (loc. cit.). Et c'est pourquoi cette objection ne tient pas, et je ne crois pas qu'on appelle l'Esprit Saint par cette ressemblance.</p>
<p>[867] Super Sent., lib. 1 d. 10 q. 1 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod, sicut dicit Dionysius, cap. XII <i>De div. Nom.</i>, § 2, col.970, <i>sanctitas est ab omni immunditia libera et perfecta et immaculata munditia</i> ; et ideo convenienter sanctitas spiritualitati adjungitur, quae etiam a materialitate separationem dicit, ut sic per spiritualitatem designetur separatio a materia, et per sanctitatem a materialibus defectibus. Vel dicendum, quod natura semper eodem modo operatur ; et ideo in opere naturae non est invenire rectum et non rectum, sicut in opere voluntatis. Et ideo convenienter sanctitas, quae rectitudinem voluntatis importat, adjungitur processioni amoris, et non generationi, quae est opus naturae.</p>	<p>4. Comme le dit Denys (<i>les noms divins</i>, XII, § 2) : « <i>La sainteté est libre de toute souillure et d'une pureté parfaite et immaculée.</i> » et c'est pourquoi il convient de joindre la sainteté à la spiritualité, pour désigner par la spiritualité la séparation de la matière et par la sainteté celle des défaillances matérielles. Ou bien il faut dire que la nature opère toujours de la même manière, et c'est pourquoi dans l'œuvre de la nature on n'a pas à trouver ce qui est correct ou pas, comme dans l'œuvre de la volonté. Et c'est pourquoi de manière convenable la sainteté qui apporte la rectitude de la volonté est jointe à la procession de l'amour et non à la génération qui est une œuvre de la nature.</p>
<p>Articulus 5 [868] Super Sent., lib. 1 d. 10 q. 1 a. 5 tit. Utrum tantum tres personae sint in divinis</p>	<p><u>Article 5 – Y a-t-il seulement trois Personnes en Dieu ?</u></p>

¹ « Et si la charité dont le Père aime le Fils et dont le Fils aime le Père, nous révèle l'ineffable communion de l'un avec l'autre, n'est-il pas tout indiqué d'attribuer en propre le nom de Charité à l'Esprit commun du Père et du Fils ? » (*La Trinité*, XV, XIX, 37 Trad. BA 16 p. 523).

<p>[869] Super Sent., lib. 1 d. 10 q. 1 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod non sint tantum tres personae in divinis. In divinis enim non plus distat voluntas et natura, quam intellectus. Sed alia persona est procedens per modum voluntatis vel amoris, ab illa quae procedit per modum naturae vel generationis. Ergo adhuc debet esse alia quae procedat per modum intellectus.</p>	<p>Objections :¹ 1. Il semble qu'il n'y a pas seulement trois personnes en Dieu. Car en lui, la volonté et la nature sont plus éloignées que l'intellect. Mais une personne procède par mode de volonté ou d'amour est autre que celle qui procède par mode de nature ou de génération. Donc encore il doit y en avoir une autre qui procède par mode d'intellect.</p>
<p>[870] Super Sent., lib. 1 d. 10 q. 1 a. 5 arg. 2 Praeterea, sicut Pater diligit Filium, ita etiam diligit Spiritum sanctum. Sed amor quo Pater diligit Filium, est una persona. Ergo et amor quo diligit Spiritum sanctum, est una persona, et ita sunt plures quam tres.</p>	<p>2. Comme le Père aime le Fils, il aime aussi l'Esprit Saint. Mais l'amour par lequel le Père aime le Fils est une seule Personne. Donc l'amour par lequel il aime l'Esprit Saint est une seule personne et ainsi elles sont plus de trois.</p>
<p>[871] Super Sent., lib. 1 d. 10 q. 1 a. 5 arg. 3 Item, sicut est perfecta bonitas et liberalitas in Patre et Filio, ita et in Spiritu sancto. Sed propter summam bonitatem et liberalitatem convenit Patri quod naturam suam communicet alii, quia bonum est communicativum sui. Ergo eadem ratione Spiritus sanctus communicabit naturam suam perfecta communicatione. Sed non perfecte communicat creaturae. Ergo communicabit alii divinae personae.</p>	<p>3. La bonté et la libéralité sont parfaites dans le Père et le Fils, et dans l'Esprit Saint aussi. Mais à cause de sa bonté et de sa libéralité suprêmes il convient au Père que sa nature communique à un autre parce que le bien se communique. Donc par la même raison l'Esprit Saint communiquera sa nature par une communication parfaite. Mais il ne la communique pas parfaitement à la créature. Donc il communiquera à une autre personne divine.</p>
<p>[872] Super Sent., lib. 1 d. 10 q. 1 a. 5 arg. 4 Item, in Deo non tantum est natura et voluntas, sed plura alia attributa, quorum unumquodque habet rationem principii. Sed voluntati et naturae respondet aliqua processio, inquantum habent rationem principii. Ergo etiam et aliis attributis respondebunt aliae processiones, secundum quas multiplicabuntur personae multo plures quam tres.</p>	<p>4. En Dieu non seulement il y a la nature et la volonté et plusieurs autres attributs, dont chacun a raison de principe. Mais à la volonté et à la nature correspond une procession en tant qu'elles ont nature de principe. Donc aussi aux autres attributs correspondront d'autres processions, selon lesquelles les personnes seront multipliées et beaucoup plus nombreuses que trois.</p>
<p>[873] Super Sent., lib. 1 d. 10 q. 1 a. 5 arg. 5 Sed contra, videtur quod sint tantum duae. Personae enim non distinguuntur nisi secundum relationes originis. Sed relatio originis est secundum quam aliquis est ab alio. Ergo</p>	<p>5. <i>En sens contraire</i> , il semble qu'il y a seulement deux Personnes, car les personnes ne se distinguent que selon les relations l'origine. Mais la relation d'origine est selon que quelqu'un dépend d'un autre. Donc il semble qu'il y a seulement une personne qui</p>

¹ PARALL. : Ia, q. 30, a. 2. Q. de pot., q. 9, a. 9.

<p>videtur quod sit tantum una persona, quae sit ens ab alia, et reliqua a qua est alius. Ergo sunt tantum duae personae.</p>	<p>est un étant qui vient d'un autre et celle par qui il est autre. Donc il y a seulement, deux personnes.</p>
<p>[874] Super Sent., lib. 1 d. 10 q. 1 a. 5 co. Respondeo dicendum, quod non sunt nisi tres personae in divinis. Et ratio hujus est, quia in divinis propter essentiae simplicitatem non potest esse distinctio secundum aliquod absolutum, sed secundum relationem, et tantum secundum relationem originis, ut infra probabitur, dist. 26, quaest. 2, art. 2. Item, relatio originis non potest constituere personam, si significet in communi ; sed oportet quod significet aliquid proprium et determinatum. Habet enim se loco differentiae constitutivae respectu personae, quam oportet esse propriam.</p>	<p>Réponse : Il n'y a que trois personnes en Dieu. Et la raison en est qu'à cause de la simplicité de l'essence, il ne peut y avoir de distinction par ce qui est absolu¹, mais par relation, et seulement quant à la relation d'origine, comme on le prouvera plus loin (d. 26. q. 2, a. 2). De plus la relation d'origine ne peut pas constituer une personne, si elle se fait connaître dans ce qui est commun, mais il faut qu'elle se fasse connaître en quelque chose de propre et de déterminé. Car elle se comporte à la place de la différence constitutive par rapport à la personne, qui doit être propre.</p>
<p>Item, quia persona est nomen dignitatis, oportet quod illa relatio sit ad dignitatem pertinens. Sic ergo oportet tria considerare in constituentibus personas, scilicet quod sit relatio originis, quod sit propria, quod sit ad dignitatem pertinens</p>	<p>De plus, parce que la personne est un nom de dignité, il faut que cette relation convienne à la dignité. Ainsi donc, il faut considérer trois (éléments) dans ce qui constitue les personnes, à savoir elle est la relation d'origine, elle est [un bien] propre, elle est celle qui convient à la dignité.</p>
<p>Relatio autem originis in communi importatur in his duobus, qui ab alio, et a quo alius. Hoc etiam quod dico, a quo alius, est quidem ad dignitatem pertinens, sed commune est. Unde oportet, ad hoc quod constituat personam, quod determinetur per specialem modum originis. In divinis autem non potest esse nisi duplex modus originis, secundum quod omne agens dividitur in agens a natura et agens a voluntate: et istae actiones inventae in creaturis, ut supra dictum est, dist. 4, quaest. 1, art. 1, reducuntur, ut in causam et exemplar, in duas processiones in divinis, quarum una est per modum naturae et vocatur generatio, et alia per modum voluntatis et vocatur spiratio, ut supra dictum est, loc. cit. Oportet igitur ita specificare, a quo alius per generationem, a quo alius per</p>	<p>Mais la relation d'origine en commun est apportée dans ces deux [définitions] : 'celui qui est d'un autre' et 'celui par qui il est autre'. Mais ce que je dis, 'par qui il est autre' convient à la dignité, mais est commun ; c'est pourquoi il faut, pour constituer la personne qu'elle soit déterminée par un mode spécial d'origine. Mais en Dieu il ne peut y avoir que deux modes d'origine, selon que tout agent est divisé en agent par nature et agent par volonté ; et ces actions trouvées dans les créatures comme on l'a dit ci-dessus (d. 4, q. 1, a. 1) sont ramenées comme dans la cause et l'exemplaire, en deux processions en Dieu dont l'une est par mode de nature et est appelée génération et l'autre par mode de volonté et est appelée spiration, comme on l'a dit ci-dessus (loc. cit.). Il faut donc spécifier 'par qui il est autre par génération, par qui il est autre par spiration.</p>

¹ C'est-à-dire selon l'essence qui est commune.

<p>spirationem.</p> <p>Haec autem duo non habent repugnantiam: quia idem potest esse principium plurium diversis modis. Unde ex hoc non constituentur duae personae, sed una tantum ; quia nihil habet virtutem distinguendi, nisi quod habet aliquam rationem oppositionis. Sic igitur habemus unam personam, a qua est aliquis per generationem et spirationem, sicut Pater. Si autem accipiamus aliud, scilicet, qui est ab alio, quamvis importet relationem originis, tamen non sufficit ad constituendam personam: tum quia commune est, tum quia nihil dignitatis importat. Esse enim ab alio potest aliquid vel nobili vel ignobili modo.</p>	<p>Mais ces deux [définitions] n'ont pas d'opposition, parce le même peut être le principe de plusieurs de différentes manières. C'est pourquoi cela ne constitue pas deux personnes, mais une seulement, parce que rien n'a le pouvoir de distinguer, à moins d'avoir une relation d'opposition. Ainsi donc nous avons une seule personne par laquelle il y a quelqu'un par génération et spiration, comme le Père. Mais si nous recevons autre chose, à savoir celui qui est d'un autre, quoiqu'il apporte une relation d'origine, cependant il ne suffit pas à constituer une personne ; d'un part parce que c'est commun, d'autre part parce qu'il n'apporte rien de la dignité. Car être quelque chose par autre peut être d'une manière noble ou non.</p>
<p>Unde oportet ad hoc quod constituatur persona, quod determinetur per specialem modum ad dignitatem pertinentem ; et isti sunt tantum duo in divinis, et ideo oportebit ita dicere: qui est ab alio per generationem, et qui est ab alio per spirationem. Ista autem duo non possunt uni convenire, quia una res habet tantum unum modum quo oritur ex alio. Non enim idem in specie est a natura et ab arte, nec per putrefactionem et seminationem. Et ideo erit una persona quae est ab alia per generationem, et hic est Filius ; et alia quae est ab alia per spirationem, et hic est Spiritus sanctus. Et cum istae relationes non possint multiplicari secundum numerum, ita quod remaneat unitas in specie, eo quod non est ibi aliqua divisio materialis, oportet quod sint tantum tres personae.</p>	<p>C'est pourquoi il faut que du fait que la personne est constituée qu'elle soit déterminée par un mode spécial à une dignité qui lui convient ; et ils sont seulement deux en Dieu et c'est pourquoi il faudra parler ainsi : celui qui est d'un autre par génération et celui qui est d'un autre par spiration. Ces deux aspects ne peuvent convenir à un seul, parce qu'une chose a seulement un mode par lequel elle sort d'un autre. Car ce n'est pas le même en espèce par la nature et par l'art, ni par putréfaction ni ensemencement. Et c'est pourquoi il y aura une seule personne qui est d'une autre par génération et c'est le Fils et l'autre qui vient d'un autre par spiration et c'est l'Esprit Saint. Et comme ces relations ne peuvent être multipliées en nombre, de sorte que l'unité demeure dans l'espèce, par quoi il n'y pas là de division matérielle, il faut qu'il y ait seulement trois personnes.</p>
<p>[875] Super Sent., lib. 1 d. 10 q. 1 a. 5 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod processio intellectus et naturae habent quamdam similitudinem per quam distinguuntur a processione per modum voluntatis. Potest enim procedere aliquid ab uno vel a pluribus [Potest... pluribus om. Éd. de Parme]. Quod autem procedit per modum naturae, procedit ut ab uno, si illud perfectum sit ; et similiter quod</p>	<p>Solutions : 1. La procession de l'intellect et celle de la nature ont une ressemblance par laquelle elles se distinguent de la procession par mode de volonté. Car quelque chose peut procéder d'un ou de plusieurs [principes]. Mais ce qui procède par mode de nature procède comme d'un seul, si celui-ci est parfait, et de la même manière ce qui procède par mode d'intellect ; car plusieurs hommes</p>

<p>procedit per modum intellectus ; non enim plures homines habent unam conceptionem in numero. Et ita Filio, qui est tantum ab uno, scilicet a Patre, attribuitur uterque modus ; procedit enim per modum naturae ut Filius, et per modum intellectus ut Verbum. Sed voluntas tendit in alium, et potest esse reciprocatio, ut ex duobus una voluntatis procedat conformitas, quae est unio utriusque. Et ideo procedere per modum voluntatis convenit Spiritui sancto, qui procedit a duobus, uniens eos, inquantum sunt distinctae personae. Inquantum enim sunt una essentia, uniuntur per essentiam ; et secundum hoc est inter eos amor essentialis.</p>	<p>n'ont pas une seule conception en nombre. Et ainsi au Fils qui est d'un seul, à savoir du Père, l'un et l'autre modes sont attribués ; car il procède par mode de nature comme Fils, et par mode d'intellect comme Verbe. Mais la volonté tend vers un autre et il peut y avoir réciprocité, pour que de deux procède une seule conformité de volonté, qui est l'union de l'un et l'autre. Et c'est pourquoi procéder par mode de volonté convient à l'Esprit Saint qui procède des deux en les unissant, en tant que ce sont des personnes distinctes. Car en tant qu'elles sont une seule essence, elles sont unies par elle et sous cet aspect il y a l'amour essentiel entre elles.</p>
<p>[876] Super Sent., lib. 1 d. 10 q. 1 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod, sicut est in inferioribus, quod non alio actu potentia fertur in objectum et in actum suum, eodem enim actu intellectus intelligit se et intelligit se intelligere ; ita etiam cum Spiritus sanctus procedat ut amor quo Pater amat Filium, non oportet quod sit alius amor quo amet illum amorem ; et praecipue cum ille amor non differat ab isto nisi secundum numerum, et non secundum rationem. Et talis diversitas in divinis non potest esse, ut supra, dist. 9, quaest. 1, art. 1, probatum est.</p>	<p>2. De même que dans les choses inférieures, ce n'est pas par un autre acte que la puissance est portée dans son objet et dans son acte, car par le même acte l'intellect se comprend et comprend qu'il se comprend, de même aussi comme l'Esprit Saint procède comme l'amour par lequel le Père aime le Fils, il ne faut pas qu'il y ait un autre amour par lequel il aime cet amour et surtout puisque cet amour ne diffère de celui-ci qu'en nombre et non en raison. Et une telle diversité en Dieu ne peut pas exister comme on l'a prouvé ci-dessus (d. 9, q. 1, a. 1).</p>
<p>[877] Super Sent., lib. 1 d. 10 q. 1 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum, quod liberalitas et bonitas sunt essentialia ; essentialia autem non sunt principia actuum notionalium, nisi secundum quod ipsa essentia est idem re quod proprietas vel notio, ut supra, dist. 2, quaest. unica, art. 3, dictum est. Unde bonitas vel liberalitas in Patre, non est principium generationis, nisi inquantum bonitas est sua paternitas ; in Filio autem bonitas non est paternitas sed filiatio. Unde eadem bonitate et liberalitate Pater generat, et Filius generatur, et Pater spirat, et Spiritus sanctus spiratur. Unde secundum Augustinum, lib. III <i>Contra Maximinum</i>, c. XVIII, § 3, col. 786, cum</p>	<p>3. La libéralité et la bonté sont essentielles, mais ce qui est essentiel ce ne sont les principes des actes notionnels que si l'essence elle-même est identique en réalité à la propriété ou la notion, comme on l'a dit ci-dessus, d. 2, q. un., a. 3. C'est pourquoi la bonté ou la libéralité dans le Père n'est principe de génération, qu'en tant que sa bonté est sa paternité, mais la bonté dans le Fils n'est pas paternité mais filiation. C'est pourquoi par une même bonté et une même libéralité le Père engendre, et le Fils est engendré et le Père spire et l'Esprit Saint est spiré. C'est pourquoi selon Augustin (<i>Contre Maximinien</i>, II, XVIII, 3), quand je dis 'de qui il est', c'est la question de l'origine et non de l'égalité, mais quand on cherche sa</p>

dico, de quo est, est quaestio originis et non aequalitatis ; sed cum quaeritur, qualis vel quantus. Et ideo per hoc quod Spiritus sanctus non producit aliam personam, non est minoris liberalitatis vel bonitatis.	qualité et sa grandeur. Et c'est pourquoi par cela l'Esprit Saint ne produit pas une autre personne, mais il n'est pas d'une libéralité ni d'une bonté moindre.
[878] Super Sent., lib. 1 d. 10 q. 1 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum, quod omnia attributa divina sunt principium productionis per modum efficientis exemplaris ; sicut bonitatem omnia bona imitantur, et essentiam omnia entia, et sic de aliis. Unde omnis illa processio est per modum naturae ; et ideo non oportet esse plures modos processionis in divinis.	4. Tous les attributs divins sont les principes de la production par mode d'efficience exemplaire, de même que tous les biens imitent la bonté et tous les étants l'essence et ainsi de suite. C'est pourquoi toute cette procession est par mode de nature, et c'est pourquoi il ne faut pas qu'il y ait plusieurs modes de procession en Dieu.
Distinctio 11	<u>Distinction 11 – [La procession de l'Esprit Saint]</u>
Prooemium	<u>Prologue</u> ¹¹
[881] Super Sent., lib. 1 d. 11 q. 1 pr. Hic determinat de processione Spiritus sancti quantum ad suum principium ; et dividitur in duas partes : in prima ostendit, spiritum sanctum procedere a patre et filio ; in secunda inquiritur utrum aequaliter ab utroque procedat, 12 dist. : item quaeritur, cum Spiritus sanctus a patre procedat et a filio, utrum prius vel magis processerit a patre quam a filio. Prima in duas : in prima probat veritatem ; in secunda excludit errorem, ibi : Graeci tamen dicunt, spiritum sanctum procedere tantum a patre et non a filio. Quae dividitur in duas : in prima ostendit Graecorum controversiam ; in secunda reducit ad concordiam intellectus, ibi : sciendum tamen est, quod Graeci confitentur spiritum sanctum esse filii, sicut et patris. Prima in duas : in prima ponit objectionem Graecorum ; in secunda solutionem, ibi : nos autem illa verba ita determinamus. Sciendum tamen, quod Graeci confitentur spiritum sanctum esse filii, sicut et patris. Hic ostendit Graecorum concordiam ad Latinos quantum ad sensum, quamvis in	Ici il parle de la procession de l'Esprit Saint quant à son principe, et c'est divisé en deux parties. Dans la première il montre que l'Esprit Saint procède du Père et du Fils ; dans la deuxième il pose une question : procède-t-il avec égalité de l'un et de l'autre ? (dist. 12). Autre question : puisque le Saint Esprit procède du Père et du Fils, a-t-il procédé en priorité et davantage du Père que du Fils ? La première partie [se divise] en deux : dans la première il démontre la vérité ; dans la deuxième il exclut une erreur, ici : "Cependant les Grecs disent que l'Esprit Saint procède seulement du Père et non du Fils". Cette [deuxième partie] se divise en deux : dans la première il montre la controverse des Grecs, dans la deuxième il ramène les esprits à la concorde, ici : "Cependant il faut savoir que les Grecs confessent que l'Esprit Saint est celui du Fils comme aussi celui du Père. La première [partie se divise] en deux : dans la première il met l'objection des Grecs, dans la deuxième la solution, ici : "Nous aussi, nous comprenons ces paroles ainsi". Pourtant il faut savoir que les Grecs confessent que le Saint Esprit est celui du Fils comme aussi celui du Père. Ici il montre l'accord des Grecs

<p>verbis sit differentia ; et circa hoc duo facit : primo ostendit quod Graeci concedunt, spiritum sanctum esse a filio in suo aequivalenti, quia scilicet concedunt eum esse filii ; secundo ostendit per multas auctoritates doctorum Graecorum, quod etiam concedunt spiritum sanctum expresse esse a filio, ibi : unde et quidam eorum Catholici doctores (...) professi sunt spiritum sanctum etiam procedere a filio.</p>	<p>avec les Latins quant au sens, bien que dans les mots il y ait une différence; et à cet égard il fait deux choses : 1° il montre que les Grecs concèdent que l'Esprit Saint vient du Fils dans son égale valeur, parce qu'ils concèdent que c'est [l'Esprit] du Fils ; 2° il montre, par beaucoup d'autorités des docteurs grecs, qu'ils concèdent même que le Saint Esprit vient distinctement du Fils, ici : "C'est pourquoi parmi eux certains docteurs catholiques (...) ont professé que le Saint Esprit procède aussi du Fils".</p>
<p>Ad intelligentiam hujus partis quatuor quaeruntur : 1 utrum Spiritus sanctus procedat a Patre et Filio ; 2 dato quod sic, utrum procedat ab eis in quantum sunt unum, vel in quantum sunt plures. Et si in quantum unum ; 3 quaeritur utrum in quantum sunt unum in essentia, vel in quantum sunt unum in aliqua notione ; 4 utrum possint dici Pater et Filius unus spirator.</p>	<p>Pour comprendre cette partie, on fait quatre recherches. 1. L'Esprit Saint procède-t-il du Père et du Fils ? 2. Si c'est oui, est-ce qu'il procède d'eux en tant qu'ils sont un ou plusieurs ? Et si c'est en tant qu'un 3. On cherche si c'est en tant qu'ils sont un en essence, ou en tant qu'ils sont un en une notion ? 4. Est-il possible de dire que le Père et le Fils sont un seul « spirateur » ?</p>
<p>Quaestio 1</p>	<p>Question unique : [La procession de l'Esprit Saint]</p>
<p>Articulus 1 [882] Super Sent., lib. 1 d. 11 q. 1 a. 1 tit. Utrum Spiritus sanctus procedat a Patre et Filio</p>	<p><u>Article 1 – L'Esprit Saint procède-t-il du Père et du Fils ?</u></p>
<p>[883] Super Sent., lib. 1 d. 11 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod Spiritus sanctus non procedat a Filio, sed tantum a Patre. Dionysius [de divin.nomin. cap.II] quod Pater quidem est fontana deitas, Filius et Spiritus sanctus deigenae deitatis, si ita oportet dicere, pullulationes sunt, et sicut flores divinae naturae, et sicut divina lumina, a sanctis eloquiis accepimus. Sed pullulatio non est a pullulatione, nec flos a flore. Ergo nec Spiritus sanctus a Filio.</p>	<p>Objections :¹ 1. Il semble que l'Esprit Saint ne procède pas du Fils, mais seulement du Père. Denys (<i>Les Noms divins</i>, ch. 2, § 7 645 A) dit que « <i>Le Père est une source divine, le Fils et l'Esprit Saint sont d'une divinité engendrée de Dieu et ainsi il faut dire que ce sont des rejetons et comme les fleurs de la nature divine, et comme des lumières divines, nous l'avons reçu des paroles saintes</i>² ». mais ces rejetons ne viennent pas de rejetons comme la fleur de la fleur. Donc l'Esprit Saint ne vient pas du Fils.</p>

¹ PARALL. : Ia, q. 3, a. 2. – Q. de pot. q. 10, a. 4.

² « ...le père représente au sein de la Dèité l'élément producteur que Jésus et l'Esprit Saint sont pour ainsi dire les pousses divines de la Dèité engendreuse de Dieu et en quelque sorte ses fleurs et son rayonnement sursésentiel » ; (Trad. M. De Gandillac).

<p>[884] Super Sent., lib. 1 d. 11 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, in Legenda B. Andreae dicitur : Pax vobis et universis qui credunt in unum Deum Patrem, et in unum Filium ejus Dominum nostrum Jesum, et in unum Spiritum sanctum procedentem ex Patre, et in Filio permanentem. Quod autem permanet in aliquo procedens ab alio, non procedit ab eo in quo permanet ; alias non diceretur manere in eo. Ergo Spiritus sanctus non procedit a Filio.</p>	<p>2. Dans la <i>Légende du bienheureux André</i>¹, il est dit : « Paix à vous, et à tous ceux qui croient en un seul Dieu Père et en son seul Fils, notre Seigneur Jésus, et en un seul Esprit Saint qui procède du Père et qui demeure dans le Fils. Mais ce qui demeure en quelque chose qui procède d'un autre, ne procède pas de celui en qui il demeure, autrement on ne dirait pas qu'il demeure en lui. Donc l'Esprit Saint ne procède pas du Fils.</p>
<p>[885] Super Sent., lib. 1 d. 11 q. 1 a. 1 arg. 3 Item, Damascenus, [de Fid. Orth., c. VII] : Spiritum sanctum ex Patre dicimus, et Spiritum patris nominamus ; ex Filio autem Spiritum non dicimus, Spiritum vero Filii nominamus. Ergo et cetera.</p>	<p>3. De plus Damascène (<i>la Foi orthodoxe</i>, VIII) : Nous disons que « l'Esprit Saint vient du Père et nous l'appelons l'Esprit du Père, mais nous ne disons pas l'Esprit qui vient du Fils, mais nous l'appelons l'Esprit du Fils ». Donc, etc.</p>
<p>[886] Super Sent., lib. 1 d. 11 q. 1 a. 1 arg. 4 Item, hoc videtur per quasdam similitudines. Spiritus enim corporalis, quo verbum vocale profertur, non procedit a verbo, immo utrumque a loquente. Ergo nec Spiritus sanctus procedit a Filio, qui est Verbum ; sed utrumque a Patre.</p>	<p>4. De même il semble par certaines ressemblances que l'Esprit en est effet corporel, par qui le verbe vocal est proféré, il ne procède pas du Verbe, aucontraire l'un et l'autre procèdent de celui qui parle. Donc l'Esprit Saint ne procède pas du Fils qui est le Verbe, mais l'un et l'autre [procèdent] du Père.</p>
<p>[887] Super Sent., lib. 1 d. 11 q. 1 a. 1 arg. 5 Item, ex sole procedit splendor et calor, ita quod neutrum ex altero. Sed Filius est splendor Patris, Hebr. 1, Spiritus sanctus autem est sicut calor, cum sit amor. Ergo et cetera.</p>	<p>5. De plus du soleil procède la splendeur et la chaleur, de sorte que ni l'une ni l'autre ne viennent d'un autre. Mais le Fils est <i>la splendeur du Père</i>, (<i>Héb.</i> 1, 3), l'Esprit Saint est comme la chaleur, puisqu'il est l'amour. Donc, etc.</p>
<p>[888] Super Sent., lib. 1 d. 11 q. 1 a. 1 arg. 6 Item, videmus quod illud quod procedit corporaliter, procedit ex uno loco in alium, et non ex illis duobus. Ergo et Spiritus sanctus procedit ex Patre in Filium, et non ex Patre et Filio.</p>	<p>6. Nous voyons que ce qui procède corporellement, procède d'un lieu dans un autre, et non des deux. Donc l'Esprit Saint procède du Père dans le Fils et non du Père et du Fils.</p>
<p>[889] Super Sent., lib. 1 d. 11 q. 1 a. 1 arg. 7 Item, hoc videtur ratione. Nullum enim simplex potest esse a duobus ; alias enim effectus esset simplicior causa, quod est impossibile. Sed Spiritus sanctus est simplex. Ergo non est a duobus.</p>	<p>7. De même on le voit en raison. Car aucune chose simple ne peut venir de deux choses, car autrement l'effet serait plus simple que la cause, ce qui est impossible. Mais l'Esprit Saint est simple. Donc il ne vient pas des deux.</p>
<p>[890] Super Sent., lib. 1 d. 11 q. 1 a. 1</p>	<p>8. L'Esprit Saint ne se rencontre pas moins</p>

¹ Légende de saint André, PG. 2, 1257 A. Repris en *Q. de pot.* q. 10, a. 4, arg. 18, sans citation du texte.

<p>arg. 8 Praeterea, Spiritus sanctus non minus convenit cum Patre quam Filius, nec minoris est dignitatis. Si igitur Filius communicat cum Patre in spiratione Spiritus sancti, videtur quod Spiritus sanctus communicet cum Patre in generatione Filii, et hoc est falsum. Ergo et primum.</p>	<p>avec le Père que le Fils, et il n'est pas d'une moindre dignité. Si donc le Fils communique avec le Père dans la spiration de l'Esprit Saint, il semble que celui-ci communique avec le Père dans la génération du Fils et c'est faux. Donc comme la première objection.</p>
<p>[891] Super Sent., lib. 1 d. 11 q. 1 a. 1 arg. 9 Praeterea, aut Pater perfecte spirat Spiritum sanctum, aut non. Si non, ergo est aliqua imperfectio in Patre, quod est impossibile. Si perfecte, ergo superfluum est alius spirans. In divinis autem nihil est superfluum. Ergo Filius non spirat Spiritum sanctum.</p>	<p>9. Ou le Père spire parfaitement l'Esprit Saint ou non. Si c'est non, donc il y a une imperfection dans le Père, ce qui est impossible. Si c'est parfaitement, donc un autre qui spire est superflu. Mais en Dieu rien n'est superflu. Donc le Fils ne spire pas l'Esprit Saint.</p>
<p>[892] Super Sent., lib. 1 d. 11 q. 1 a. 1 s. c. 1 In contrarium sunt multae auctoritates in Littera positae.</p>	<p>En sens contraire : 1. Il y a les nombreuses autorités données dans la <i>Lettre</i>¹.</p>
<p>[893] Super Sent., lib. 1 d. 11 q. 1 a. 1 s. c. 2 Idem ostenditur per similitudinem. Quia in anima est imago Trinitatis. Sed amor in anima, qui repraesentat Spiritum sanctum, procedit a notitia, quae repraesentat Filium. Ergo in divinis Spiritus sanctus procedit a Filio.</p>	<p>2. On montre la même chose par une ressemblance. Parce que dans l'âme il y a l'image de la Trinité. Mais l'amour dans l'âme qui représente l'Esprit Saint, procède de la connaissance qui représente le Fils. Donc en Dieu l'Esprit Saint procède du Fils.</p>
<p>[894] Super Sent., lib. 1 d. 11 q. 1 a. 1 s. c. 3 Item, omnis amor procedit ab amante. Sed Spiritus sanctus [amor add. Ed de Parme] est Patris et Filii, secundum auctoritatem Damasceni inductam. Ergo procedit ab utroque [ut amor ipsorum. om. Ed. de Parme].</p>	<p>3. Tout amour procède de celui qui aime. Mais l'Esprit Saint est [l'amour] du Père et du Fils, selon l'autorité rapportée de Damascène. Donc il procède de l'un et de l'autre comme leur amour.</p>
<p>[895] Super Sent., lib. 1 d. 11 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum simpliciter, quod Spiritus sanctus procedit a Filio. Hoc enim remoto, inevitabiliter removetur distinctio Filii et Spiritus sancti. Cum enim divinae personae secundum nihil absolutum distinguantur, oportet quod omnis ipsarum distinctio sit secundum relationes originis. Unde si Spiritus sanctus et Filius non distinguerentur per hoc quod unus est ab alio, oporteret quod uterque esset una persona. Nec hoc remoto posset dici</p>	<p>Réponse : Il faut dire absolument que l'Esprit Saint procède du Fils. Si on supprime cela, la distinction du Fils et de l'Esprit Saint est inévitablement supprimée. En effet, comme les personnes divines ne se distinguent en rien d'absolu², il faut que toutes leurs distinctions soient selon les relations d'origine. C'est pourquoi, si l'Esprit Saint et le Fils ne se distinguaient pas par le fait que l'un vient de l'autre, il faudrait que l'un et l'autre soit une seule personne. Et si on ne supprime pas, on pourrait dire que le Fils et</p>

¹ P. Lombard cite *Gal.* 4, 6 – *Rm* 8,9 et 11 – *Jn* 15,20,- 14,26 – 15,26 et *Mt.* 10,20.

² C'est-à-dire selon l'essence.

<p>quod distinguerentur personaliter Filius et Spiritus sanctus per diversum modum procedendi a patre, ut quod Filius procederet per modum naturae, et Spiritus sanctus per modum voluntatis.</p>	<p>l'Esprit Saint se distinguent personnellement par un mode différent de la procession du Père, pour que le Fils procède par mode de nature et l'Esprit Saint par mode de volonté.</p>
<p>Ille enim modus diversus aut haberet [diceret Éd. de Parme] diversitatem per oppositionem relationis, et sic rediret idem quod prius : aut diceret diversitatem in absolutis ; et tunc vel realem diversitatem, et sic esset compositio in Deo ; vel diversitatem rationum, et sic non posset esse inter Filium et Spiritum sanctum nisi diversitas rationis ; et hoc non sufficit ad distinctionem personarum, ut supra dictum est, dist. 2, quaest. Unic., art. 5. Et ideo cum Filius non sit a Spiritu sancto, relinquatur quod Spiritus sanctus sit a Filio.</p>	<p>Car ce mode différent, ou bien aurait une différence par opposition à la relation et ainsi il redeviendrait le même qu'avant, ou bien il révélerait la différence dans l'absolu, et alors ou bien une différence réelle et ainsi ce serait une composition en Dieu, ou bien une différence de raison et ainsi il ne pourrait y avoir entre le Fils et l'Esprit Saint qu'une différence de raison et cela ne suffit pas à la distinction des personnes, comme on l'a dit ci-dessus, d. 2, q. unique, a. 5. Et c'est pourquoi comme le Fils n'est pas de l'Esprit Saint il reste que l'Esprit Saint est du Fils.</p>
<p>[896] Super Sent., lib. 1 d. 11 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod locutiones illae sunt symbolicae ; et ideo ex eis non procedit argumentum, sicut idem Dionysius dicit in Epistola ad Titum ; quia symbolica theologia non est argumentativa. Est autem similitudo quantum ad aliquid, scilicet quod flores sunt ab uno ; non tamen quantum ad omnia.</p>	<p>Solutions : 1. Ces phrases sont symboliques, et c'est pourquoi l'argument ne provient pas d'elles, comme le même Denys le dit dans sa <i>Lettre à Tite</i> ; parce que la théologie symbolique n'est pas argumentative. Mais c'est une ressemblance quant à la relation, c'est-à-dire les fleurs viennent d'une plante, mais pas cependant pour tout.</p>
<p>[897] Super Sent., lib. 1 d. 11 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Spiritus sanctus dicitur manere in filio, non quod sit distinctus ab eo, sed quia virtus spirativa est in Patre, et a Patre est in Filio, sicut et omnia quae Filius habet, et ibi manet, et non procedit ulterius, quia Spiritus sanctus non habet virtutem spirandi, ut scilicet spiret, sed ut spiretur, ut supra dictum est, dist. 7, quaest. 2, art. 2, de potentia generativa Filii. Vel dicendum, quod intelligitur de Filio secundum naturam assumptam, in quo nihil fuit contrarium gratiae Spiritus sancti ; et ideo in ipso dicitur quiescere, sicut etiam dicitur habitare in sanctis.</p>	<p>2. On dit que l'Esprit Saint demeure dans le Fils, non parce qu'il est différent de lui, mais parce que le pouvoir spiratif est dans le Père, et que par le Père il est dans le Fils, comme tout ce que le Fils possède et il y demeure, mais il ne procède pas au-delà, parce que l'Esprit Saint n'a pas pouvoir de spirer, pour spirer mais pour être spiré, comme on l'a dit ci-dessus d. 7, q. 2, a. 2, de la puissance générative du Fils. Mais il faut dire qu'on le comprend selon une nature assumée, du Fils en qui rien n'a été contraire à la grâce de l'Esprit Saint, et c'est pourquoi on dit qu'il se repose en lui, comme aussi on dit qu'il habite dans les saints.</p>
<p>[898] Super Sent., lib. 1 d. 11 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod Damasceno in hac parte non creditur,</p>	<p>3. Pour ce problème, on ne fait pas confiance à Damascène, parce qu'il a été dans ce temps où a commencé la controverse sur cette</p>

<p>quia dicitur fuisse tempore illo quo incepit controversia super hac quaestione inter Graecos et Latinos. Tamen non negat quin sit ex filio ; sed dicit se non concedere quod sit a filio, quia adhuc apud eos in dubio vertebatur.</p>	<p>question entre les Grecs et les Latins. Cependant il ne nie pas qu'il vienne du Fils, mais il dit qu'il ne concède pas qu'il soit du Fils, parce que encore cela était en doute chez eux.</p>
<p>[899] Super Sent., lib. 1 d. 11 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod verbum est duplex, scilicet vocale, et verbum mentis ; et duplici verbo respondet duplex spiritus. Verbo enim vocali respondet spiritus corporalis, verbo mentali spiritus amoris intimi. Unde dico, quod Verbum, secundum generationem aeternam est simile verbo mentali ; et ideo a verbo procedit Spiritus sanctus, sicut a verbo mentali amor. Sed Filius, secundum quod carnem assumpsit, habet similitudinem verbi vocalis ; et sicut formatio vocis fit per aerem respiratum, ita incarnatio Verbi facta est operatione Spiritus sancti.</p>	<p>4. Le verbe est double, soit verbe vocal, soit verbe de l'esprit, et à ce double verbe correspond un double esprit. Car au verbe vocal correspond l'esprit corporel, au verbe mental l'esprit de l'amour intime. C'est pourquoi je dis que le Verbe selon la génération éternelle est semblable au verbe mental ; et c'est pourquoi du Verbe procède l'Esprit Saint comme l'amour procède du verbe mental. Mais le Fils selon qu'il a assumé une chair ressemble au le verbe vocal, et de même que la formation de la voix se fait par l'air respiré, l'incarnation du Verbe se fait par une opération de l'Esprit Saint.</p>
<p>[900] Super Sent., lib. 1 d. 11 q. 1 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod in illa similitudine supponitur falsum. Calor enim procedit ex splendore, secundum philosophos ; unde dicit Avicenna [VI De Naturalibus, part. III, cap. I] quod sol non facit calorem in inferioribus nisi mediante splendore.</p>	<p>5. Dans cette ressemblance on suppose quelque chose de faux. Car la chaleur procède de la splendeur, selon les philosophes, c'est pourquoi Avicenne (<i>La Nature</i>, III, 2) dit que le soleil ne provoque la chaleur dans les êtres inférieurs que par l'intermédiaire de la splendeur.</p>
<p>[901] Super Sent., lib. 1 d. 11 q. 1 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod processio dicitur proprie in divinis, sicut et generatio. Unde non sumitur a similitudine processionis localis, quia hoc esset metaphoricè dictum ; sed dicitur exitum a principio. Non autem omne quod est a principio, procedit in aliud ; sed aliquid procedit ut in se subsistens ; et ita procedit Spiritus sanctus a Patre et Filio.</p>	<p>6. On parle au sens propre de processions en Dieu, de même que de la génération. C'est pourquoi elle n'est pas prise de la ressemblance de la procession locales¹, parce qu'on parlerait métaphoriquement, mais il parle de sortie d'un principe. Or tout ce qui procède d'un principe procède dans un autre, mais quelque chose procède comme subsistant en soi, et ainsi l'Esprit Saint procède du Père et du Fils.</p>
<p>[902] Super Sent., lib. 1 d. 11 q. 1 a. 1 ad 7 Ad septimum dicendum, quod simplex non potest procedere a pluribus quae sunt diversa per essentiam, quorum sunt</p>	<p>7. Ce qui est simple de peut pas procéder de plusieurs qui sont différents par essence, dont viennent les diverses opérations. Mais le Père et le Fils spirent l'Esprit Saint par le pouvoir</p>

¹ La procession dans les créatures est mouvement local (le sens, de nos jours, en est restreint en notre langue). Le mouvement est un mouvement imparfait qui suppose une puissance passive. Il est *ad extra*. Mais le mouvement de l'intellect et de la volonté (*ad intra*) est un mouvement parfait. C'est lui qui révèle la *vie* en Dieu (*Ia*, q. 19, a. 3, c). C'est ce genre de mouvement pour la procession en Dieu.

<p>diversae operationes. Sed Pater et Filius virtute unius naturae spirant Spiritum sanctum unica spiratione. Et ideo qui spiratur est simplex.</p>	<p>d'une seule nature, par une spiration unique. Et c'est pourquoi ce qui est spiré est simple.</p>
<p>[903] Super Sent., lib. 1 d. 11 q. 1 a. 1 ad 8 Ad octavum dicendum, quod non potest Spiritus sanctus communicare Patri in generatione Filii duplici ratione. Primo, quia Filius procedit per modum naturae, quia per actum generationis ; et actus naturae est unius tantum ; sed Spiritus sanctus procedit ut amor per modum voluntatis. Sed plures uniuntur in voluntate ad aliquem actum ; et ideo Spiritus sanctus potest esse a Patre et Filio.</p> <p>Alia ratio est, quia repugnaret proprietati Spiritus sancti, qua scilicet procedit a Patre et Filio ut amor : non enim potest esse quod duo sint principium sibi invicem. Unde sicut Pater Filio non communicat paternitatem, ut seipsum generet, ita nec spiritui sancto, ut Filium generet. Sicut enim [autem Éd de Parme] est inconveniens quod aliquid generetur ex seipso, ita etiam vel plus, quod aliquid generetur ab eo cujus est principium.</p>	<p>8. L'Esprit Saint ne peut pas agir en commun avec Père dans la génération du Fils pour une double raison :</p> <p>1. Premièrement, parce que le Fils procède par mode de nature, c'est-à-dire par l'acte de génération ; et l'acte de la nature est d'un seul, mais l'Esprit Saint procède comme amour par mode de volonté. Mais plusieurs s'unissent dans la volonté pour un acte, et c'est pourquoi l'Esprit Saint peut être du Père et du Fils.</p> <p>2. L'autre raison, c'est parce qu'il s'opposerait à la propriété de l'Esprit Saint, d'où il procède du Père et du Fils comme l'amour, car il n'est pas possible que deux êtres soient le principe l'un de l'autre. C'est pourquoi de même que le Père ne communique pas la paternité au Fils pour qu'il s'engendre lui-même ; de même ni à l'Esprit Saint pour qu'il engendre le Fils. Mais de même qu'il ne convient pas, que quelque chose s'engendre de lui-même, aussi de même ou plus, ce qui est engendré [soit engendré] par celui dont il est le principe.</p>
<p>[904] Super Sent., lib. 1 d. 11 q. 1 a. 1 ad 9 Ad ultimum dicendum, quod Pater perfecte spirat Spiritum sanctum. Sed quia omnis perfectio patris communicatur filio, quae non repugnat suae proprietati, cum nihil distinguat inter eos nisi originis relatio, oportet quod sicut communicat sibi perfectionem divinitatis, ita etiam perfectionem spirandi. Unde non est propter imperfectionem Patris quod Filius spiret, sed propter perfectionem Filii, qui habet totam perfectionem Patris. Eodem enim modo posset argui quod Filius non esset Deus, vel quod non crearet.</p>	<p>9. le Père spire parfaitement l'Esprit Saint. Mais parce que que tout la perfection du Père est communiquée au Fils ce qui ne s'oppose pas à sa propriété, puisque rien ne les distingue entre eux que la relation d'origine, il faut que de même qu'il lui communique la perfection de la divinité, de même aussi la perfection de la spiration. C'est pourquoi ce n'est pas à cause de l'imperfection du Père que le Fils spire, mais à cause de la perfection du Fils qui a la perfection toute entière de son Père. Car de la même manière on pourrait arguer que le Fils ne serait pas Dieu, ou qu'il ne créerait pas.</p>
<p>Articulus 2 [905] Super Sent., lib. 1 d. 11 q. 1 a. 2 tit. Utrum Spiritus sanctus procedat a Patre et Filio in quantum sunt unum</p>	<p><u>Article 2 – L'Esprit Saint procède-t-il du Père et du Fils en tant qu'ils sont un ?</u></p>

<p>[906] Super Sent., lib. 1 d. 11 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Spiritus sanctus procedit a Patre et Filio, non in quantum sunt unum. Spiritus sanctus enim procedit ab eis ut nexus vel unio quaedam. Sed nexus est distinctorum. Ergo procedit ab eis, ut distincti sunt.</p>	<p>Objections :¹</p> <p>1. Il semble que l'Esprit Saint procède du Père et du Fils, non en tant qu'ils sont un. Car l'Esprit Saint procède d'eux comme un nœud ou une union. Mais il y a nœud pour ce qui se distingue. Donc il procède d'eux en tant qu'ils sont distincts.</p>
<p>[907] Super Sent., lib. 1 d. 11 q. 1 a. 2 arg. 2 Item, Pater et Filius diligunt se et in quantum sunt unum in essentia, et in quantum sunt distinctae personae ; si enim per essentiam distinguerentur, adhuc diligerent se. Diligunt autem se, in quantum sunt unum in essentia, amore essentiali. Ergo in quantum sunt distincti in personis, amore [personali add. Ed. de Parme] ab eis procedente. Sed hic amor est Spiritus sanctus. Ergo Spiritus sanctus procedit ab eis, in quantum sunt distinctae personae.</p>	<p>2. le Père et le Fils s'aiment et en tant qu'ils sont un en essence, et en tant que ce sont des personnes distinctes, car s'ils se distinguaient par l'essence, ils s'aimeraient encore. Mais ils s'aiment, en tant qu'ils sont un en essence d'un amour essentiel. Donc en tant qu'ils sont distincts en personne, par l'amour qui procède d'eux. Mais cet amour c'est l'Esprit Saint. Donc il procède d'eux en tant que personnes distinctes.</p>
<p>[908] Super Sent., lib. 1 d. 11 q. 1 a. 2 arg. 3 Item, actus sunt suppositorum. Si ergo spirare est actus Patris et Filii, oportet quod sit actus eorum, in quantum sunt supposita distincta. Sed Spiritus sanctus procedit ab eis per actum spirationis. Ergo procedit ab eis in quantum sunt personae distinctae.</p>	<p>3. Les actes viennent des suppôts. Si donc spirer est l'acte du Père et du Fils il faut que ce soit leur acte, en tant que suppôts distincts. Mais l'Esprit Saint procède d'eux par l'acte de spiration. Donc il procède d'eux en tant qu'ils sont des personnes distinctes.</p>
<p>[909] Super Sent., lib. 1 d. 11 q. 1 a. 2 s. c. 1 Contra, Pater et Filius distinguuntur paternitate et filiatione. Ergo si Spiritus sanctus procedit ab eis in quantum sunt personae distinctae, procedet a Patre in quantum habet paternitatem et a Filio in quantum habet filiationem. [Ergo paternitate Pater refertur ad spiritum sanctum add. Ed. de Parme]. Sed Pater paternitate refertur ad Filium. Ergo eadem relatione, [scilicet paternitate add. Ed. de Parme], refertur ad Filium et Spiritum sanctum, et eadem erit processio utriusque, quod stare non potest.</p>	<p>En sens contraire :</p> <p>1. Le Père et le Fils se distinguent par la paternité et la filiation. Donc si l'Esprit Saint procède d'eux en tant que personnes distinctes, il procède du Père en tant qu'il a la paternité et du Fils en tant qu'il a la filiation. Donc le Père se réfère à l'Esprit Saint par la paternité. Mais il se réfère au Fils par la paternité. Donc par la même relation [à savoir la paternité], il se réfère au Fils et à l'Esprit Saint et la procession de l'un et l'autre sera la même ce qui ne peut pas convenir.</p>
<p>[910] Super Sent., lib. 1 d. 11 q. 1 a. 2 s. c. 2 Item, ut dictum est, dist. 8, quaest. 5, art. 2, nullum simplex procedit a</p>	<p>2. De plus, on a dit (d. 8, q. 5, a. 2) que rien de simple ne procède de plusieurs, sauf s'ils sont unis en essence et en opération. Mais</p>

¹ PARALL. : Ia, q. 36, a. 4.- Q. de pot. q. 10, a. 5.

<p>pluribus, nisi in essentia uniantur et operatione. Sed Spiritus sanctus est simplex. Ergo procedit a Patre et Filio inquantum sunt unum.</p>	<p>l'Esprit Saint est simple. Donc il procède du Père et du Fils en tant qu'ils sont un.</p>
<p>[911] Super Sent., lib. 1 d. 11 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod omnis actus refertur ad duo originaliter, scilicet ad agentem, et ad principium actionis. Agens autem est ipsum suppositum, ut homo vel ignis ; et principium actionis est aliqua forma in ipso, substantialis vel accidentalis. Dico ergo, quod ly inquantum potest dicere conditionem agentis, vel principium actionis. Si dicat conditionem agentis vel operantis, sic procedit Spiritus sanctus a Patre et Filio inquantum sunt plures, et inquantum sunt distinctae personae, quia ab eis pluribus et distinctis procedit. Si autem dicat conditionem principii actionis, sic dico, quod procedit ab eis inquantum sunt unum. Cum enim operatio non sit nisi ab uno principio oportet aliquid esse unum in Patre et Filio, quod est principium hujus actus qui est spirare, qui est unus et simplex, quo una et simplex persona Spiritus sancti procedit.</p>	<p>Réponse : Tout acte se réfère à deux choses originairement, à savoir à l'agent et au principe de l'action. L'agent est lui-même un suppôt, comme l'homme ou le feu et le principe de l'action est une forme en lui-même, substantielle ou accidentelle. Je dis donc, que le <i>en tant que</i> peut signifier la condition de l'agent, ou le principe de l'action. S'il signifiait la condition de l'agent ou de celui qui opère, l'Esprit Saint procède ainsi du Père et du Fils en tant qu'ils sont plusieurs, et en tant que ce sont des personnes distinctes, parce qu'il procède d'eux qui sont plusieurs et distincts. Mais s'il signifiait la condition du principe de l'action, je dis alors qu'il procède d'eux en tant qu'ils sont un. En effet, comme l'opération ne vient que d'un seul principe, il faut que quelque chose soit un dans le Père et le Fils, qui est le principe de cet acte qui est spirer, qui est un et simple, par lequel la seule personne simple de l'Esprit Saint procède.</p>
<p>[912] Super Sent., lib. 1 d. 11 q. 1 a. 2 ad arg. Et per hoc patet solutio ad totum. Quid autem sit illud unum commune in Patre et Filio, patebit in sequenti articulo.</p>	<p>Solutions : Par là est donnée la solution pour tout. On verra dans l'article suivant ce qui est unique et commun dans le Père et le Fils.</p>
<p>Articulus 3 [913] Super Sent., lib. 1 d. 11 q. 1 a. 3 tit. Utrum Spiritus sanctus procedat a patre et filio inquantum sunt unum in natura</p>	<p><u>Article 3 – L'Esprit Saint procède-t-il du Père et du Fils en tant qu'ils sont un en nature ?¹</u></p>
<p>[914] Super Sent., lib. 1 d. 11 q. 1 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Spiritus sanctus procedat a Patre et Filio, inquantum sunt unum in natura. Natura enim non communicatur nisi per actum naturae. Sed Spiritus sanctus procedendo accipit totam naturam divinam sicut Filius nascendo. Ergo principium actus, quo communicatur sibi</p>	<p>Objections : 1. Il semble que l'Esprit Saint procède du Père et du Fils, en tant qu'ils sont un en nature. Car la nature n'est communiquée que par un acte dans la nature. Mais l'Esprit Saint en procédant reçoit toute la nature divine, comme le Fils en naissant. Donc le principe de l'acte, par laquelle la nature lui est communiquée est la nature. Donc, etc. Et</p>

¹ Il faut remarquer la différence avec l'article précédant. Il s'agit ici de l'unité de nature du Père et du Fils, alors que dans l'article précédant, il s'agissait d'une unité numérique. Dans l'introduction on lit « en tant qu'ils sont un en essence ou en notion ».

<p>natura divina, est natura. Ergo et cetera. Et hoc idem videtur per Anselmum in Tract. De process. Spiritui sancti, cap. VI qui dicit, quod ridiculum est dicere, quod propter relationem tota essentia Patris et Filii sit in Spiritu sancto, et non potius propter essentiam.</p>	<p>cela même a été vu par Anselme (Sur <i>la Procession de l'Esprit Saint</i>, ch. VI) qui dit qu'il est ridicule de dire que c'est à cause de la relation, toute l'essence du Père et Fils est dans l'Esprit Saint et non plutôt que c'est à cause de l'essence.</p>
<p>[915] Super Sent., lib. 1 d. 11 q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea, Spiritus sanctus procedit ut amor. Amor autem dicit processum voluntatis. Ergo Spiritus sanctus procedit a patre et filio, inquantum sunt unum in voluntate. Sed voluntas, cum sit de absolutis, tenet se ex parte naturae. Ergo et cetera.</p>	<p>2. L'Esprit Saint procède comme amour ; mais l'amour révèle une procession de la volonté. Donc l'Esprit Saint procède du Père et du Fils, en tant qu'ils sont unis en volonté. Mais comme la volonté vient de l'absolu, elle se tient du côté de la nature. Donc, etc.</p>
<p>[916] Super Sent., lib. 1 d. 11 q. 1 a. 3 arg. 3 Praeterea, cum proprietates recipiat numerum a supposito, impossibile est duorum suppositorum esse eandem numero proprietatem vel notionem. Sed Pater et Filius sunt supposita distincta. Ergo non possunt convenire in aliqua una notione : et ita Spiritus sanctus non procedet a patre et filio inquantum sunt unum in notione aliqua. Restat ergo quod inquantum sunt unum in essentia.</p>	<p>3. Comme la propriété¹ reçoit le nombre du suppôt, il est impossible que de deux suppôts il y ait une même propriété en nombre, ou une même notion. Mais le Père et le Fils sont des suppôts distincts. Donc ils ne peuvent s'accorder dans une seule notion, et ainsi l'Esprit Saint ne procède pas du Père et du Fils en tant qu'ils sont un en une notion quelconque. Donc il reste que c'est en tant qu'ils sont un en essence.</p>
<p>[917] Super Sent., lib. 1 d. 11 q. 1 a. 3 arg. 4 Sed contra, in virtute divinae essentiae communicat non tantum Filius, sed etiam Spiritus sanctus. Si igitur Pater et Filius spirant spiritum sanctum inquantum sunt unum in natura, oportet quod etiam Spiritus sanctus simul cum eis spiret seipsum, quod est impossibile. Ergo et primum.</p>	<p>4. En sens contraire , dans le pouvoir de l'essence divine le Fils ne communique pas seulement, mais l'Esprit Saint aussi. Si donc le Père et le Fils spirent l'Esprit Saint en tant qu'ils sont un en nature, il faut que l'Esprit Saint aussi en même temps se spire lui-même avec eux, ce qui est impossible. Donc comme à la première objection.</p>
<p>[918] Super Sent., lib. 1 d. 11 q. 1 a. 3 arg. 5 Si dicas, quod repugnat proprietates Spiritus sancti : contra, proprietates non distinguunt nec determinant essentiam, sed tantum personam. Ergo quidquid convenit essentiae in persona Patris et Filii, convenit etiam in persona Spiritus sancti.</p>	<p>5. Si tu dis que la propriété de l'Esprit Saint s'y oppose, les propriétés ne distinguent ni ne déterminent l'essence, mais seulement la personne. Donc tout ce qui convient à l'essence dans la personne du Père et du Fils, convient aussi en la personne de l'Esprit Saint.</p>
<p>[919] Super Sent., lib. 1 d. 11 q. 1 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod Pater et</p>	<p>Réponse : Il faut dire que le Père et le Fils spirent</p>

¹ PROPRIETE : paternité, filiation, processions

RELATIONS : paternité, filiation, processions, spiration

NOTIONS : paternité, filiation, processions, inascibilité. Cf. *Q. de pot.*, q. 10, a. 5, ad 2. l'article 3, ad 12.

<p>Filius spirant Spiritum sanctum, inquantum sunt unum in potentia spirativa. Potentia autem spirativa, sicut et supra dictum est, dist. 7, quaest. 1, art. 2, dicit aliquid quasi medium inter essentiam et proprietatem, eo quod dicit essentiam sub ratione proprietatis : sic enim actus notionalis ab essentia egreditur, non sicut ab agente, sed sicut ab eo quo agitur. Generatio enim non egreditur ab essentia inquantum est essentia, sed inquantum est paternitas.</p>	<p>l'Esprit Saint, en tant qu'ils sont un dans la puissance spirative ; mais cette puissance, comme on l'a dit (d. 8, q. 1, a. 2) révèle un intermédiaire entre l'essence et la propriété, de sorte qu'elle révèle l'essence sous la nature de la propriété, car ainsi l'acte notionnel sort de l'essence, non comme d'un agent mais comme de ce par quoi il est fait. Car la génération ne sort pas de l'essence en que telle, mais en tant que paternité.</p>
<p>Et si ista duo, scilicet essentia et paternitas, differrent in divinis, egrederetur ab utroque generatio ; sed a paternitate immediate, et ab essentia sicut a primo principio. Similiter dico, quod spiratio egreditur ab essentia, non sicut a spirante, sed sicut a principio spirationis, inquantum habet rationem alicujus notionis quae est communis Patri et Filio, quae dicitur communis spiratio : et ita spirativa potentia dicit essentiam sub ratione talis proprietatis. Et ideo dico, quod procedit Spiritus sanctus a Patre et Filio, inquantum sunt unum in essentia, et in aliqua notione, scilicet in communi spiratione. Et per hoc solvenda sunt argumenta ad utramque partem.</p>	<p>Et si ces deux, à savoir l'essence et la paternité diffèrent en Dieu, la génération sortira de l'un et l'autre, mais immédiatement de la paternité et de l'essence, comme d'un premier principe. Je dis de la même manière que la spiration sort de l'essence, non comme du spirant, mais comme du principe de spiration en tant qu'il a la nature d'une notion qui est commune au Père et au Fils, qui est dite spiration commune, et ainsi la puissance spirative signifie l'essence sous la nature d'une telle propriété. Et c'est pourquoi je dis que l'Esprit Saint procède du Père et du Fils, en tant qu'ils sont un en essence et dans une notion, à savoir dans la spiration commune. Et ainsi sont résolus les arguments pour l'une et l'autre partie.</p>
<p>[920] Super Sent., lib. 1 d. 11 q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod natura communicatur per actum naturae, communiter loquendo ; sed determinata communicatio debet esse per actum naturae sub aliqua propria ratione acceptae ; et ideo communicatio quae est per spirationem, est actus divinae naturae, inquantum habet rationem spirationis. Et hoc intendit Anselmus, quod impossibile est dicere, quod processionis, quae terminatur in naturam, non sit aliquo modo natura principium, cum sit ibi quasi communicatio univoca. Deus enim procedit a Deo, sicut ignis ab igne.</p>	<p>Solutions : 1. La nature est communiquée par l'acte de nature à parler communément, mais une communication limitée doit exister par l'acte de nature acceptée sous une raison propre et c'est pourquoi la communication qui est par spiration est un acte de la nature divine, en tant qu'il a nature de spiration. Et Anselme montre qu'il est impossible de dire que de la procession qui se termine dans la nature, n'est pas en quelque manière principe par nature, puisqu'il y est comme communication univoque. Car Dieu procède de Dieu, comme le feu du feu.</p>
<p>[921] Super Sent., lib. 1 d. 11 q. 1 a. 3 ad 2 Et per hoc patet solutio etiam ad secundum : quia eadem est ratio de</p>	<p>2. Par là paraît aussi la solution pour la seconde objection parce que c'est la même raison pour la volonté et l'essence.</p>

voluntate et essentia.	
[922] Super Sent., lib. 1 d. 11 q. 1 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod diversorum suppositorum secundum essentiam distinctorum non potest esse notio una ; sed si eorum sit essentia una, erit et operatio una. Et quia relatio secundum intellectum innascitur ex aliqua operatione, per consequens erit et relatio una : et ita Pater et Filius possunt convenire in una proprietate relativa.	3. Il faut dire qu'il ne peut pas y avoir une seule notion des supposés différents en essence, mais s'ils sont d'une seule essence, ce sera aussi une seule opération, mais parce que la relation selon l'intellect naît d'une certaine opération, il y aura en conséquence une seule relation, et ainsi le Père et le Fils pourront s'accorder dans une seule propriété relative.
[923] Super Sent., lib. 1 d. 11 q. 1 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod ab essentia, in quantum est essentia, non est actus spirandi, sed in quantum habet rationem talis proprietatis, scilicet communis spirationis. Et quia rationem hanc non habet essentia in Spiritu sancto, ideo non sequitur quod Spiritus sanctus per essentiam suam spiret.	4. L'acte de spirer ne vient pas de l'essence qu'en tant que telle, mais en tant qu'elle a nature de telle propriété, à savoir la spiration commune. Et parce que l'essence n'a pas cette nature dans l'Esprit Saint, il n'en découle pas qu'il spire par son essence.
[924] Super Sent., lib. 1 d. 11 q. 1 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod si proprietas in persona esset aliud ab essentia, de necessitate determinaret ipsam per se vel per accidens ; sed quia est idem quod essentia secundum rem, ideo non advenit sibi ut restringens vel determinans eam ; tamen secundum unam proprietatem est principium unius actus, cujus non est principium secundum rationem alterius proprietatis : sicut patet etiam quod est principium hujus actus, velle, secundum rationem voluntatis, et hujus actus, scire, secundum rationem scientiae ; et tamen essentia per hoc non determinatur realiter, neque distinguitur. Et ideo, cum secundum rationem communis spirationis essentia in Patre et Filio sit principium actus notionalis quo Spiritum sanctum spirant ; non oportet quod in Spiritu sancto eadem essentia sit principium ejusdem actus, cum essentia divina in Spiritu sancto non sit communis spiratio, sicut in Patre et Filio.	5. Si la propriété dans la personne était autre que l'essence, nécessairement elle la déterminerait par soi ou par accident, mais parce que c'est la même chose que l'essence en réalité elle ne lui arrive pas comme pour la restreindre ou la limiter ; cependant selon une seule propriété le principe est d'un seul acte, dont il n'est pas le principe en raison de l'autre propriété ; de même on le voit aussi qu'il est le principe de cet <i>acte</i> , vouloir selon la nature de la volonté et de cet acte, savoir selon la nature de la <i>science</i> , et cependant l'essence n'est pas réellement déterminée par cela, et elle ne se distingue pas. Et c'est pourquoi, comme selon la raison de la commune spiration, l'essence dans le Père et le Fils est principe de l'acte notionnel par lequel ils spirent l'Esprit Saint, il ne faut pas qu'en lui la même essence soit principe de la même action, puisque l'essence divine dans l'Esprit Saint n'est pas une spiration commune, comme dans le Père et le Fils.
Articulus 4 [925] Super Sent., lib. 1 d. 11 q. 1 a. 4 tit. Utrum Pater et Filius sint unus spirator	<u>Article 4 – Le Père et le Fils sont-ils un seul « spirateur » ?</u>

<p>[926] Super Sent., lib. 1 d. 11 q. 1 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod Pater et Filius sint unus spirator. Per hoc enim non importatur nisi unitas in actu spirandi. Sed uno actu spirant Pater et Filius. Ergo sunt unus spirator, sicut unus Deus propter unitatem deitatis.</p>	<p>Objections :¹</p> <p>1. Il semble que le Père et le Fils sont un seul spirateur. Car par là n'est importée que l'unité de spirer. Mais le Père et le Fils spirent par un seul acte. Donc il y a un seul spirateur, de même qu'il y a une seul Dieu à cause de l'unité de la divinité.</p>
<p>[927] Super Sent., lib. 1 d. 11 q. 1 a. 4 arg. 2 Praeterea, sicut Pater et Filius conveniunt in actu creandi, ita etiam in actu spirandi. Sed propter illam convenientiam Pater et Filius dicuntur unus creator. Ergo eadem ratione debent dici unus spirator.</p>	<p>2. De même que le Père et le Fils s'accordent dans un acte de créer, de même ils s'accordent dans l'acte de spirer. Mais à cause de cet accord, on dit que le Père et le Fils sont un unique créateur. Donc pour la même raison, on doit parler d'un seul spirateur.</p>
<p>[928] Super Sent., lib. 1 d. 11 q. 1 a. 4 arg. 3 Praeterea, principium dicit relationem consequentem ad actum, quo est principium. Sed Pater et Filius dicuntur unum principium Spiritus sancti, ut infra habebitur, distin. 29, qu. Unic., art. 4. Ergo etiam dici debent unus spirator.</p>	<p>3. Le principe énonce la relation qui découle pour l'acte, par lequel il est principe. Mais on dit que le Père et le Fils sont l'unique principe de l'Esprit Saint comme on le verra plus loin, (d. 29, a. 4). Donc on doit parler d'un seul spirateur.</p>
<p>[929] Super Sent., lib. 1 d. 11 q. 1 a. 4 s. c. 1 Contra, quicumque spirant, sunt spirantes. Sed Pater et Filius spirant spiritum sanctum. Ergo sunt spirantes ; ergo etiam sunt spiratores Spiritus sancti.</p>	<p>En sens contraire :</p> <p>1. Quels que soient ceux qui spirent, ils spirent. Mais le Père et le Fils spirent l'Esprit Saint. Donc ils sont « spirants », donc ils sont aussi les spirateurs de l'Esprit Saint.</p>
<p>[930] Super Sent., lib. 1 d. 11 q. 1 a. 4 co. Respondeo dicendum, quod actus recipit numerum a suppositis ; unde etiam verbum significans substantiam per modum actus, dicitur de pluribus personis pluraliter, quamvis sit essentia una, sicut Joan. 10, 30 : Ego et Pater unum sumus. Actus autem significatur etiam in verbo et in participio et in nomine verbali ; sed tamen participium plus accedit ad substantiam quam verbum, et adhuc nomen verbale magis quam participium [vel verbum om. Ed. de Parme). Et ideo non possumus [praesumimus Éd. de Parme] dicere, quod Pater et Filius spiret Spiritum sanctum ; vel quod sint spirans, vel quod sint spirator ; sed quod spirent, et sint spirantes et sint spiratores ; et quamvis</p>	<p>Réponse :</p> <p>L'acte reçoit le nombre des suppôts ; c'est pourquoi aussi le verbe qui signifie la substance par mode d'acte, est employé pour plusieurs personnes au pluriel, quoique qu'il n'y ait qu'une seule essence, comme <i>Jn 10, 30</i> le dit : « <i>Mon Père et moi, nous sommes un</i> » Mais l'acte est signifié aussi dans le verbe et dans le participe, et dans le nom verbal, mais cependant le participe accède plus à la substance que le verbe, et encore le nom verbal plus que le participe. Et c'est pourquoi nous osons dire que le Père spire, le Fils aussi, l'Esprit Saint ou qu'ils sont « spirants », ou qu'ils sont spirateurs, mais qu'ils spirent et soient « spirants », et spirateurs, bien qu'il n'y en ait qu'un seul acte par lequel ils spirent, cependant selon que chacun d'eux parvient plus à signifier</p>

¹ Parall. : *Ia*, ; q. 36, a. 4.

sit actus unus quo spirant, tamen secundum quod unumquodque eorum magis accedit ad significandum actum, minus proprie potest in singulari praedicari.	l'acte, moins proprement il peut être attribué au singulier.
[931] Super Sent., lib. 1 d. 11 q. 1 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis actus sit unus, tamen quando significatur ut actus egrediens a pluribus suppositis, oportet quod significetur pluraliter. Actus enim trahit numerum a suppositis.	1. Quoique l'acte soit unique, cependant quand il est signifié comme acte qui sort de plusieurs suppôts, il faut qu'il soit signifié au pluriel. Car l'acte tire à lui le nombre des suppôts.
[932] Super Sent., lib. 1 d. 11 q. 1 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod creatio est actus trium personarum, non secundum quod distinctae sunt, sed secundum quod uniuntur in essentia : quia etiam per intellectum remota distinctione personarum, adhuc remanebit creatio. Et ideo dicimus quod Pater et Filius et Spiritus sanctus sunt unus creator, quamvis non dicamus quod sint unus creans ; quia nomen verbale plus recedit ab actu quam participium. Sed spiratio est actus conveniens pluribus suppositis quodammodo, secundum quod distinguuntur, ut supra dictum est, in corp. art. Et ideo etiam in nomine verbali oportet quod actus pluraliter significetur.	2. La création est l'acte des trois personnes non selon qu'elles sont distinctes, mais selon qu'elles sont unies dans l'essence, parce qu'aussi si on supprime en esprit la distinction des personnes, demeure encore la création. Et c'est pourquoi nous disons que le Père, le Fils et l'Esprit Saint sont un seul créateur, quoique nous ne disions pas qu'il sont un seul qui crée [créant], parce le nom verbal [créant] s'éloigne plus de l'acte que le participe. Mais la spiration est l'acte qui convient à plusieurs suppôts d'une certaine manière, selon qu'ils se distinguent, comme on l'a dit ci-dessus, dans le corps de l'article. Et c'est pourquoi aussi dans le nom verbal il faut que l'acte soit signifié au pluriel.
[933] Super Sent., lib. 1 d. 11 q. 1 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod principium non nominat aliquem actum, sed tantum relationem ; et quia Pater et Filius referuntur una relatione ad Spiritum sanctum, ideo dicuntur unum principium Spiritus sancti, sed non unus spirator.	3. Le principe ne désigne pas un acte, mais seulement une relation et parce que le Père et le Fils se réfèrent par une relation à l'Esprit Saint, on parle d'un seul principe de l'Esprit Saint mais non d'un seul spirateur ¹ .
Expositio textus	Texte de Pierre Lombard

¹ Cf. *Ia*, q. 36, a. 4, ad 7. « D'après certains, le Père et le Fils sont bien un seul principe du Saint-Esprit, mais ils sont " deux spirateurs ", parce que les suppôts sont distincts ; de même ils sont " deux spirants " parce que les actes se rapportent aux suppôts. Le cas du terme " Créateur " est différent, car le Saint-Esprit procède du Père et du Fils en tant qu'ils sont deux personnes distinctes, alors que la créature ne procède pas des trois Personnes en tant que distinctes, on vient de le dire, mais en tant qu'elles sont un en leur essence. Mais la réponse que voici paraît préférable. " Spirant " est un adjectif, alors que " spirateur " est un substantif. On peut donc dire que le Père et le Fils sont " deux spirants ", puisqu'il y a plusieurs suppôts ; mais non pas "deux spirateurs ", car il n'y a qu'une seule spiration. En effet, les adjectifs prennent le nombre de leur sujet, tandis que les substantifs prennent leur nombre en eux-mêmes, c'est-à-dire celui de la forme qu'ils signifient. (Trad. Cerf).

<p>[934] Super Sent., lib. 1 d. 11 q. 1 a. 4 expos. Misit Deus spiritum filii sui in corda nostra. Haec probatio non videtur sufficiens : quia Graeci confitentur spiritum sanctum esse filii, sed non a filio. Sed dicendum, quod cum oporteat genitivum in aliqua habitudine construi, non potest alia inveniri nisi habitudo originis, quia sola talis relatio personas distinguit ; et ideo oportet concedere, quod Spiritus sanctus a filio oriatur. Quem ego mittam vobis a patre. Videtur etiam haec probatio insufficiens : quia hic loquitur de temporali processione Spiritus sancti, quam Graeci a filio esse concedunt, non autem aeternam. Sed dicendum, quod cum temporalis processio includat aeternam, ut infra dicitur, dist. 15, qu. 4, art. 5, oportet quod a quo procedit temporaliter, etiam ab aeterno procedat. Qui aliud docuerit, vel aliter praedicaverit, idest contrarium. Haec Magister bene exponit, aliud pro contrario sumens : quod enim non est contrarium sacrae Scripturae, veritas ejus est, secundum Anselmum, nec potest esse quod omnia credenda explicite in illo symbolo contineantur in quo de descensu ad Inferos nulla mentio sit. Processio autem Spiritus sancti continetur ibi implicite, inquantum ibi continetur distinctio personarum, quae aliter esse non posset, ut dictum est. Sed quaerunt Graeci quomodo fuerunt Latini ausi hoc addere. Ad quod dicendum, quod necessitas fuit, sicut eorum error ostendit, et auctoritas Romanae Ecclesiae synodum congregandi, in qua exprimeretur aliquid quod implicite in articulis fidei continebatur.</p>	
<p>Distinctio 12</p>	<p><u>Distinction 12 – [La procession de l’Esprit Saint – suite]</u></p>
<p>Quaestio 1</p>	<p>Question unique : [L’Esprit Saint procède-t-il avant et plus pleinement du Père que le Fils ?]</p>

Prooemium	Prologue
Ad intellectum hujus partis tria quaeruntur : 1 utrum generatio filii praecedat aliquo modo processionem Spiritus sancti ; 2 utrum Spiritus sanctus prius vel plenius procedat a Patre quam a Filio ; 3 utrum procedat a Patre mediante Filio.	Pour comprendre cette partie, on pose trois questions : Article 1 – La génération précède-t-elle en quelque manière la procession de l'Esprit Saint ? Article 2 – L'Esprit Saint procède-t-il avant et plus pleinement du Père que du Fils ? Article 3 – L'Esprit Saint procède-t-il du Père par l'intermédiaire du Fils ?
Articulus 1 [936] Super Sent., lib. 1 d. 12 q. 1 a. 1 tit. Utrum generatio sit prior processione	Article 1 – La génération est-elle avant la procession ?
[937] Super Sent., lib. 1 d. 12 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod generatio praecedat processionem. Principium enim processionis, ad minus naturaliter, est prius processione. Principium autem processionis Spiritus sancti est Filius, qui est terminus generationis ; ut supra dictum est, dist. 5, qu. 2, art. 1. Ergo generatio praecedit processionem.	Objections : ¹ 1. Il semble que la génération précède la procession. Car le principe de la procession au moins naturellement est avant la procession. Mais le principe de la procession de l'Esprit Saint, c'est le Fils, qui est le terme de la génération, comme on l'a dit ci-dessus, (d. 5, q. 2, a. 1). Donc la génération précède la procession.
[938] Super Sent., lib. 1 d. 12 q. 1 a. 1 arg. 2 Item, cum sint duo agentia in rebus creatis, scilicet natura et propositum vel voluntas ; actio naturae praecedit actionem voluntatis, quia actio voluntatis fundatur super actionem naturae. Sed generatio Filii est a Patre per modum naturae ; processio Spiritus sancti ab utroque per modum voluntatis. Ergo generatio est prior processione.	2. Comme il y a deux agents dans les créatures, c'est-à-dire la nature et l'intention ou la volonté, l'action de la nature précède celle de la volonté, parce que l'action de la volonté est fondée sur celle de la nature. Mais la génération du Fils est du Père, par mode de nature, la procession de l'Esprit Saint est de l'un et de l'autre, par mode de volonté. Donc la génération est avant la procession.
[939] Super Sent., lib. 1 d. 12 q. 1 a. 1 arg. 3. Praeterea, in anima est imago Trinitatis in qua processus notitiae a mente praecedit processum amoris. Sed processus notitiae repraesentat generationem Filii ; processus amoris processionem Spiritus sancti. Ergo ut prius.	3. Il y a dans l'âme l'image de la Trinité, en laquelle le processus de la connaissance de l'esprit précède celui de l'amour. Mais le processus de la connaissance représente la génération du Fils, celui de l'amour la procession de l'Esprit Saint. Donc comme ci-dessus.
[940] Super Sent., lib. 1 d. 12 q. 1 a. 1 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur in <i>Littera</i> , quod Spiritus sanctus non procedit jam nato Filio ; quod oporteret,	En sens contraire : 1. Il y a ce qui est dit dans "la <i>Lettre</i> " ² , que l'Esprit Saint ne procède pas du Fils déjà né, ce qu'il faudrait si la naissance avait précédé

¹ PARALL. : *Q. de pot.* q. 10, a. 3

² Pierre Lombard cite le livre XV, ch. 26 de la *Trinité* de saint Augustin.

si nativitas processionem praecederet.	la procession.
[941] Super Sent., lib. 1 d. 12 q. 1 a. 1 s. c. 2 Praeterea, sicut se habet Filius ad Patrem in ratione ordinis, ita Spiritus sanctus ad filium. Sed Pater nullo modo prior est Filio, ut supra ostensum est, dist. 9, qu. 2, art. 1, nec intellectu nec dignitate nec tempore. Ergo nec Filius Spiritu sancto prior est. Ergo nec generatio processionem : quia sicut se habet Filius ad Spiritum sanctum, ita generatio ad processionem.	2. Le Fils se comporte vis-à-vis du Père en raison de l'ordre, comme l'Esprit Saint vis-à-vis du Fils. Mais le Père n'est en aucune manière avant le Fils comme on l'a montré, d. 9, a. 1, et ni par l'intellect, ni par dignité, ni dans le temps. Donc le Fils n'est pas avant l'Esprit Saint. Donc la génération non plus avant la procession : parce que le Fils se comporte vis-à-vis de l'Esprit Saint, comme la génération vis-à-vis de la procession.
[942] Super Sent., lib. 1 d. 12 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod, secundum Augustinum [contr. Maximinien., II, 14], in divinis non est aliquis ordo nisi ordo naturae. Ordo autem naturae est quo aliquis est ex alio, non quo aliquis est prior altero ; et ideo in divinis nullo modo potest aliquid altero prius dici. Et ratio hujus est, quia in divinis non potest considerari nisi id quod absolutum est, et hoc unum est et indivisible, in quo prioritas vel posterioritas non invenitur vel id quod ad aliquid dicitur. Horum autem quae ad aliquid dicuntur, natura est ut sint simul tempore, intellectu, natura. Et ideo dicimus, quod generatio non est prior processionem aliquo modo qui possit ad divina referri ; sed tantum secundum modum intelligendi, qui est in intellectu nostro tantum, accipiente generationem et processionem in divinis secundum similitudines repertas in creaturis, quae deficientes sunt ad repraesentandum generationem et processionem prout sunt in divinis.	Réponse : Selon Augustin (<i>Contre Maximinien</i> , II, 14), en Dieu il n'y a pas d'ordre sinon celui de la nature. Mais l'ordre de la nature est ce par quoi quelqu'un vient d'un autre, non ce par quoi quelqu'un est avant l'autre, et c'est pourquoi en Dieu on ne peut en aucune manière dire qu'une chose est avant une autre. Et la raison en est qu'en Dieu on ne peut considérer que ce qui est absolu, et cela est un et indivisible, en quoi on ne trouve ni priorité ni postériorité, ou ce qui est appelé relation. Pour ce qu'on appelle relation, la nature est qu'elles soient ensemble dans le temps dans l'intellect et la nature. Et c'est pourquoi, nous disons que la génération n'est pas avant la procession, qui, de quelque manière, pourrait être rapportée à Dieu, mais seulement selon la manière de la comprendre, qui est dans notre intellect seulement, en recevant la génération et la procession en Dieu selon les ressemblances trouvées dans les créatures, qui sont défailtantes pour représenter la génération et la procession dans la mesure où elles sont en Dieu.
[943] Super Sent., lib. 1 d. 12 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod principium, secundum relationem principii non est eo prius cuius est principium aliquo modo ; sed id quod est principium, naturaliter est prius. Si autem ille qui est principium, ipsa relatione sit quis, vel persona distincta ; omnis prioritas removetur ab eo respectu illius cuius est principium ; et ita, cum Filius, ut supra dictum est, dist. 9, qu. 2,	Solutions : 1. Le principe selon sa relation n'est pas avant celui dont il est le principe, mais ce qui est principe est naturellement avant. Mais si celui qui est principe, par sa relation est quelqu'un, ou une personne distincte ; toute priorité est écartées par ce rapport de celui dont il est le principe, et ainsi comme le Fils, comme on l'a dit ci-dessus (d. 9, q. 2, a. 1), par sa relation est une personne distincte, en aucune manière il est avant l'Esprit Saint.

<p>art. 1, ipsa sua relatione sit persona distincta, nullo modo est prior Spiritu sancto. Sed verum est quod propter ordinem naturae Spiritus sanctus est a Filio ; quamvis enim communis spiratio non sit proprietas personalis Filii, est tamen ipsa persona filii, sicut bonitas divina est ipse Deus ; et prima processio correspondens sibi est proprietas personalis Spiritus sancti.</p>	<p>Mais il est vrai que, à cause de l'ordre de la nature, l'Esprit Saint est par le Fils, car, encore que la spiration commune ne soit pas une propriété personnelle du Fils, elle est cependant la personne même du Fils comme la bonté divine est Dieu lui-même ; et la première procession qui lui correspond est la propriété personnelle de l'Esprit Saint.</p>
<p>[944] Super Sent., lib. 1 d. 12 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum et tertium, quod rationes illae deficiunt ex hoc quod similitudines inventae in creaturis non perfecte repraesentant ea quae sunt in Deo ; et hoc patet in proposito : quia non invenitur aliqua creatura quae ab eodem habeat quod ad aliquid dicatur, et sit in se subsistens.</p>	<p>2. Pour les objections deux et trois, il faut dire que ces raisons sont défailiantes du fait que les ressemblances trouvées dans les créatures, ne représentent pas parfaitement ce qui est en Dieu et cela se voit dans le propos ; parce qu'on ne trouve aucune créature qui soit susceptible par le même qu'on puisse parler de relation et qu'elle soit en soi subsistante.</p>
<p>Articulus 2 [945] Super Sent., lib. 1 d. 12 q. 1 a. 2 tit. Utrum Spiritus sanctus magis procedat a Patre quam a Filio</p>	<p><u>Article 2 – L'Esprit Saint procède-t-il plus du Père que du Fils ?</u></p>
<p>[946] Super Sent., lib. 1 d. 12 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Spiritus sanctus magis procedat a Patre quam a Filio. Sicut enim dicit philosophus [in lib. <i>De causis</i>], omnis causa primaria plus est influens in suum causatum quam causa secundaria. Sed Filius est quasi secunda causa, Pater autem quasi primum principium, quod non est de aliquo. Ergo Spiritus sanctus magis procedit a Patre quam a Filio.</p>	<p>Objections : 1. Il semble que l'Esprit Saint procède plus du Père que du Fils. Car, comme le dit le philosophe (Livre <i>des Causes</i>, prop. 1), toute cause première est plus influente dans son effet que la cause seconde. Mais le Fils est pour ainsi dire une cause seconde et le Père un premier principe, qui ne dépend de personne. Donc l'Esprit Saint procède plus du Père que du Fils.</p>
<p>[947] Super Sent., lib. 1 d. 12 q. 1 a. 2 arg. 2 Item, philosophus [in <i>I Posteriorum</i>, text. 5] : « propter quod unumquodque tale et illud magis ». Sed Filius hoc quod est principium Spiritus sancti habet a Patre. Ergo Pater magis est principium quam Filius.</p>	<p>2. Le philosophe, (<i>I Posteriorum</i>, 5] : « parce que l'un est tel et l'autre plus ». Mais le Fils est qui est principe de l'Esprit Saint le possède par le Père. Donc le Père est plus principe que le Fils.</p>
<p>[948] Super Sent., lib. 1 d. 12 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, illud quod est principium alicujus principaliter et proprie, videtur esse magis ejus principium quam illud quod non est ita. Sed, sicut dicitur in littera, Spiritus</p>	<p>3. Ce qui est principe de quelque chose principalement et à proprement, semble être plus son principe que ce qui n'est pas ainsi. Mais comme il est dit dans <i>La Lettre</i>¹, l'Esprit Saint procède du Père principalement et proprement, mais on ne dit pas cela du</p>

¹ Citation de Jérôme (*Epist.*) : « Nous croyons dans l'Esprit Saint qui procède proprement du Père, etc.

sanctus procedit a Patre principaliter et proprie ; non autem dicitur hoc de Filio. Ergo et cetera.	Fils. Donc, etc.
[949] Super Sent., lib. 1 d. 12 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, Spiritus sanctus non habet aliquid quod non habeat a Patre ; habet autem aliquid quod non habet a Filio, hoc scilicet quod procedit a Patre. Ergo Spiritus sanctus magis procedit a Patre quam a Filio.	4. L'Esprit Saint n'a rien qu'il ne l'ait du Père, mais il a quelque chose qu'il n'a pas du Fils, à savoir ce qui procède du Père. Donc l'Esprit Saint procède plus du Père que du Fils.
[951] Super Sent., lib. 1 d. 12 q. 1 a. 2 s. c. 2 Praeterea, ubi est summa aequalitas, non potest esse magis et plenius. Sed inter Patrem et Filium est summa aequalitas. Ergo Spiritus sanctus non potest esse magis ab uno quam ab alio.	<p>En sens contraire :</p> <p>1. Il y a ce qui est dit dans le <i>Lettre</i>¹. [950] Super Sent., lib. 1 d. 12 q. 1 a. 2 s. c. 1 Contra est quod dicitur in Littera.</p> <p>2. Où il y a une égalité absolue, il ne peut y avoir ni de moins ni de plus. Mais entre le Père et le Fils il y a une égalité absolue. Donc l'Esprit Saint ne pas être plus de l'un que de l'autre.</p>
[952] Super Sent., lib. 1 d. 12 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod Spiritus sanctus nec prius nec plenius nec magis procedit a Patre quam a Filio. Et ratio hujus tota est, quia Pater et Filius sunt unum principium Spiritus sancti ; et ubi est unitas, non potest esse distinctio plenitudinis.	<p>Réponse :</p> <p>L'Esprit Saint ne procède ni avant, ni plus pleinement, ni plus du Père que du Fils. Et cette raison est toute entière, parce que le Père et le Fils sont un seul principe de l'Esprit Saint et là où il y a unité, il n'est pas possible qu'il y ait une distinction d'importance.</p>
[953] Super Sent., lib. 1 d. 12 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Pater quamvis dicatur principium Filii et Spiritus sancti, tamen non potest dici causa, proprie loquendo : causa enim semper ponit diversitatem essentiae, sicut patet in omnibus. Sed principium aliquod a quo aliquid fluit, est consubstantialité rei cujus est principium ; sicut dicimus, quod punctum est principium lineae, et cor principium animalis, et fundamentum domus ; et ideo propter consubstantialitatem Pater dicitur principium, sed non causa. Praeterea, causatum habet dependentiam ad causam. Sed principium importat originem quamdam, secundum quod dicitur principium, ex quo incipit aliquid. Item, quamvis dicatur principium, non tamen potest dici primum ; quia ibi non	<p>Solutions :</p> <p>1. Bien que le Père soit appelé le principe du Fils et de l'Esprit Saint, il ne peut cependant être appelé cause, à proprement parler : car la cause place toujours une essence différente, comme on le voit en tout. Mais un principe d'où quelque chose s'écoule est consubstantiel à la chose dont il est le principe, comme nous disons que le point est le principe de la ligne et le corps le principe de l'animal, et le fondement celui de la maison ; et c'est pourquoi à cause de la consubstantialité, on appelle le Père le principe mais pas cause. En outre, l'effet dépend de la cause. Mais le principe amène une certaine origine, selon qu'on l'appelle principe, d'où commence quelque chose. De plus quoique on appelle principe, on ne peut cependant pas l'appeler le premier, parce qu'il n'y a ni avant, ni après. Comme il a été</p>

¹ P. Lombard cite le livre XV, ch. 17 de la *Trinité*.

<p>est aliquid prius et posterius, ut dictum est, dist. 9, quaest. 2, art. 1. Unde patet quod illa auctoritas non est ad propositum : quia Pater nec est causa nec primaria respectu Filii et Spiritus sancti. Si tamen in hoc non fiat vis, adhuc Pater et Filius respectu Spiritus sancti non se habent sicut duo principia, sed sicut unum ; et ideo nullus gradus inter eos invenitur in spirando Spiritum sanctum.</p>	<p>dit (d. 9, q. 2, a. 1). C'est pourquoi il est clair que cette autorité ne convient pas à notre propos parce que le Père n'est ni cause ni premier par rapport au Fils et à l'Esprit Saint. Si cependant en cela il n'y a pas de puissance, en plus le Père et le Fils par rapport à l'Esprit Saint ne se comportent pas comme deux principe mais comme un seul, et c'est pourquoi on ne trouve aucune degré entre les deux spirant l'Esprit Saint.</p>
<p>[954] Super Sent., lib. 1 d. 12 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod dictum philosophi verificatur, quando illud quod convenit alicui propter aliquid aliud, est diversum in utroque, et praecipue quando unum est causa alterius essentiali ordine causae ; tunc enim causalitas sua est respectu totius speciei, et non unius individui tantum, ut dicit Avicenna [IX <i>Metaph.</i>, cap. II), sicut calor est magis in igne quam in corpore mixto, quia propter ignem est in corpore mixto. Sed quamvis Filius habeat a Patre hoc quod spirat Spiritum sanctum, nihilominus tamen non est hoc diversum in Patre et Filio ; quia eandem virtutem spirativam, quam Pater habet, Filio communicat : et ideo per illam aequaliter Pater et Filius spiritum sanctum spirant. Et si etiam non esset una numero, sed specie tantum, ratio non valeret : sicut patet in omnibus univocis generationibus : non enim Pater Socratis plus influit in filium Socratis quam Socrates.</p>	<p>2. La parole du philosophe se vérifie, quand ce qui convient à une chose à cause d'une autre, est différent dans l'un et l'autre, et surtout quand l'un est la cause de l'autre, par l'ordre essentiel d'une autre cause, car alors sa causalité est en rapport à toute l'espèce et non à un seul individu seulement, comme le dit Avicenne (<i>Métaphysique</i> II, 2), comme la chaleur est plus dans le feu que dans le corps mixte, parce quelle est dans corps mixte à cause du feu. Mais quoique le Fils reçoive du Père de spirer l'Esprit Saint, cependant cela n'est pas différent dans le Père et le Fils ; parce que le même pouvoir spiratif qu'a le Père, il le communique au Fils ; et c'est pourquoi par elle le Père et le Fils spirent à égalité l'Esprit Saint. Et si aussi il n'était pas un en nombre, mais en espèce, la raison ne vaudrait pas comme on le voit dans toutes les générations univoques ; car le Père de Socrate n'a pas plus influencer dans son fils que Socrate.</p>
<p>[955] Super Sent., lib. 1 d. 12 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod Spiritus sanctus dicitur esse principaliter a Patre, quia in Patre est auctoritas spirationis, a quo etiam habet Filius virtutem spirativam, et non propter aliquem ordinem vel gradum prioritatis vel posterioritatis Patris et Filii. Similiter etiam propter eandem rationem dicitur proprie procedere a Patre, maxime cum haec praepositio <i>a</i> apud Graecos notet relationem ad primam originem : unde apud eos non dicitur, quod lacus sit a rivo, sed quod est a fonte ; et inde est etiam, quod non concedunt, quod</p>	<p>3. On dit que l'Esprit Saint vient principalement du Père, parce que dans le Père il y a l'autorité de la spiration d'où le Fils tire aussi le pouvoir spiratif, et non à cause d'un autre ordre ou d'un grade de priorité ou de postériorité du Père et du Fils. De la même manière aussi pour la même raison on dit qu'au sens propre, il procède du Père, surtout comme cette préposition <i>a</i> (<i>ab</i>) dénote chez les Grecs une relation à une première origine, c'est pourquoi chez eux on ne dit pas le lac vient de la rivière, mais qu'il vient d'une source, et de là il y a aussi qu'ils ne concèdent pas que l'Esprit Saint vient du Fils, mais du Père. Néanmoins il ne faut pas</p>

<p>Spiritus sanctus sit a Filio, sed a Patre. Nihilominus tamen non est dicendum, quin etiam a Filio proprie procedat, qui cum Patre est unum principium Spiritus sancti. Non autem sic rivus et fons sunt unum principium lacu.</p>	<p>dire qu'il procède proprement aussi du Fils, qui avec le Père est le seul principe de l'Esprit Saint. Mais la rivière et la source ne sont pas un seul principe du lac.</p>
<p>[956] Super Sent., lib. 1 d. 12 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod Spiritus sanctus non aliter nec alia processione procedit a Patre quam a Filio : unde processio Spiritus sancti tota est a Filio, sicut etiam tota est a Patre. Unde non sequitur quod alia res sit in Spiritu sancto quae non sit a Filio. Sed verum est quod illa processio non est a Filio secundum omnem sui habitudinem, sed hoc in nullo derogat plenitudini processionis. Accidit enim processioni Spiritus sancti quod secundum habitudinem qua est a Filio, sit a Patre : non quia a Filio est Spiritus sanctus, sed quia Filius est a Patre.</p>	<p>4. L'Esprit Saint ne procède du Père, ni autrement ni par une autre procession que du Fils. C'est pourquoi la procession de l'Esprit Saint est toute entière du Fils, comme elle est aussi toute entière du Père. C'est pourquoi il n'en découle pas qu'il y ait autre chose dans l'Esprit Saint qui ne serait pas du Fils. Mais il est vrai que cette procession n'est pas par le Fils selon toute sa relation, mais cela ne déroge en rien à la plénitude de la procession. Il arrive en effet à la procession de l'Esprit Saint qui est selon la relation par laquelle il est du Fils, qu'elle vienne du Père : non parce que l'Esprit Saint est du Fils, mais parce que le Fils est du Père.</p>
<p>Articulus 3 [957] Super Sent., lib. 1 d. 12 q. 1 a. 3 tit. Utrum Spiritus sanctus procedat a Patre mediante Filio ?</p>	<p><u>Article 3 – L'Esprit Saint procède-t-il du Père par l'intermédiaire du Fils ?</u></p>
<p>[958] Super Sent., lib. 1 d. 12 q. 1 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Spiritus sanctus procedat a Patre mediante Filio. Illud enim per quod aliquid procedit, videtur esse medium in processione. Sed Spiritus sanctus procedit a Patre per Filium. Ergo procedit a Patre mediante Filio.</p>	<p>Objections :¹ 1. L'Esprit Saint procède du Père par l'intermédiaire du Fils. Car ce qui procède de quelque chose semble être intermédiaire dans la procession. Mais l'Esprit Saint procède du Père par le Fils. Donc il procède du Père par l'intermédiaire du Fils.</p>
<p>[959] Super Sent., lib. 1 d. 12 q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea, constat quod tertium non exit a primo, nisi per medium. Sed Spiritus sanctus dicitur esse tertia persona in Trinitate. Ergo non procedit a Patre, qui est principium non de principio, nisi mediante Filio.</p>	<p>2. Il est clair que le troisième ne sort du premier que par un intermédiaire. Mais on dit que l'Esprit Saint est la troisième personne dans la Trinité. Donc il ne procède du Père qui est un principe, sans principe, que par l'intermédiaire du Fils.</p>
<p>[960] Super Sent., lib. 1 d. 12 q. 1 a. 3 arg. 3 Praeterea, in imagine creata amor repraesentat Spiritum sanctum, et notitia Filium. Sed amor non procedit a mente nisi mediante notitia. Ergo nec Spiritus sanctus a Patre nisi Filio mediante.</p>	<p>3. Dans l'image créée l'amour représente l'Esprit Saint et la connaissance le Fils. Mais l'amour ne procède de l'esprit que par l'intermédiaire de la connaissance. Donc l'Esprit Saint n'est du Père que par l'intermédiaire du Fils.</p>

¹ PARALL. : Ia, q. 26, a. 3.

<p>[961] Super Sent., lib. 1 d. 12 q. 1 a. 3 arg. 4 Sed contra, videtur quod immediatius procedit a Patre quam a Filio. Immediatum enim principium dicitur principalius quam mediatum, ut patet in primis propositionibus, quae immediatae dicuntur. Sed Spiritus sanctus procedit principaliter a Patre. Ergo immediatius procedit ab ipso quam a Filio.</p>	<p>4. Il semble qu'il procède plus immédiatement du Père que du Fils. Car on dit que le principe immédiat est plus important que l'intermédiaire, comme on le voit dans les premières propositions, qui sont dites sans intermédiaire. Mais l'Esprit Saint procède principalement du Père. Donc il procède plus immédiatement de lui que du Fils.</p>
<p>[962] Super Sent., lib. 1 d. 12 q. 1 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod omne medium aliquo modo distinguitur ab his inter quae medium dicitur. Cum autem in spiratione Pater et Filius sint duo spirantes, inquantum sunt unum in potentia spirativa, possumus loqui de actu spirationis per comparationem ad ipsos spirantes, vel ad principium spirandi sicut virtute cuius fit spiratio. Si autem consideremus ipsum principium, scilicet potentiam spirativam, cum in hoc non distinguantur Pater et Filius, non potest dici spiratio esse a Patre mediante Filio.</p>	<p>Réponse : Tout intermédiaire se distingue de quelque manière de ce entre quoi il est dit intermédiaire. Mais comme dans la spiration le Père et le Fils sont deux « spirants », en tant qu'il sont un dans la puissance spirative, nous pouvons parler de l'acte de spiration par comparaison à ceux qui spirent, ou au principe de spire comme par la puissance dont est faite la spiration. Mais si nous considérons le principe même, c'est-à-dire la puissance spirative, comme en cela le Père et le Fils ne se distinguent pas, on ne peut pas dire qu'il y a une spiration du Père par l'intermédiaire du Fils.</p>
<p>Si autem consideremus 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), 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, inquantum Filius, qui spirat, est a Patre.</p>	<p>Mais si nous considérons ceux qui spirent, qui sont distincts, et qu'en cela ils offrent un suppôt à la spiration, ainsi il y a un intermédiaire, selon qu'il y a l'ordre de la nature, parce que le Fils est du Père et l'Esprit Saint en même temps par le Père et le Fils. C'est pourquoi Richard (<i>La Trinité</i>, V, 6 et 7) dit que la génération en Dieu vient du Père, sans intermédiaire, mais la procession de l'Esprit Saint d'une certaine mesure est avec intermédiaire et d'une certaine façon sans. Sans intermédiaire quant à la puissance spirative qui est unique pour le Père et le Fils et à nouveau quant au suppôt même du Père qui est sans intermédiaire le principe de la procession, parce que lui-même et le Fils spirent en même temps. Mais sans intermédiaire en tant que le Fils qui spire vient du Père.</p>
<p>[963] Super Sent., lib. 1 d. 12 q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod per hoc quod dicitur, Spiritum sanctum procedere a Patre per filium, designatur auctoritas in Patre respectu Filii ; quia</p>	<p>Solutions : 1. Par ce qui est dit, l'Esprit Saint procède du Père par le Fils, on désigne l'autorité dans le Père par rapport au Fils, parce que le Fils tient du Père qu'il spire l'Esprit Saint Par là</p>

<p>Filius habet a Patre quod Spiritum sanctum spiret. Ex hoc autem non ponitur mediatio aliqua nisi ex parte suppositorum, quae distinguuntur per hoc quod unum est ab alio, ratione cuius in uno est auctoritas respectu alterius.</p>	<p>en effet on ne place une médiation que du côté des supposito, qui sont distingués par le fait que l'un est par un autre, par la raison que dans l'un il y a l'autorité par rapport à l'autre.</p>
<p>[964] Super Sent., lib. 1 d. 12 q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Spiritus sanctus uno modo, ut dictum est, procedit a Patre mediante Filio : sed hoc non excludit quin etiam immediate a Patre procedat, ut dictum est, in corp. art. praeced.</p>	<p>L'Esprit Saint, comme on l'a dit, procède d'une seule manière du Père par l'intermédiaire du Fils ; mais cela n'exclut pas qu'il procède immédiatement du Père, comme on l'a dit dans le corps de l'article précédant.</p>
<p>[965] Super Sent., lib. 1 d. 12 q. 1 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod imago quae est in anima, deficienter repraesentat Trinitatem ; notitia enim est omnino distincta a mente ; et ideo simpliciter amor a mente mediante notitia procedit. Sed in divinis personis Filius non quantum ad omnia distinguitur a Patre ; et ideo secundum aliquid non est ibi mediatio.</p>	<p>3. L'image qui est dans l'âme représente avec défaillance la Trinité, car sa connaissance est tout à fait distincte de l'esprit ; et c'est pourquoi simplement, l'amour procède de l'esprit pas l'intermédiaire de la connaissance ; mais dans les personnes divines, le Fils ne se distingue pas autant du Père pour tout et c'est pourquoi selon cela il n'y a pas ici d'intermédiaire.</p>
<p>[966] Super Sent., lib. 1 d. 12 q. 1 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quando sunt multae causae agentes ordinatae, possunt dupliciter considerari, secundum quod est duo invenire in agente, scilicet ipsum agens quod exercet actionem, et virtutem ipsius quae est principium actionis impositio. Si igitur considerentur causae agentes ordinatae secundum rationem agentis cuius est agere, sic quanto agens est posterius, tanto magis est proximum et immediatum ad actionem, et ad id quod per actionem educitur.</p>	<p>4. Quand il y a plusieurs causes efficientes ordonnées, elles peuvent être considérées de deux manières, selon qu'on découvre qu'il y en a deux dans l'agent, à savoir l'agent lui-même qui exerce l'action, et sa puissance qui est le principe de l'imposition de l'action. Donc si on les considère selon la nature de l'agent dont c'est l'action, plus l'agent est après, plus il est proche et sans intermédiaire pour l'action, et pour ce qui en sort par l'action.</p>
<p>Si autem considerentur quantum ad virtutem quae est principium operationis, quanto causa est magis prima, tanto est magis immediata, eo quod agens secundum non agit, nisi in quantum est motum a primo, et secundum quod virtus primi est in ipso. Unde oportet ut semper resolvatur virtus ultimi agentis in virtutem agentis primi. Verbi gratia, quod planta generat plantam hoc habet a virtute solis, et quod sol moveat ad generationem plantae, habet a virtute</p>	<p>Mais si on considère la puissance qui est le principe de l'opération, plus la cause est première et plus elle est immédiate, parce que l'agent second n'agit que dans la mesure où il est mû par le premier agent, et selon que la puissance du premier est en lui. C'est pourquoi il faut que toujours la puissance du dernier agent se résolve dans le pouvoir du premier. Par exemple, la plante engendre une plante, cela elle l'a par la puissance du soleil et que le soleil meuve pour la génération de la plante, elle l'a par la puissance de son</p>

motoris sui quicumque sit ille.	moteur qui que soit qu'il soit.
Et inde est quod quia Deus est agens primum, ipse immediatius se habet secundum virtutem suam ad quamlibet operationem naturae, quam aliquod agens naturale. Et inde est etiam quod propositiones primae dicuntur immediatae, quia praedicatum non conjungitur subjecto per virtutem alterius causae praecedentis. Inde est etiam quod haec praepositio <i>per</i> , quae denotat causam mediam, quandoque notat auctoritatem in recto, quandoque in obliquo : in recto, ut cum dicitur : rex facit hoc per balivum ; tunc enim mediatio attenditur quantum ad ipsos operantes. In obliquo, cum dicitur : praepositus facit hoc per regem.	Et c'est parce que Dieu est l'agent premier, que lui-même se comporte selon sa puissance pour n'importe quelle opération de la nature plus immédiatement, qu'un agent naturel. Et de là vient aussi que les propositions premières sont dites immédiates, parce que le prédicat n'est pas joint au sujet par la puissance d'une autre cause précédente. De là vient aussi que cette préposition <i>per</i> (par, par l'intermédiaire de ...) qui montre la cause intermédiaire, quelquefois montre l'autorité directement, quelquefois indirectement, comme, quand on dit le roi fait ceci par l'intermédiaire du bailli, car alors la médiation est atteinte pour ceux qui opèrent. Indirectement quand on dit que le préposé le fait par le roi.
Hic enim consideratur mediatio quantum ad virtutem, quae est principium operationis. Virtus enim superioris est quasi medium, per quod operans suae operationi conjungitur ; in Patre autem et in Filio non est accipere distinctionem quantum ad principium operationis, quia illud est idem in utroque, scilicet divina potentia ; sed solum quantum ad operantes, qui sunt ad invicem distincti. Et ideo, cum in Patre sit auctoritas, dicitur Pater operari per filium, et nullo modo Filius per Patrem. Inde est etiam quod secundum aliquem modum Filius est medium in operatione Patris, sed Pater nullo modo in operatione Filii.	Car ici on considère la médiation quant à la puissance qui est le principe de l'opération. En effet le pouvoir du supérieur est comme un intermédiaire, par lequel celui qui opère est joint à son opération ; dans le Père aussi et dans le Fils, il ne faut pas recevoir la distinction quant au principe de l'opération, parce que cela est la même chose dans les deux, à savoir la puissance divine, mais seulement quant à ceux qui opèrent ; qui sont distincts l'un de l'autre. Et c'est pourquoi, puisque dans le Père il y a l'autorité, on dit qu'il opère par le Fils et en aucune manière le Fils par le Père. C'est pourquoi il y a aussi que selon une certaine manière le Fils est intermédiaire dans l'opération du Père mais le Père en aucune manière dans l'opération du Fils.
Distinctio 13	<u>Distinction 13 – [la procession du Saint Esprit – suite]</u>
Prooemium	<u>Prologue</u>
Ad intelligentiam hujus partis, quatuor quaeruntur : 1 utrum in Deo sit aliqua processio ; 2 si est, utrum sit una tantum vel plures ; 3 qualiter duae processiones nominari debeant ; 4 si Spiritus sanctus, qui procedit, non dicatur genitus, utrum debeat dici	Pour comprendre le sujet, on fait quatre recherches : 1. Y a-t-il en Dieu une procession ? 2. Si elle existe, y en a-t-il une seulement ou plusieurs ? 3. De quelle manière doit-on désigner les processions ? 4. Si on ne dit pas que l'Esprit Saint procède

ingenitus.	doit-on dire qu'il est inengendré ?
Quaestio 1	Question unique : [La procession du Saint Esprit]
Articulus 1 [969] Super Sent., lib. 1 d. 13 q. 1 a. 1 tit. Utrum processio sit in Deo.	<u>Article 1 – Y a-t-il une procession en Dieu ?</u> ¹
[970] Super Sent., lib. 1 d. 13 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod in Deo non sit processio. Processio enim dicit motum quemdam processivum. Omnis autem motus indigentiae et imperfectionis est, et Deo non competit. Ergo in Deo non est processio.	Objections ² 1. Il semble qu'il n'y a pas de procession en Dieu. Car on appelle procession un mouvement progressif. Mais tout mouvement ³ est d'un manque et d'une imperfection et ne convient pas à Dieu. Donc en Dieu il n'y a pas de procession ⁴ .
[971] Super Sent., lib. 1 d. 13 q. 1 a. 1 arg. 2 Item, processio dicit exitum unius ab alio. Exitus autem est per distantiam exeuntis ab eo ex quo exit. Cum igitur in divinis personis sit omnino indistantia, videtur quod ibi non sit processio.	2. La procession signifie la sortie d'une chose ⁵ à partir d'une autre ; mais il y a la distance entre celui qui sort de celui dont il sort. Donc, comme en Dieu, dans les personnes divines il n'y a aucune distance, il semble qu'il n'y a pas de procession.
[972] Super Sent., lib. 1 d. 13 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, omnis processio est ab aliquo in aliquid. Sed divinae personae cum sint per se subsistentes, non sunt ab aliquo in aliquid. Ergo videtur quod non conveniat eis procedere.	3. Toute procession est le passage d'une chose dans une autre. Mais comme les personnes divines sont subsistantes par soi, elles ne passent pas d'une chose dans une autre. Donc il semble qu'il ne leur convient pas de procéder.
[973] Super Sent., lib. 1 d. 13 q. 1 a. 1 s. c. 1 Contra, Joan. 15, 26 : <i>cum venerit Paraclitus, quem ego mittam a patre, spiritus veritatis, qui a patre procedit. Ergo et cetera.</i>	En sens contraire : 1. Jn. 15, 26 : « <i>Quand le Paraclet, que je vous enverrai pas mon Père sera venu, l'Esprit de vérité qui procède de Lui</i> ». Donc etc.
[974] Super Sent., lib. 1 d. 13 q. 1 a. 1 s. c. 2 Praeterea, in anima est imago	2. Dans l'âme il y a l'image de la Trinité. Mais on y trouve la connaissance qui procède

¹ Thomas dans *Q. de pot.*, q. 10, a. 1, rattache la procession à l'opération. Celle-ci peut être *ex extra* ou *ad intra*. La procession *ad extra* est ici accordée d'une part aux créatures (en un sens que nous n'employons plus guère, et à Dieu. Sa sagesse procède dans les créatures (il s'inspire de Denys *Les noms divins*, 9). La procession *ad intra* est attribuée aux créatures (opérations de l'esprit) et à Dieu, pour la même raison, mais les opérations en Dieu sont personnes subsistantes, sans le changement qu'on voit dans les créatures. Ici il ajoute la sortie du principe.

² PARALL. : *Q. de pot.*, q. 10, a. 1, — *Ia*, q. 27, a. 1.

³ Il s'agit d'un mouvement imparfait : celui qui est dans les créatures, parce qu'il suppose toujours une puissance passive (Cf. *Physic.* III, 2, 201 a 9).

⁴ Ici Thomas insiste sur l'imperfection du mouvement. En *Q. de pot.*, q. 10, a. 1, il insiste sur le mouvement (celui qui est dans la matière, qui n'existe pas en Dieu). L'imperfection est reprise à l'arg. 6 : elle déroge à la dignité de Dieu.

⁵ La distance ici correspond à la différence (cf. ad 2) en *Q. de pot.*

Trinitatis. Sed in anima invenitur notitia procedere a mente, et amor ab utroque. Videtur ergo quod sit processio etiam in divinis personis.	de l'esprit, et l'amour de l'un et l'autre. Donc il semble qu'il y ait aussi une procession dans les personnes divines.
[975] Super Sent., lib. 1 d. 13 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod processio dicitur dupliciter : uno modo dicit motum localem qui proprie est motus animalis motu progressivo, et talis processio non potest esse in divinis, nisi metaphorice loquendo : secundum similitudinem enim talis processionis dicitur divina sapientia vel bonitas procedere in creaturas, secundum quod similitudinem suam gradatim efficit in illis ; secundum quem modum quaedam Deo aliis similia sunt. Alio modo dicitur processio eductio principiati a suo principio ; et cum in divinis personis una sit ab alia sicut a principio, per modum istum proprie est processio in divinis.	Réponse : On parle de procession de deux manières : a. D'une première manière, elle désigne un mouvement local qui est proprement le mouvement de l'être animé par un mouvement progressif ¹ et une telle procession ne peut être en Dieu qu'en parlant par métaphore ; car selon la ressemblance, d'une telle procession on dit que la sagesse divine ou la bonté procède dans les créatures, selon que sa ressemblance se fait graduellement en elles. Selon ce mode certaines sont plus semblables à Dieu que d'autres. b. D'une seconde manière, on dit que la procession est la sortie du principié de son principe, et comme dans les personnes divines, l'une vient de l'autre comme d'un principe, ainsi il y a proprement une procession en Dieu.
[976] Super Sent., lib. 1 d. 13 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod in creaturis quaelibet processio est per aliquem motum vel mutationem ; quia nec aliquid localiter procedit nisi per motum, nec aliquid a causa sua egreditur nisi aliqua mutatione contingente circa ipsum a quo egreditur, si sit de essentia ejus, vel saltem circa id quod egreditur. In divinis autem est origo unius personae ab alia sine aliqua mutatione, ut supra de generatione dictum est, dist. 4, quaest. 1, art. 1, cum nihil praedicetur de Deo secundum id quod imperfectionis est in ipso.	Solutions : 1. Dans les créatures n'importe quelle procession se fait par mouvement ou changement, parce que rien ne procède localement que par mouvement, et rien ne sort de sa cause que par un changement contingent autour de ce dont il sort, s'il était de son essence ou rarement autour de ce qui sort. Mais, en Dieu, l'origine d'une personne vient d'une autre sans changement, comme on l'a dit ci-dessus (d. 4, q. 1, a. 1) de la génération, puisque rien n'est attribué à Dieu selon ce qui est de l'imperfection en lui.
[977] Super Sent., lib. 1 d. 13 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis in divinis personis non sit distantia secundum locum neque secundum essentiam, est tamen distinctio in personis secundum proprietates personales ; et hoc sufficit ad rationem	2. Quoique dans les personnes divines il n'y ait pas de distance, ni selon le lieu, ni selon l'essence, il y a cependant une distinction dans les personnes selon les propriétés personnelles, et cela suffit pour la nature de la procession.

¹ En *Q. de pot.*, q. 10, a. 1, : « Passage avec ordre d'un lieu à son extrémité par des intermédiaires. ». Ce nom de procession, en tant que mouvement dans les êtres vivants a pris un sens restreint en notre langue.

processionis.	
[978] Super Sent., lib. 1 d. 13 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod processio localis est in aliquid sicut in terminum motus ; sed quod procedit a causa, non oportet quod in alterum procedat, et sic sumitur processio in divinis.	3. La procession locale est dans quelque chose en tant que terme du mouvement, mais ce qui procède par cause ¹ ne doit pas procéder dans un autre, et c'est ainsi qu'est comprise la procession en Dieu.
[979] Super Sent., lib. 1 d. 13 q. 1 a. 2 tit. Utrum processio divina sit tantum una	<u>Article 2 – N'y a-t-il qu'une seule procession en Dieu ?</u>
[980] Super Sent., lib. 1 d. 13 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in divinis una tantum sit processio. Sicut enim paternitas notat proprietatem originis, ut a quo est aliquis ; ita processio, ut qui est ab alio. Sed supra dictum est, dist. 7, quaest. 2, art. 2, quod in divinis non potest esse nisi una paternitas. Ergo nec nisi una processio.	Objections : ² 1. Il semble qu'en Dieu il n'y ait qu'une seule procession. Car de même que la paternité révèle la propriété des l'origine, comme par quoi il est quelque chose, de même la procession révèle qu'il dépend d'un autre. Mais il a été dit ci-dessus, d. 7, q. 2, a. 2, qu'il ne peut y avoir en Dieu qu'une paternité. Donc il n'y a qu'une seule procession.
[981] Super Sent., lib. 1 d. 13 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, in omnibus habentibus unam naturam in specie, non est nisi unus modus quo natura illa communicatur ; unde etiam dicit Commentator 8 <i>Physic.</i> , quod mures qui generantur ex putrefactione terrae, et qui generantur ex semine, non sunt ejusdem speciei. Sed per processionem personarum communicatur natura divina, quae est una tantum non solum in specie, sed etiam in numero. Ergo non est nisi unus modus processionis in divinis.	2. Dans tout ce qui a une seule nature dans l'espèce, il n'y a qu'un mode par lequel cette nature se communique ; c'est pourquoi le Commentateur dit aussi (<i>Physique</i> , VIII) que les souris qui sont engendrées de la putréfaction de la terre et celles qui sont engendrées par la semence ne sont pas de la même espèce. Mais la nature divine qui est une seulement, non seulement en espèce mais en nombre est communiquée par la procession des Personnes. Donc il n'y a qu'un mode de procession en Dieu.
[982] Super Sent., lib. 1 d. 13 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, operationes vel actus distinguuntur ad invicem penes terminos et penes principia. Sed processio in divinis est semper ab eodem principio, quia omnis processio est virtute naturae ipsius producentis ; est etiam ad eundem terminum per processionem acceptum, quia in processione divina semper accipitur divina natura. Ergo videtur	3. Les opérations ou les actes se distinguent entre eux dans les termes et les principes. Mais la procession en Dieu vient toujours d'un même principe, parce que toute procession vient du pouvoir de la nature qu'elle-même produit ; elle est aussi pour un même terme reçu par procession, parce que la nature divine est toujours reçue dans la procession divine. Donc il semble qu'il n'y a qu'une seule procession en Dieu.

¹ En *Q. de pot.*, q. 10, a. 1, Thomas dit que les latins, à la différence des Grecs, n'emploient pas le nom de cause pour signifier l'origine des personnes, parce qu'elles marque une 'fabrication' et parce qu'elle signifie une différence en substance entre elle et l'effet. Le terme est réservé à la création. Cf. *I Sent.*, d. 12, q.1, a. 2, ad 1.

² PARALL. : *Q. de pot.* q. 10, a. 2. — *Ia*, q. 27, a. 2 (?).

quod non sit nisi una processio in divinis.	
[983] Super Sent., lib. 1 d. 13 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, si sunt duae processiones, aut differentiam habebunt ex parte essentiae, aut ex parte relationum, cum non sint plura in divinis. Sed ex parte essentiae non invenitur diversitas nisi rationis secundum pluralitatem attributorum ; diversitas autem rationis non causat pluralitatem realem, qualem oportet esse processionum duarum, secundum quas duae personae realiter distinctae procedunt. Ergo ex parte essentiae non potest sumi realis diversitas processionum. Similiter nec ex parte relationum ; relationes enim secundum rationem intelligendi consequuntur processiones ; eo enim Filius est, quia a Patre procedit. Ergo videtur quod nullo modo possunt esse processiones plures in divinis.	4. S'il y a deux processions, ou elles auront une différence du côté de l'essence ou du côté de la relation, puisqu'il n'y en a pas plusieurs en Dieu. Mais du côté de l'essence on ne trouve la diversité que de raison selon la pluralité des attributs, mais la diversité de raison ne cause pas une pluralité réelle, telle qu'elle doit être de deux processions, selon lesquelles les deux personnes réellement distinctes procèdent. Donc du côté de l'essence, on ne peut pas tenir compte de la diversité réelle des processions. De la même manière du côté des relations non plus, car les relations selon la manière de les comprendre accompagnent les processions, car il est Fils du fait qu'il procède du Père. Donc il semble qu'en aucune manière plusieurs processions ne peuvent exister en Dieu.
[984] Super Sent., lib. 1 d. 13 q. 1 a. 2 s. c. 1 Contra, secundum unam processionem est unus tantum procedens. Sed in divinis sunt duae personae procedentes, scilicet Filius et Spiritus sanctus, ut habetur in littera. Ergo videtur quod oportet esse duas processiones.	En sens contraire : 1. Il n'y a qu'un seul qui procède selon une seule procession. Mais en Dieu il y a deux personnes qui procèdent, à savoir le Fils et l'Esprit Saint, comme on le voit dans la <i>Lettre</i> . Donc il semble qu'il faille deux processions.
[985] Super Sent., lib. 1 d. 13 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod quidam dicunt quod istae duae processiones realiter distinguuntur, nec oportet quaerere quo distinguuntur, quia sunt prima distinguentia personas ; sicut nec quaerimus quo distinguuntur rationale et irrationale. Sed hoc non videtur conveniens : quia generatio et processio nullam habent oppositionem ad invicem ; omnis autem distinctio formalis est secundum aliquam oppositionem. Et praeterea processio et generatio significantur per modum operationum.	Réponse : Certains ont dit que ces deux processions se distinguent réellement, et il ne faut pas chercher par quoi elles se distinguent, parce qu'elles sont les premières qui distinguent les personnes, de même nous ne cherchons pas comment se distingue le rationnel du non rationnel. Mais cela ne paraît pas convenir ; parce que la génération et la procession n'ont aucune opposition entre elles ; mais toute distinction formelle vient d'une opposition. Et en outre la procession et la génération sont signifiées à la manière des opérations.
Hoc autem non convenit, ut per operationes vel motus, distinguantur operantia vel operata ; sed magis e converso, quia actiones differunt specie	Mais cela ne convient pas pour que ce qui opère et ce qui est opéré soient distingués par les opérations ou les mouvements, mais c'est plutôt le contraire, parce que les action

<p>secundum formas agentium, ut calefacere et infrigidare, et motus secundum terminos. Et ideo alii dicunt quod differentia sumitur ex hoc quod generatio est processio naturae, et processio Spiritus sancti est processio voluntatis. Sed hoc etiam non competit : quia voluntas et natura in divinis solum ratione distinguuntur.</p>	<p>diffèrent en espèce selon les formes des agents, comme réchauffer et refroidir, et les mouvements selon les termes. Et c'est pourquoi d'autres disent que la différence vient du fait que la génération est une procession de nature et la procession de l'Esprit Saint est une procession de la volonté. Mais cela ne convient pas non plus, parce que la volonté et la nature en Dieu se distinguent seulement en raison.</p>
<p>Unde talis distinctio, realis distinctionis ratio esse non potest, quia principium non est debilius principiato. Et praeterea secundum hoc processio intellectus, secundum quam dicitur Verbum, esset alia a processione naturae, secundum quam dicitur Filius. Et ideo dicendum, quod in divinis non potest esse aliqua realis distinctio et pluralitas, nisi secundum relationes originis.</p>	<p>C'est pourquoi une telle distinction, ne peut pas être la raison d'une distinction réelle, parce que le principe n'est pas plus faible que ce qui découle du principe. Et en plus selon cela la procession de l'intellect, selon qu'on l'appelle Verbe, serait autre que la procession de nature selon laquelle on l'appelle Fils. Et c'est pourquoi il faut dire qu'en Dieu, il ne peut y avoir une distinction réelle et une pluralité que si c'est selon les relations d'origine.</p>
<p>Et ideo secundum hoc nos oportet investigare pluralitatem procedentium et processionum. Dico igitur secundum hoc, quod est in divinis aliqua processio secundum quam una persona procedit ab una ; et haec est processio generationis, secundum quam Filius est a Patre ; et ideo dicitur esse per modum naturae vel intellectus ; procedit enim ut Filius, et ut Verbum : quia in utroque modo istarum processionum, scilicet naturae et intellectus, est unius ab uno processio. Item est aliqua processio in divinis quae est simul a duobus, scilicet ab eo qui procedit et ab eo a quo procedit ; et haec distinguitur a prima secundum originem ; quia ista secunda processio est a procedente secundum processionem praedictam, quae est per modum naturae.</p>	<p>Et c'est pourquoi selon cela il nous faut rechercher la pluralité de ce qui procède et des processions. Je dis donc selon cela qu'il y a en Dieu une procession selon laquelle une personne procède d'une autre et c'est la procession de la génération, selon laquelle le Fils vient du Père. Et c'est pourquoi on dit qu'il est par mode de nature ou d'intellection, car il procède comme Fils, et comme Verbe ; parce que dans l'un et l'autre mode de ces processions, c'est-à-dire de la nature et de l'intellect, il y a une procession de l'un par l'autre. De plus il y a une procession en Dieu qui est en même temps des deux, à savoir de ce qui procède et de ce dont il procède ; et celle-ci se distingue de la première par l'origine, parce que cette seconde procession vient de la précédante selon la procession en question, qui est par mode de nature.</p>
<p>Et inde est quod ista processio dicitur per modum voluntatis esse, quia per consensum ex duobus volentibus potest unus amor procedere. Et secundum istos modos diversos originis, producuntur plures personae relatione originis distinctae, scilicet Filius, qui est a Patre, et Spiritus sanctus, qui est ab utroque. Unde concedo quod nisi Spiritus sanctus</p>	<p>Et de là vient qu'on dit que cette procession existe par mode de volonté, parce qu'un amour peut procéder par l'accord de deux [personnes] qui le veulent. Et selon des différents modes d'origine, plusieurs personnes sont produites par une relation d'origine distincte, à savoir le Fils, qui vient du Père, et l'Esprit Saint, qui vient des deux. C'est pourquoi je concède que si l'Esprit</p>

<p>esset a Filio, non esset assignare distinctionem realem inter Filium et Spiritum sanctum.</p>	<p>Saint n'était pas du Fils, on ne pourrait assigner de distinction réelle entre le Fils et l'Esprit Saint¹.</p>
<p>[986] Super Sent., lib. 1 d. 13 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod paternitas dicit modum determinatum originis, qui ulterius non potest multiplicari secundum diversam rationem originis, sed tantum secundum materiam, ut diversificetur in numero ; sed processio dicit originem in communi, et potest secundum duos modos originis determinari ; scilicet quod sit processio unius ab uno non procedente, et quod sit processio etiam a procedente. Plures modi non possunt inveniri qui distinguantur ex ratione originis ; et ideo non possunt esse plures processiones in divinis quam duae. Si enim acciperetur processio ab uno procedente vel pluribus, non esset differentia nisi secundum unum et plura, quae differentia nullo modo ad originem pertinet, sicut si divideretur gressibile, non per bipes et quadrupes, sed per album et nigrum.</p>	<p>Solutions : 1. La paternité désigne un mode déterminé d'origine, qui ne peut pas être multiplié plus avant selon une nature d'origine différente, mais seulement selon la matière, pour qu'elle soit diversifiée en nombre ; mais la procession indique l'origine en commun et peut être déterminée selon deux modes d'origine ; à savoir qu'il y a le procession de l'un qui ne précède pas, et qu'il y a une procession aussi de celui qui précède. On ne peut pas trouver plusieurs modes qui distinguent par raison d'origine, et c'est pourquoi il ne peut pas y avoir plus de deux processions en Dieu. Car si on recevait la procession de l'un qui précède ou de plusieurs, il n'y aurait de différence que selon l'un et plusieurs, cette différence ne convient en aucune manière pour l'origine, comme si on divisait ce qui marche non pas en bipède ou quadrupède, mais en blanc et noir.</p>
<p>[987] Super Sent., lib. 1 d. 13 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in natura creata est duplex communicatio : una quae est per modum naturae, et alia quae est per modum amoris. Non autem in utraque communicationum communicatur natura, sed tantum in ea quae est per modum naturae. Ex imperfectione autem voluntatis creatae est quod non potest communicari per eam natura ; quia illud quod procedit per modum voluntatis, scilicet amor, non est hypostasis per se subsistens, sicut in divinis ; et ideo ex perfectione divinae naturae est quod communicetur non tantum per actum naturae, qui est generatio, sed per actum voluntatis, qui est consensus amoris.</p>	<p>2. Dans la nature créée il y a une double communication : l'une qui est par mode de nature, et l'autre par mode d'amour. Mais la nature ne se communique pas dans l'une et l'autre, mais dans celle qui est par mode de nature. Mais par l'imperfection de la volonté créée, la nature ne peut pas être communiquée par elle, parce que ce qui procède par mode de volonté, à savoir l'amour, n'est pas une hypostase subsistante par soi, comme en Dieu, et c'est pourquoi il dépend de la perfection de la nature divine qu'elle soit communiquée non seulement par un acte de nature, qui est la génération, mais aussi par un acte de la volonté qui est un accord de l'amour.</p>
<p>[988] Super Sent., lib. 1 d. 13 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod distinguuntur processiones in divinis et</p>	<p>3. Il faut dire que les processions en Dieu se distinguent par le principe et par la fin. En effet, comme on l'a dit ci-dessus, quoique la</p>

¹ Cela sera étudié en détail en q. 10.

<p>penes principium et penes terminum [finem <i>Éd. de Parme</i>]. Ut enim superius dictum est, quamvis natura divina sit principium generationis in Patre, non tamen absolute sub ratione naturae, sed sub ratione paternitatis. Et similiter natura, in quantum est natura divina, quae accipitur [Et similiter a natura divina, in quantum est natura quae acquiritur <i>Éd. de Parme</i>] in Filio per generationem, non habet Filius quod sit Filius, sed ab eo quod natura in Filio secundum rem est ipsa filiatio. Et ita patet quod ipsae relationes se habent aliquo modo ut principium et ut terminus ad ipsas processiones.</p>	<p>nature divine soit le principe de la génération dans le Père, cependant ce n'est pas absolument sous la raison de la nature, mais celle de la paternité. Et de la même manière par la nature divine, en tant qu'elle est la nature qui est acquise dans le Fils par filiation, le Fils n'a pas à être Fils mais par ce que la nature dans le Fils est réellement la filiation même. Et ainsi il est clair que les relations elles-mêmes se comportent d'une certaine manière dans le principe et comme le terme pour les processions elles-mêmes.</p>
<p>[989] Super Sent., lib. 1 d. 13 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod, cum secundum processiones distinguantur personae, quae realiter plures sunt, non potest dici quod processiones re non differunt sed ratione tantum. Nihil enim causat distinctionem majorem, formaliter loquendo, quam sit distinctio qua distinguuntur ipsa ad invicem. Sed sicut proprietates personales, secundum quod comparantur ad essentiam, sunt idem re, quia sunt divina essentia, a qua tantum ratione differunt ; secundum autem quod ad aliquid dicuntur, sunt secundum rem plures ; ita est etiam de processionibus : quia secundum quod comparantur ad naturam ut principium vel terminum [terminus <i>Éd. de Parme</i>], non distinguuntur nisi ratione, secundum quod dicitur in Deo voluntas et natura ratione differre ; sed quia comparantur etiam ad proprietates relativas sicut ad principium vel terminum, ut dictum est, dist. 2, qu. 1, art. 5, ideo ex hoc etiam habent realem differentiam.</p>	<p>4. Comme les personnes se distinguent selon les processions, qui sont en réalité plusieurs, on ne peut pas dire qu'elles ne diffèrent pas en réalité mais en raison seulement. Car rien ne cause une distinction plus grande, à parler formellement, que celle par laquelle elles se distinguent entre elles. Mais de même que les propriétés personnelles, selon qu'elles sont apparées à l'essence, sont identiques en réalité, parce qu'elle sont l'essence divine, dont elles diffèrent seulement en raison ; mais selon qu'on parle de relations, elles sont plusieurs en réalité et de même aussi des processions parce que, selon qu'elles sont comparées à la nature comme principe ou comme terme, elles ne se disitnguent qu'en raison, selon qu'on dit qu'en Dieu la volonté et la nature diffèrent en raison, mais parce qu'elles sont comparées aussi aux propriétés relative, comme le principe ou la fin, comme on l'a dit (d. 2, a. 1, a. 5), c'est pourquoi elles en tirent une réelle différence.</p>
<p>[990] Super Sent., lib. 1 d. 13 q. 1 a. 2 ad s. c. 1 Quod ergo objicitur, quod relationes consequuntur processiones, unde magis videtur quod processiones diversae causent diversitatem relationum, quam e converso ; vel ad minus erit ibi circulatio : dicendum, quod relatio in divinis non tantum habet</p>	<p>Solution au sens contraire : 1. Il a été objecté que les relations découlent des processions, c'est pourquoi, il semble que les diverses processions causent la diversité des relations plus que le contraire ; ou bien au moins il y a un relation circulaire, parce qu'il faut dire la relation en Dieu n'a pas seulement qu'elle est relation, mais aussi</p>

<p>quod sit relatio, sed etiam quod sit personalis, idest constituens personam ; et ex hoc habet quasi actum differentiae constitutivae et formae propriae ipsius personae, cujus est operatio generationis vel spirationis ; et ideo non est inconveniens quod secundum relationis rationem relationes consequantur ipsas processiones, et recipiant differentiam ab eis ; secundum autem quod sunt formae propriae ipsarum personarum, causent differentiam processionum.</p>	<p>qu'elle est personnelle c'est-à-dire constituant la personne, et par là, elle a comme un acte de différence constitutive et les formes propres de la personne même, dont c'est l'opération de génération ou de spiration, et c'est pourquoi il ne convient pas que selon la nature de la relation les relations suivent les processions même et reçoivent leur différence, mais selon que ce sont des formes propres des personnes même, elles causent la différence des processions.</p>
<p>Articulus 3 [991] Super Sent., lib. 1 d. 13 q. 1 a. 3 tit. Utrum processio spiritus sancti debeat dici processio vel generatio</p>	<p><u>Article 3 – La procession de l'Esprit Saint doit-elle être appelée procession ou génération ?</u></p>
<p>[992] Super Sent., lib. 1 d. 13 q. 1 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod processio Spiritus sancti non debet nominari processio, sed generatio. Si enim non sit generatio, tunc contra generationem dividitur. Sed nullum commune dividitur contra proprium. Cum igitur processio sit communis generationi et processioni Spiritus sancti, videtur quod processio Spiritus sancti non debeat nominari processio.</p>	<p>Objections :¹ 1. Il semble que la procession de l'Esprit Saint ne doit pas être appelée procession, mais génération. Car s'il n'y avait pas de génération, alors il serait opposé à la génération. Mais rien de commun n'est opposé à ce qui est propre. Donc, comme la procession est commune à la génération et à la procession de l'Esprit Saint, il semble que la procession de l'Esprit Saint ne doit pas être appelée procession.</p>
<p>[993] Super Sent., lib. 1 d. 13 q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea, sicut generatio Filii dicit specialem modum originis, ita et processio Spiritus sancti ; alias non esset proprietas constitutiva personae, ut prius dictum est, art. antec. Sed processio non dicit aliquem specialem modum originis, ut dictum est, art. 1, istius dist. Ergo modus originis Spiritus sancti non debet per processionem nominari.</p>	<p>2. De même que la génération du Fils désigne un mode spécial d'origine, de même la procession de l'Esprit Saint ; autrement ce ne serait pas une propriété constitutive de la personne, comme on l'a dit d'abord, (art. précédent). Mais la procession ne désigne aucun mode spécial d'origine, comme on l'a dit (art. 1 de cette distinction). Donc le mode d'origine de l'Esprit Saint ne doit pas être défini comme une procession.</p>
<p>[994] Super Sent., lib. 1 d. 13 q. 1 a. 3 arg. 3 Praeterea, sicut Filius accipit totam naturam et substantiam Patris, ita et Spiritus sanctus. Sed illa processio secundum quam aliquis accipit naturam ejus a quo procedit, dicitur generatio, etiam in inferioribus, ut patet inducendo in singulis. Ergo videtur quod processio Spiritus sancti debet dici generatio.</p>	<p>3. Le Fils reçoit toute la nature et la substance du Père, l'Esprit Saint aussi. Mais cette procession selon laquelle quelqu'un reçoit sa nature de celui d'où il procède, est appelée génération, dans les choses inférieures aussi, comme on le voit en l'induisant dans chacun. Donc il semble que la procession de l'Esprit Saint doit être appelée génération.</p>
<p>[995] Super Sent., lib. 1 d. 13 q. 1 a. 3</p>	<p>4. Damascène [lib. I <i>Fidei orthod.</i>, cap.</p>

¹ PARALL. : Ia, q. 27, a. 4.

<p>arg. 4 Praeterea, Damascenus, definiens generationem dicit sic : generatio est divinae naturae opus existens, ut versionem, qui generat, non suscipiat, et ut neque Deus prior neque posterior sit. Sed processio Spiritus sancti est opus divinae naturae et cetera. Ergo videtur quod sit generatio. Quod autem sit opus divinae naturae et non voluntatis, probatur per Hilarium, qui dicit, quod omnibus creaturis substantiam voluntas attulit, sed Filio natura dedit. Sed Spiritus sanctus non est creatura ; et ita non habet substantiam per voluntatem, sed per naturam Patris.</p>	<p>VIII], définissant la génération parle ainsi : la génération est l'œuvre qui existe de la divine nature, comme changement qui engendre, ne reçoit pas et de sorte que Dieu ne soit ni avant ni après mais la procession de l'Esprit Saint est l'œuvre de la nature divine, etc. Donc il semble que c'est une génération. Mais que c'est l'œuvre de la nature divine et non de la volonté, est prouvé par Hilaire [<i>De Synodis</i>, § 38], qui dit que sa volonté a apporté la substance à toutes les créatures, mais au Fils c'est la nature qui l'a donnée. Mais l'Esprit Saint n'est pas une créature et ainsi il n'a pas de substance par volonté, mais par la nature du Père.</p>
<p>[996] Super Sent., lib. 1 d. 13 q. 1 a. 3 s. c. 1 Contra, quidquid procedit per modum generationis, procedit ut genitum, praecipue in rebus viventibus. Sed Spiritus sanctus non procedit ut genitus : alias essent duo filii in Trinitate, quod non potest esse. Ergo processio Spiritus sancti non debet dici generatio.</p>	<p>En sens contraire : 1. Tout ce qui procède par mode de génération, procède comme engendré, principalement dans les êtres vivants, mais l'Esprit Saint ne procède pas comme engendré sinon il y aurait deux fils dans la Trinité, ce qui n'est pas possible. Donc la procession de l'Esprit Saint ne doit pas être appelée génération.</p>
<p>[997] Super Sent., lib. 1 d. 13 q. 1 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod in divinis est accipere commune et proprium, quamvis non sit accipere universale, et particulare. Ad hoc enim quod sit universale et particulare, exigitur aliqua diversitas realis, ut supra dictum est, dist. 8, quaest. 4, art. 1, quidditatis communicabilis, et esse quod proprium est. Et talis diversitas non potest esse in divinis. Sed est ibi accipere commune et proprium dupliciter, scilicet secundum rem, et secundum rationem.</p>	<p>Réponse : En Dieu il faut distinguer ce qui est commun et ce qui est propre, quoique ce ne soit pas à comprendre comme l'universel et le particulier. Car pour ce qui est universel et particulier, une réelle diversité est exigée, comme on l'a dit ci-dessus, (d. 8, q. 4, a. 1), de la quiddité communicable et de l'être qui est propre. Et une telle diversité ne peut pas exister en Dieu. Mais il y a là à comprendre le commun et le propre de deux manières, à savoir en réalité ou en raison.</p>
<p><i>Secundum rem</i>, sicut dicimus essentiam esse communem tribus personis, et unamquamque personam distingui per id quod sibi est proprium. <i>Secundum rationem</i> autem, sicut quando intellectus noster in divinis accipit aliquid et quantum ad rationem communem vel indeterminatam, et quantum ad rationem determinatam et propriam : quia utrumque ad dignitatem pertinet, et ratio generis et ratio differentiae : sicut in divinis est ratio cognitionis, quae</p>	<p><i>En réalité</i>, nous disons que l'essence est commune aux trois personnes, et chacune se distingue par ce qui lui est propre. <i>En raison</i>, de même que, quand notre intellect reçoit en Dieu quelque chose et quant à une raison commune ou indéterminée, et quant à une raison déterminée, et propre, parce que l'un l'autre convient à la dignité ; et la nature de ce genre et la raison de la différence, comme en Dieu il y a une nature de la connaissance, qui est commune et la raison de la science qui est propre et déterminée, et cependant</p>

<p>communis est, et ratio scientiae, quae propria est et determinata ; nec tamen unum est genus alterius, secundum quod in Deo sunt. Ita dico, quod processio dicitur secundum rationem communem originis, generatio autem secundum determinatam originis rationem. Unde se habent sicut commune et proprium ; non tamen sicut genus et species.</p>	<p>l'un n'est pas le genre de l'autre, selon qu'ils sont en Dieu. Ainsi je dis qu'on désigne la procession selon la nature commune de l'origine, mais la génération selon la nature limitée de l'origine. C'est pourquoi elles se comportent comme le commun et le propre, non cependant comme le genre et l'espèce.</p>
<p>[998] Super Sent., lib. 1 d. 13 q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod processio, secundum quod sumitur in communi ratione, non dividitur generationi ; sed prout sumitur secundum determinatum modum processionis, qui Spiritui sancto competit.</p>	<p>Solutions : 1. Donc il faut dire que la procession selon qu'elle est prise dans la nature commune n'est pas séparée de la génération, mais dans la mesure où elle est prise selon un mode déterminé de procession, qui convient à l'Esprit Saint.</p>
<p>[999] Super Sent., lib. 1 d. 13 q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod frequenter invenimus quod aliquod proprium denominatur nomine communi ; sicut omne convertibile dicitur proprium, sive significet quid est res, sive non. Sed tamen hoc nomen sibi specialiter retinet illud convertibile quod substantiam non significat, quia non addit aliquid nobilitatis quo nominari possit. Non autem sic dicimus in proposito : non enim origo spiritus sancti nominatur communi nomine, quia nihil addit supra rationem, vel minus habet quam generatio Filii, cum Spiritus sanctus Filio sit aequalis in dignitate. Sed hujusmodi assignantur tres rationes.</p>	<p>2. Il faut dire que fréquemment nous trouvons que quelque chose de propre est désigné par un nom commun, de même tout ce qui est convertible est appelé propre, ou signifie ce qu'est la chose ou non. Mais cependant ce nom retient pour lui ce qui est convertible que la substance ne signifie pas, parce qu'elle n'ajoute rien de noble, par lequel elle pourrait être désignée. Nous ne parlons pas ainsi dans notre propos, car l'origine de l'Esprit Saint n'est pas désignée par un nom commun, parce qu'il n'ajoute rien à la nature ou il a moins que la génération du Fils, puisque l'Esprit Saint est égal au Fils en dignité. Mais on attribue trois raisons de ce genre :</p>
<p>Prima est, quia Spiritus sanctus maxime accedit ad processionem : non enim tantum ipse procedit sicut et Filius, sed a procedente procedit, quod Filio non competit.</p>	<p>a) Parce que l'Esprit Saint accède tout à fait à la procession, car il ne procède pas lui-même comme Fils mais il procède de celui qui procède, ce qui ne convient pas au Fils.</p>
<p>secunda est, quia cum processio dicatur dupliciter, scilicet secundum motum localem et secundum exitum causati a causa, uterque modus aliquo modo competit origini Spiritus sancti.</p>	<p>b) Parce que, comme on parle de procession de deux manières, à savoir selon le mouvement local ou la sortie de l'effet de la cause, les deux manières conviennent d'une certaine manière à l'origine de l'Esprit Saint.</p>
<p>In quantum enim procedit ut persona distincta, sic sua processio habet similitudinem ad exitum causati a causa. In quantum autem procedit ut amor, qui tendit [in add. Éd. de Parme] alterum</p>	<p>Car en tant qu'il procède comme personne distincte, sa procession ressemble à la sortie de l'effet de la cause. En tant qu'il procède comme amour, qui tend dans un autre, non comme le recevant mais comme dans un</p>

<p>non sicut in recipiens, sed sicut in objectum, habet similitudinem cum processione locali, quae est ex aliquo in aliquid. Pater enim amat Filium amore, qui est Spiritus sanctus. Filio autem non competit processio nisi secundum unum modum, scilicet exitum a causa.</p>	<p>objet, il ressemble à la procession locale, qui est de quelque chose en quelque chose. Car le Père aime le Fils par l'amour, qui est l'Esprit Saint. Mais la procession ne convient au Fils que d'une seule manière à savoir la sortie par la cause.</p>
<p>Tertia ratio (et credo quod melior est) quia in rebus creatis invenimus aliquid in se subsistens, procedere per modum naturae, et hoc dicimus generari ; unde secundum hoc potuimus processionem Filii proprio nomine nominare, scilicet generationis nomine. Sed non invenimus aliquid in creaturis per se subsistens, procedere per modum amoris, sicut Spiritus sanctus procedit : et ideo istam processionem non potuimus nominare nomine proprio, sed tantum communi.</p>	<p>c) La troisième raison (et je crois que c'est la meilleure) parce que dans les créatures nous trouvons quelque chose de subsistant en soi, qui procède par mode de nature, et nous l'appelons l'engendrement, c'est pour cela que nous pouvons appeler la procession du Fils d'un nom propre, à savoir du nom de génération. Mais nous ne trouvons rien dans les créatures de subsistant par soi qui procède par mode d'amour, comme l'Esprit Saint procède et c'est pourquoi nous ne pouvons pas désigner cette procession par un nom propre mais un nom commun seulement.</p>
<p>[1000] Super Sent., lib. 1 d. 13 q. 1 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod processio amoris, in quantum hujusmodi, non habet quod per ipsam natura aliqua communicetur ; sed hoc habet in quantum est in divinis, ubi non potest esse aliquid imperfectum. Et ideo Spiritus sanctus secundum rationem processionis, communiter loquendo, non habet quod communicetur sibi natura ; et ideo talis processio non potest dici generatio secundum suam propriam rationem. Ex ipsa enim ratione generationis est quod natura genito communicetur : quamvis enim diversitas rationis non sufficiat ad realem processionum differentiam, sufficit tamen ad differentem nominationem.</p>	<p>3. Pour la procession de l'amour, en tant que de ce genre, il n'est pas possible qu'une nature lui soit communiquée par elle-même, mais cela elle l'a en tant qu'il est en Dieu où il ne peut pas être quelque chose d'imparfait. Et c'est pourquoi pour l'Esprit Saint selon la nature de la procession, à parler communément, il n'est pas possible que la nature lui soit communiquée et ainsi une telle procession ne peut pas être appelée génération selon sa nature propre. Car c'est par cette nature de la génération que la nature est communiquée à celui qui est engendré, quoique, en effet, la diversité de la nature ne suffise pas à la réelle différence des processions, il suffit cependant pour une dénomination différente.</p>
<p>[1001] Super Sent., lib. 1 d. 13 q. 1 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod natura non est principium processionis Spiritus sancti sub ratione naturae, sed sub ratione voluntatis, a qua procedit amor ; et ideo sua processio non dicitur nativitas, cum nativitas a natura dicatur. Nec tamen ex hoc sequitur quod Spiritus sanctus sit creatura. Voluntas enim comparatur ut principium ad ipsa principiata, et sic comparatur ad</p>	<p>4. La nature n'est pas principe de procession de l'Esprit Saint sous la raison de nature, mais sous la raison de la volonté, d'où procède l'amour, et c'est pourquoi sa procession n'est pas appelée naissance, puisqu'on dit qu'elle est par nature. Et cependant il n'en découle pas que l'Esprit Saint soit une créature. Car la volonté est comparée comme principe à ce qui en dépend et ainsi il est comparé aux créatures ou à la raison de la participation, et ainsi il</p>

<p>creaturas ; vel ad ipsam rationem principiandi, et sic comparatur ad amorem, qui est Spiritus sanctus, sicut intellectus ad artem, ut superius dictum est, dist. 10, quaest. 1, art. 3.</p>	<p>est comparé à l'amour, qui est l'Esprit Saint comme l'intellect pour l'art comme il a été dit ci-dessus (d. 10, q. 1, a. 3).</p>
<p>Articulus 4 [1002] Super Sent., lib. 1 d. 13 q. 1 a. 4 tit. Utrum spiritus sanctus debeat dici ingenitus</p>	<p><u>Article 4 – Doit-on dire que l'Esprit Saint est inengendré ?</u></p>
<p>[1003] Super Sent., lib. 1 d. 13 q. 1 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Spiritus sanctus debet dici ingenitus. Et primo per auctoritatem Hieronymi in littera.</p>	<p>Objections :¹ 1. Il semble qu'on doit dire que l'Esprit Saint est inengendré. Et premièrement par l'autorité de Jérôme (citée dans la <i>Lettre</i>).</p>
<p>[1004] Super Sent., lib. 1 d. 13 q. 1 a. 4 arg. 2 Praeterea, terminus infinitus convertitur cum negatione, supposita existentia subjecti ; sicut non homo, non est homo. Quidquid enim est et non est homo, est non homo. Sed ingenitus est terminus infinitus. Ergo cum Spiritus sanctus sit, et non sit genitus, videtur quod sit ingenitus.</p>	<p>2. La terme infini est convertible avec la négation, si on suppose l'existence du sujet, comme homme et non homme. Car tout ce qui existe et qui n'est pas un homme est un non homme. Mais l'engendré est un terme infini. Donc comme l'Esprit Saint existe, et n'est pas engendré il semble qu'il est inengendré.</p>
<p>[1005] Super Sent., lib. 1 d. 13 q. 1 a. 4 arg. 3 Praeterea, ingenitum aut dicit relationem, aut absolutum. Sed non dicit relationem notionalem, quia tunc non posset dici essentia ingenita. Ergo videtur quod sit de absolutis ; et ita videtur convenire Spiritui sancto.</p>	<p>3. Inengendré ne signifie pas la relation ou l'absolu. Mais il ne dit pas la relation notionnelle, parce qu'alors on ne pourrait pas parler d'essence inengendrée. Donc il semble qu'il est de l'absolu et ainsi il semble convient à l'Esprit Saint.</p>
<p>[1006] Super Sent., lib. 1 d. 13 q. 1 a. 4 s. c. 1 Sed in contrarium est quod dicitur in littera, quod solus pater ingenitus est. Ergo non spiritus sanctus.</p>	<p>En sens contraire : 1. En sens contraire il est dit dans la <i>Lettre</i>, que seul le Père est inengendré. Donc l'Esprit Saint n'est pas.</p>
<p>[1007] Super Sent., lib. 1 d. 13 q. 1 a. 4 co. Respondeo dicendum, quod in divinis, proprie loquendo, nihil potest dici privatum [privative <i>Éd. de Parme</i>] : quia ad rationem privationis exigitur quod aliquid sit aptum natum habere quod non habet. Hoc autem Deo competere non potest. Unde oportet quod ingenitus sumatur negative et non privative. Sed negatio quaedam negat in genere determinato, et haec habet aliquid simile privationi, inquantum ponitur aliquod determinatum genus. Est etiam</p>	<p>Réponse : En Dieu, à proprement parler, rien ne peut être dit de façon privative : parce que pour la nature de la privation, il faut que quelque chose soit apte à avoir par nature ce qu'il n'a pas ; mais cela ne peut pas convenir à Dieu. C'est pourquoi il faut que ce qui est inengendré soit pris négativement et non de manière privative. Mais une négation apporte la négation dans un genre déterminé, et elle a quelque chose de semblable à la privation ; en tant qu'est placé un genre déterminé. Il y a aussi une négation hors du genre ; et c'est</p>

¹ PARALL. : ia, q. 33, a. 4.

<p>quaedam negatio extra genus ; et haec est absoluta negatio, quia nullum genus determinat.</p>	<p>une négation absolue, parce qu'un genre ne la limite.</p>
<p>Dico ergo, quod ingenitus si dicat negationem extra genus, tunc convenit omni ei quod est et quod non est ab alio per generationem, sive sit ab aliquo alio sive non, et sive sit creatum sive increatum ; et secundum hoc possumus dicere Patrem ingenitum, et Spiritum sanctum, et essentiam divinam, et primas creaturas, quae non exierunt in esse per generationem. Si autem sit negatio in genere, hoc potest esse dupliciter, secundum quod in divinis accipitur : vel in genere divinae naturae ; et sic adhuc convenit Patri, Spiritui sancto et essentiae ; vel in genere principii in natura divina ; et sic non convenit nisi patri, et tunc erit notio Patris. Principium enim aliquod potest innotescere aut secundum quod aliquid est ab illo, et sic Pater innotescit per generationem et spirationem activam : aut secundum quod non est ab alio, et sic est notio Patris ingenitus.</p>	<p>Je dis donc que l'inengendré s'il signifiait une négation hors du genre, alors il convient à tout ce qui ne dépend pas d'un autre, par génération, soit qu'il dépende de quelque autre ou qu'il soit créé ou incréé ; et selon cela nous pouvons dire que le Père est ingendré et l'Esprit Saint et l'essence divine et les premières créatures, qui ne sont pas venues à l'être par génération. Mais si il y avait une négation dans le genre, cela peut être de deux manières, selon qu'elle est reçue en Dieu : ou dans le genre de la nature divine, et ainsi elle convient encore au Père, à l'Esprit Saint et à l'essence ; ou bien dans le genre du principe dans la nature divine, et ainsi elle ne convient qu'au Père, et alors il y aura une notion du Père. Car un principe peut se faire connaître ou selon qu'il est quelque chose de lui, et ainsi le Père se fait connaître par la génération et la spiration active, ou selon qu'il n'est pas d'un autre et ainsi l'inengendré est la notion du Père.</p>
<p>[1008] Super Sent., lib. 1 d. 13 q. 1 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Hieronymus accipit ingenitum, idest non genitum, secundum quod negatio est extra genus ; vel in genere divinae naturae, et non in genere principii.</p>	<p>Solutions : 1. Jérôme comprend l'inengendré, c'est-à-dire le non engendré, selon que la négation est hors du genre, ou dans le genre de la nature divine, et non dans le genre du principe.</p>
<p>[1009] Super Sent., lib. 1 d. 13 q. 1 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod negatio termini infiniti non est negatio in aliquo genere determinato, sed tantum in genere entis ; et ideo potest dici de omni ente cui non convenit affirmatio : sed negatio quae negat in aliquo genere determinato, non potest dici extra illud genus.</p>	<p>2. La négation d'un terme infini n'est pas une négation dans un genre déterminé, mais seulement dans le genre de l'étant, et c'est pourquoi on peut le dire de tout étant à qui ne convient pas l'affirmation ; mais on ne peut pas dire que la négation qui nie dans un genre déterminé, est hors de ce genre.</p>
<p>[1010] Super Sent., lib. 1 d. 13 q. 1 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ingenitus, secundum quod convenit tantum Patri, dicit notionem Patris ; et sic non convenit essentiae. Secundum autem quod convenit essentiae et Spiritui sancto, non dicit aliquam notionem, nec etiam aliquid de absolutis, quia sic etiam</p>	<p>3. L'inengendré, selon qu'il convient seulement au Père, signale la notion du Père et ainsi il ne convient pas à l'essence. Mais selon ce qui convient à l'essence et à l'Esprit Saint, il n'indique pas une notion ni non plus quelque chose d'absolu, parce qu'ainsi il conviendrait aussi au Fils ; mais il supprime une notion, à savoir la génération passive.</p>

conveniret Filio ; sed removet notionem quamdam, scilicet generationem passivam.	
Distinctio 14	<u>Distinction 14 – [La procession de l'Esprit Saint – suite]</u>
Prooemium	<u>Prologue</u> ¹⁴¹
Ad intellectum hujus partis tria quaeruntur: primo de processione temporali secundum se. Secundo ratione cujus Spiritus sanctus temporaliter procedere dicatur, vel secundum quid fiat. Tertio a quo fiat. Circa primum duo quaeruntur: 1 utrum sit aliqua temporalis processio Spiritus sancti ; 2 utrum ponat in numerum cum aeterna.	Pour comprendre cette partie on fait trois recherches : 1. La procession temporelle en soi. 2. En raison de qui, dit-on, que l'Esprit Saint procède temporairement, ou selon quoi c'est fait ? 3. Par qui cela est fait. A propos de la première on cherche : 1. Y a-t-il une procession temporelle de l'Esprit Saint ? 2. La place-t-on dans le nombre puisqu'elle est éternelle ?
Quaestio 1	<u>Question 1 – [La procession temporelle en soi]</u>
Articulus 1 lib. 1 d. 14 q. 1 a. 1 tit. Utrum aliqua processio Spiritus sancti sit temporalis.	<u>Article 1 – Y a-t-il une procession de l'Esprit Saint qui est temporelle ?</u>
lib. 1 d. 14 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod nulla processio Spiritus sancti sit temporalis. Sicut enim generatio est proprietas aeterna Filii secundum quam distinguitur a Patre, ita processio Spiritus sancti est proprietas secundum quam distinguitur a Patre et Filio. Sed generatio Filii non	Objections : 1. Il semble qu'aucune procession de l'Esprit Saint n'est temporelle. Car de même que la génération est la propriété éternelle du Fils selon laquelle il se distingue du Père, de même la procession de l'Esprit Saint est la propriété selon laquelle il se distingue du Père et du Fils. Mais on dit que la génération

¹ Les distinctions 14 à 16 sont consacrées aux missions de l'Esprit saint. H.-D. Dondaine parle ainsi de ces articles : « Les 24 articles si savoureux du Commentaire des Sentences ». (*La Trinité*, éd. des Jeunes, p. 423). Les articles de la questin 42 dans la Somme Pars 1, sont beaucoup plus schématiques.

La distinction 14 est consacrée aux deux processions de l'Esprit saint, procession temporelle et éternelle, la d. 15, l'envoi en mission de l'Esprit saint, la d. 16 les missions de l'Esprit saint, les missions visibles. Les distinction suivantes, 17 et 18 concerneront encore l'Esprit saint, d. 17 l'Esprit saint et la charité, d. 18 l'Esprit saint comme don.

Nous empruntons au même auteur la définition de la mission : « La mission d'une Personne divine est ordonnée à la *manifestation* de cette Personne : la mission invisible va plus loin : elle est ordonnée à la *donation* de cette Personne à la créature...Toutes sont ordonnées à la sanctification de la créature raisonnable. Dans la mission visible, la Personne est envoyée seule, bien que l'effet soit produit par les trois Personnes. Dans la mission invisible, les trois Personnes viennent ensemble, le Père envoyant son Fils, le Père et le Fils envoyant l'Esprit saint ». (p. 424).

<p>dicitur temporalis nisi secundum naturam assumptam. Cum igitur Spiritus sanctus nullam assumpserit naturam, nec assumet, videtur quod nulla sit ejus processio temporalis.</p>	<p>du Fils n'est temporelle que selon la nature assumée¹. Donc comme l'Esprit Saint n'a assumé aucune nature, et n'en assumera pas, il semble qu'il n'a aucune procession temporelle.</p>
<p>lib. 1 d. 14 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, omne illud cui convenit aliquid temporaliter, est mutabile vel variabile. Hoc autem Spiritui sancto non convenit, cum sit verus Deus. Ergo nec temporalis processio.</p>	<p>2. Tout ce à quoi convient quelque chose de temporel est changeant ou variable. Mais cela ne convient pas à l'Esprit Saint, puisqu'il est vrai Dieu. Donc la procession temporelle ne lui convient pas non plus.</p>
<p>lib. 1 d. 14 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, secundum philosophum Lib. De causis, prop.31, inter rem cujus substantia et operatio est in tempore, et inter rem cujus substantia et operatio est in momento aeternitatis, est res media, cujus operatio est in tempore, et substantia in aeternitate. Rem autem illam, cujus substantia et operatio est in aeternitate, dicit substantias separatas, et praecipue Deum. Cum igitur processio sit operatio ipsius Dei, sive active sive passive intelligatur, videtur quod non sit in tempore, et ita nec temporalis dici debeat.</p>	<p>3. Selon le philosophe (<i>Le livre des causes</i>, prop. 31²), entre la chose dont la substance et l'opération sont dans le temps, et entre celle dont la substance et l'opération sont dans un moment d'éternité, il y a un intermédiaire dont l'opération est dans le temps et la substance dans l'éternité. Mais il dit³ que cette chose dont la substance et l'opération sont dans l'éternité, ce sont des substances séparées et principalement Dieu. Donc comme la procession est l'opération de Dieu même, qu'elle soit comprise comme active ou comme passive, il semble qu'elle ne serait pas dans le temps, et ainsi on ne devrait pas parler de temporel.</p>
<p>lib. 1 d. 14 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, illud quod elevat hominem supra tempus, non potest dici temporale. Sed per processionem Spiritus sancti in hominem elevatur homo supra omnia temporalia: quia, secundum Augustinum, IV De Trinit., cap. XX, § 28, in quantum aliquod aeternum mente capimus, non in hoc mundo sumus. Ergo non debet dici temporalis.</p>	<p>4. Ce qui élève l'homme au-dessus du temps, ne peut pas être dit temporel. Mais par la procession de l'Esprit Saint dans l'homme celui-ci est élevé au-dessus de tout ce qui est temporel, parce que, selon Augustin (<i>La Trinité</i>, IV, XX, 28⁴), en tant que nous saisissons quelque chose d'éternel dans l'esprit, nous ne sommes pas dans ce monde. Donc on ne doit pas l'appeler temporel.</p>
<p>lib. 1 d. 14 q. 1 a. 1 arg. 5 Praeterea, in</p>	<p>5. En outre, dans la procession temporelle,</p>

¹ C'est-à-dire quand il s'est incarné.

² L'ouvrage avait d'abord été attribué à Aristote. N° 210 Éd. Marietti. « Entre la chose dont la substance et l'action sont dans un moment d'éternité et entre la chose dont la substance et l'action sont dans un moment du temps, il y a un intermédiaire, et c'est ce dont la substance est par un moment d'éternité et l'opération par un moment du temps ». Thomas cite ici le texte à un détail près. Dans son commentaire de *De Causis*, il suggère que cet intermédiaire pourrait être un corps céleste, incorruptible et mesuré par le temps. Solution qu'il rejette. Il suggère ensuite que ce pourrait être l'âme, rejetée aussitôt. Ici l'argument l'applique à Dieu.

³ Comprendre le *De causis*.

⁴ « D'ailleurs nous-mêmes dans la mesure à nous possible où nous saisissons quelque chose d'éternel, nous ne sommes pas en ce monde ». (Trad. BA. 15, 413).

<p>processione temporali, quae etiam missio dicitur, includitur intellectus processionis aeternae, secundum Augustinum, De Trinit., cap. XV et XVI, col. 921, et II De Trinit., cap. V col. 848 Sed denominatio debet fieri a digniori. Igitur etsi in processione esset aliquid temporale, non deberet dici temporalis, sed aeterna. En sens contraire</p>	<p>qui est aussi appelée mission, est inclus le concept de la procession éternelle, selon Augustin (<i>La Trinité</i>, V, XV et XVI et II, V). Mais on doit la dénommer par [le concept] le plus digne. Donc, même si dans la procession il y avait quelque chose de temporel, on ne devrait pas la dire temporelle mais éternelle.</p>
<p>lib. 1 d. 14 q. 1 a. 1 s. c. 1 Contrarium dicitur per auctoritates in Littera.</p>	<p>En sens contraire : 1. Le contraire est dit par les autorités [citées] dans la <i>Lettre</i>¹.</p>
<p>lib. 1 d. 14 q. 1 a. 1 s. c. 2 Praeterea, contingit aliquem ex tempore habere Spiritum sanctum, qui prius non habuit. Sed Spiritus sanctus non habetur nisi ut procedens a Patre et Filio, cum sit donum utriusque. Ergo est ejus aliqua processio temporalis, secundum quam procedit ad sanctificandum creaturam, ut in littera dicitur.</p>	<p>2. Il arrive que quelqu'un a dans un temps l'Esprit Saint qu'il ne possédait pas auparavant. Mais celui-ci n'est possédé que comme celui qui procède du Père et du Fils, puisqu'il est le don de l'un et l'autre. Donc c'est sa procession temporelle, selon laquelle il procède pour sanctifier la créature, comme il est dit dans la <i>Lettre</i>².</p>
<p>lib. 1 d. 14 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod quamvis in personis divinis, proprie loquendo, dicatur processio secundum rationem exitus a principio, qui non necessario tendit in aliud, tamen processio Spiritus sancti ex modo suae processionis habet, in quantum scilicet procedit ut amor, quod in aliud tendat, scilicet in amatum, sicut in objectum.</p>	<p>Réponse : Quoique dans les personnes divines, à parler proprement, on dise que la procession en raison est la sortie du principe, qui ne tend pas nécessairement dans un autre, cependant la procession de l'Esprit Saint par le mode de sa procession, en tant qu'il procède comme amour, tend dans un autre, c'est-à-dire dans l'aimé, comme dans son objet.</p>
<p>Et quia processiones personarum aeternae, sunt causa et ratio totius productionis creaturarum, ideo oportet quod sicut generatio Filii est ratio totius productionis creaturae secundum quod dicitur Pater in Filio omnia fecisse, ita etiam amor Patris tendens in Filium ut in objectum, sit ratio in qua Deus omnem effectum amoris creaturis largiatur ; et inde est quod Spiritus sanctus, qui est amor quo Pater amat Filium, est etiam amor quo amat creaturam impartiendo</p>	<p>Et parce que les processions éternelles des personnes sont la cause et la raison de toute la production des créatures, il faut que la génération du Fils soit la raison de toute la production de la créature, selon qu'on dit que le Père a tout fait dans le Fils, de même aussi l'amour du Père tendant dans le Fils, comme dans son objet est la raison dans laquelle Dieu élargit tout l'effet de son amour pour les créatures, et c'est pourquoi l'Esprit Saint qui est l'amour par lequel le Père aime le Fils, est aussi l'amour par lequel il aime la créature en</p>

¹ P. Lombard s'appuie sur Bède et Augustin (*La Trinité*, XV, qui cite *Jn.* 20, 22, « Recevez l'Esprit saint »).

² « L'Esprit saint procède du Père et du Fils en même temps dans le temps communément et en même temps. Il procède de l'un et l'autre, dans la créature, non séparément du Père dans le Fils et du Fils dans la créature ». Suit la citation d'Augustin, (*Trinité*, XV, XXVII, 48).

sibi suam perfectionem.	partageant avec elle sa perfection.
Poterit ergo processio istius amoris dupliciter considerari: vel secundum quod tendit in objectum aeternum, et sic dicitur aeterna processio, vel secundum quod procedit ut amor in objectum creatum, in quantum scilicet per illum amorem, creaturae aliquid a Deo confertur ; et sic dicitur processio temporalis, ex eo quod ex novitate effectus consurgit nova relatio creaturae ad Deum, ratione cujus oportet Deum sub nova habitudine ad creaturam significari, ut patet in omnibus quae de Deo ex tempore dicuntur. Solutions	On pourrait donc considérer la procession de cet amour de deux manières : a. ou selon qu'elle tend à l'objet éternel et ainsi on parle de procession éternelle b. ou selon qu'elle procède comme amour dans l'objet créé, en tant que par cet amour quelque chose est conféré à la créature par Dieu, et ainsi on parle de procession temporelle, du fait que par la nouveauté de l'effet surgit une nouvelle relation de la créature à Dieu, c'est la raison pour laquelle il faut signifier Dieu sous une nouvelle relation à la créature, comme on le voit dans tout ce qui est dit de Dieu en rapport avec le temps.
lib. 1 d. 14 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod generatio de ratione sui non dicit respectum nisi ad eum a quo est generatio. Hoc autem dupliciter potest esse in Filio: aut sicut a quo accipit divinam naturam, et sic est generatio aeterna a Patre ; aut sicut a quo accipit naturam humanam, et sic est temporalis generatio a matre. Processio autem Spiritus sancti, ut dictum est, dist. 13, quaest. unica, art. 2, non solum dicit respectum ad principium a quo procedit, secundum quem aeterna tantummodo est, sicut et generatio ; sed etiam importat respectum ad eum in quem procedit, secundum quem temporalis dici potest.	Solutions : 1. La génération en sa nature ne révèle un rapport qu'avec celui par qui elle est génération. Mais cela peut être dans le Fils de deux manières : a. ou comme celui de qui il reçoit la nature divine et ainsi c'est la génération éternelle du Père, b. ou bien comme ce par quoi il reçoit la nature humaine, et ainsi c'est la génération temporelle par sa mère. Mais la procession de l'Esprit Saint, comme on l'a dit (dist. 13, q. unique, a. 2), non seulement signale le rapport au principe d'où il procède, selon lequel elle est éternelle seulement, comme la génération aussi, mais aussi elle apporte un rapport à celui en qui elle procède, selon lequel on peut la dire temporelle.
lib. 1 d. 14 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in quantum per amorem, qui est Spiritus sanctus, aliquid donum creaturae confertur, nulla mutatio vel variatio fit in ipso amore, sed in eo cui per amorem aliquid datur ; si tamen mutatio, et non potius perfectio dici debet. Et ideo ille temporalis respectus non ponitur circa Spiritum sanctum realiter, sed solum secundum rationem ; realiter autem in creatura quae mutatur ; sicut fit cum dicitur Deus Dominus ex tempore.	2. En tant que par l'amour qui est l'Esprit Saint, un don est fait à la créature, aucun changement ou aucune variation ne se fait dans l'amour même, mais en ce à qui quelque chose est donné par l'amour ; si cependant il y a changement ; on ne doit pas plutôt parler de perfection. Et c'est pourquoi ce rapport temporel n'est pas placé pour l'Esprit Saint réellement, mais seulement en raison, mais réellement dans la créature qui est changée comme cela se fait quand on parle de Dieu Seigneur dans le temps.
lib. 1 d. 14 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod operatio divina	3. L'opération divine peut être considérée de deux manières :

<p>dupliciter potest considerari: vel ex parte operantis, et sic est aeterna ; vel quantum ad effectum operationis, et sic potest esse temporalis. Sed tamen quia Deus non agit per operationem quae sit media inter ipsum et operatum, sed sua operatio est in ipso et est tota sua substantia ; ideo operatio ejus essentialiter aeterna est, sed effectus temporalis.</p>	<p>ou bien du côté de celui qui opère, et ainsi elle est éternelle, ou quant à l'effet de l'opération et ainsi elle peut être temporelle. Mais cependant, parce que Dieu n'agit pas par une opération qui est intermédiaire entre lui et ce qui est opéré, mais son opération est en lui et est sa substance toute entière, c'est pourquoi son opération est éternelle en son essence, mais l'effet est temporel.</p>
<p>lib. 1 d. 14 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod aliquid potest dici temporale multipliciter: vel quia subjacet variationi temporis, et hoc modo processio non dicitur temporalis, etiam quantum ad effectum gratiae ; vel quia habet initium in tempore, et sic gratia dicitur temporalis, et eadem ratione processio ratione effectus.</p>	<p>4. On peut parler d'une chose temporelle de plusieurs manières. Ou bien parce qu'elle est soumise à la variation du temps, et de cette manière on ne dit pas que la procession est temporelle, même quant à l'effet de la grâce ; ou parce qu'elle a un commencement dans le temps et ainsi on dit que la grâce est temporelle, et pour la même raison la procession aussi en raison de l'effet.</p>
<p>lib. 1 d. 14 q. 1 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod aliquod conjunctum non potest affirmari nisi pro utraque parte, sed negari potest pro altera parte tantum ; sicut patet in veritate et falsitate copulativae propositionis. Et quia temporale claudit in se quamdam negationem cum affirmatione, scilicet aliquando esse et prius non fuisse, aeternum autem importat tantum affirmationem essendi ; ideo conjunctum non potest dici aeternum, nisi utrumque aeternum sit ; temporale autem dici potest, etiam si alterum tantum sit temporale, sicut creator importat divinam operationem et connotat effectum in creatura actualiter, ratione cujus Deus non dicitur creator ab aeterno sed ex tempore.</p>	<p>5. Ce qui est uni ne peut être affirmé que pour l'une et l'autre partie, mais peut être nié pour l'autre partie seulement, comme on le voit dans la vérité et l'erreur de la proposition copulative. Et parce que ce qui est temporel enferme en soi une négation avec l'affirmation, à savoir être quelquefois et avant ne pas avoir été, éternel apporte seulement une affirmation d'être, c'est pourquoi on ne peut dire que ce qui est joint est éternel que si l'un et l'autre sont éternels, mais on peut les dire temporels, même si l'une seulement est temporel, ainsi le créateur apporte une opération divine et inclut l'effet dans la créature de façon actuelle, pour la raison que Dieu n'est pas appelé créateur éternellement mais dans le temps.</p>
<p>Articulus 2 lib. 1 d. 14 q. 1 a. 2 tit. Utrum processio temporalis distinguatur realiter ab aeterna</p>	<p><u>Article 2 – La procession temporelle se distingue-t-elle réellement de la procession éternelle ?</u></p>
<p>lib. 1 d. 14 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod temporalis processio ponat in numerum cum aeterna, ut sit alia et alia processio.</p>	<p>Objections : 1. Il semble que la procession temporelle dispose en nombre¹ avec la procession éternelle pour être une et une autre</p>

¹ Les phrases qui suivent permettent de comprendre le sens de cette expression quelque peut obscure.

Aeternum enim et temporale non possunt idem esse in essentia. Sed quae differunt per essentiam, simpliciter multiplicantur et numerantur. Ergo aeterna processio et temporalis simpliciter sunt duae.	procession. Car ce qui est éternel et temporel ne peut pas être le même en essence. Mais ce qui diffère par l'essence est simplement multiplié et dénombré. Donc les processions éternelle et temporelle sont absolument deux.
lib. 1 d. 14 q. 1 a. 2 arg. 2 Item, idem non est signum sui ipsius. Sed processio temporalis, secundum Augustinum, lib. V De Trinit., XV est signum aeternae. Ergo non sunt una processio.	2. Son signe n'est pas le même. Mais la procession temporelle selon Augustin (<i>La Trinité</i> , V, XV) est le signe de l'éternité. Donc ce ne sont qu'une seule procession.
lib. 1 d. 14 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, cum una dicatur processio aeterna et alia temporalis, aut hoc erit quia essentialiter differunt, aut quia una addit super aliam. Sed aeterna non potest addere supra temporalem, quia sic temporalis esset naturaliter prior aeterna ; nec etiam temporalis potest se habere ex additione ad aeternam, cum aeterno, quia perfectum est, nihil sit addibile. Ergo relinquitur quod essentialiter differant, et ita simpliciter sunt duae.	3. Comme l'une est appelée procession éternelle et l'autre procession temporelle, ou bien cela sera parce qu'elles diffèrent essentiellement, ou parce que l'une ajoute à l'autre. Mais la procession éternelle ne peut pas s'ajouter à la procession temporelle, parce qu'ainsi la temporelle serait naturellement avant l'éternelle, et aussi la procession temporelle ne peut pas se comporter par l'addition à la procession éternelle, puisque, parce que c'est parfait, rien ne peut être ajouté à ce qui est éternel. Donc il reste qu'elles diffèrent essentiellement et ainsi elles sont deux simplement.
lib. 1 d. 14 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, sicut Filius se habet ad generationem passivam, ita et Spiritus sanctus ad processionem passivam. Sed propter aeternam generationem et temporalem, Filius dicitur habere duas natiuitates et bis natus. Ergo et Spiritus sanctus dicitur habere duas processiones	4. De la même manière que le Fils se comporte vis-à-vis de la génération passive, l'Esprit Saint se comporte vis-à-vis de la procession passive. Mais à cause de la génération éternelle et temporelle, on dit que le Fils a deux naissances et est né deux fois. Donc on dit aussi que l'Esprit Saint a aussi deux processions.
lib. 1 d. 14 q. 1 a. 2 arg. 5 Contra, processio ponit aliquid in ipso procedente. Sed processio temporalis, inquantum est temporalis, nihil ponit circa Spiritum sanctum. Ergo oportet quod in processione temporali essentialiter includatur aeterna. Ergo non differunt essentialiter, nec simpliciter sunt plures.	5. <i>En sens contraire</i> , la procession place quelque chose dans ce qui procède. Mais la procession temporelle, en tant que telle, ne place rien pour l'Esprit Saint. Donc il faut que dans la procession temporelle, on inclut essentiellement la procession éternelle. Donc elles ne diffèrent pas essentiellement mais elles sont simplement plusieurs.
lib. 1 d. 14 q. 1 a. 2 arg. 6 Item, ea quae non sunt ejusdem rationis, non connumerantur ad invicem. Sed temporale et aeternum non sunt ejusdem rationis. Ergo non potest dici quod sint duae processiones, temporalis et aeterna.	6. De plus, les choses qui sont d'une même nature, ne sont pas commensurables entre elles. Mais le temporel et l'éternel ne sont pas d'une même nature. Donc on ne peut pas dire que ce sont deux processions, temporelle et éternelle.
lib. 1 d. 14 q. 1 a. 2 co. Respondeo	Réponse :

<p>dicendum, quod cum processio semper dicat respectum procedentis ad illum a quo procedit, Spiritus sanctus autem ad Patrem non refertur nisi relatione aeterna ; oportet quod nulla processio Spiritus sancti sit alia essentialiter ab aeterna ; sed potest sibi advenire aliquis respectus alius ex parte ejus in quem est, sicut in amatum, et ratione illius dicitur temporalis.</p>	<p>Comme la procession signale toujours son rapport avec celui dont il procède, l'Esprit Saint n'est rapporté au Père que par une relation éternelle, il faut qu'aucune procession de l'Esprit Saint ne soit essentiellement autre que d'une procession éternelle. Mais il peut lui arriver un rapport autre du côté en ce en quoi il est, comme dans l'aimé, et en raison de cela on la dit temporelle.</p>
<p>Dicendum ergo, quod est una processio essentialiter propter respectum unum procedentis ad id a quo procedit, quem principaliter importat. Processio autem est duplex, vel gemina, ratione duorum respectuum in duo objecta, scilicet in aeternum et temporale: quorum unus, scilicet aeternus, realiter est in ipso procedente ; alius autem secundum rationem tantum in Spiritu sancto, sed secundum rem in eo in quem procedit. Horum tamen respectuum primus includitur in secundo, sicut ratio et causa ejus ; unde secundus se habet ex additione ad primum.</p>	<p>Donc il faut dire que c'est essentiellement une seule procession à cause du seul rapport de celui qui procède à celui de qui il procède, qu'il apporte principalement. Mais la procession est double, ou jumelle, en raison des deux rapports dans les deux objets, à savoir éternel ou temporel ; dont l'un à savoir l'éternel est réellement dans celui qui procède, mais l'autre en raison seulement dans l'Esprit Saint, mais en réalité dans celui en qui il procède. Cependant le premier de ces rapports est inclus dans le second, comme sa raison et sa cause, c'est pourquoi le second se comporte par addition au premier.</p>
<p>lib. 1 d. 14 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod processio non dicitur temporalis secundum id quod est, sed ratione respectus ad creaturam, temporalis dicitur, ut dictum est, art. 1 hujus quaest.</p>	<p>Solutions : 1. On ne dit pas que la procession est temporelle, selon ce qu'elle est, mais c'est en raison du rapport à la créature qu'on la dit temporelle, comme on l'a dit à l'art. 1 de cette question.</p>
<p>lib. 1 d. 14 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod processio temporalis dicitur esse signum aeternae, quantum ad effectum ex quo consurgit respectus ille temporalis secundum quem processio temporalis dicitur. Effectus autem hujus processionis est amor gratuitus, qui est similitudo quaedam amoris increati, qui est Spiritus sanctus, et per consequens signum ejus.</p>	<p>2. On dit que la procession temporelle est un signe de la procession éternelle, quant à l'effet d'où surgit ce rapport temporel selon lequel on l'appelle procession temporelle. Mais l'effet de cette procession est l'amour gratuit, qui est une certaine ressemblance de l'amour increé, qui est l'Esprit Saint et par conséquent son signe.</p>
<p>lib. 1 d. 14 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis aeterno secundum rem nihil sit addibile ; nihilominus tamen aeternum potest intelligi in aliqua habitudine se habere ad aliquod temporale: quae tamen habitudo non ponitur realiter circa ipsum aeternum, ut dictum est. Et quia</p>	<p>3. Bien qu'en réalité rien ne puisse être ajouté à ce qui est éternel, cependant l'éternel peut être compris dans un certain rapport comme se comportant pour quelque chose de temporel, ce rapport cependant n'est pas placé réellement pour ce qui est éternel, comme on l'a dit. Et parce que l'intellect peut être représenté par un nom, parce que</p>

<p>intellectus potest repraesentari per nomen, quia voces sunt notae earum quae sunt in anima passionum, ut lib. I Perih., ideo potest aeterno imponi aliquod nomen, prout intelligitur sub illa habitudine, sicut Deus dicitur Dominus ex tempore. Ita etiam dicitur processio temporalis.</p>	<p>sont connues les paroles qui concernent ses passions (<i>Perih.</i> 1, 16 a 5), dans l'âme on peut imposer ce nom à ce qui est éternel, selon qu'il est compris sous ce rapport, comme Dieu est appelé Seigneur dans le temps. Ainsi on parle aussi de procession temporelle.</p>
<p>lib. 1 d. 14 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod generatio Filii temporalis et aeterna distinguuntur etiam secundum respectum ad principium a quo sunt, quia aeterna est a Patre et temporalis a matre, et secundum diversas naturas ; et ideo una realiter non est alia. Sed de processione non est simile, ut dictum est, art. antec</p>	<p>4. La génération temporelle du Fils et la génération éternelle se distinguent aussi selon le rapport au principe d'où elles viennent, parce que la génération est éternelle par le Père et temporelle par la mère et selon les natures différentes et c'est pourquoi l'une n'est pas réellement l'autre. Mais ce n'est pas la même chose pour la procession, comme on l'a dit, dans l'article précédent.</p>
<p>lib. 1 d. 14 q. 1 a. 2 ad 5 Quintum concedimus.</p>	<p>5. Nous concédons la cinquième objection.</p>
<p>lib. 1 d. 14 q. 1 a. 2 ad 6 Ad sextum dicendum, quod processio temporalis et aeterna, consideratae secundum respectum procedentis ad principium, a quo est, sunt omnino idem, nedum ejusdem rationis ; et ex hac parte non numerantur. Sed consideratae secundum respectum ad id in quod est processio per modum dictum, non sunt ejusdem rationis, scilicet per univocationem, sed analogice ; quia unum est ratio alterius ; et ita possunt connumerari: sicut etiam dicimus Deum et hominem duas res.</p>	<p>6. La procession temporelle et la procession éternelle, considérées selon le rapport de celui qui procède au principe, par lequel elle est, sont tout à fait identiques, bien plus encore de même nature, et elles ne sont comptées de ce côté. Mais considérée selon le rapport à ce en quoi est la procession par la manière dont on a parlé, elles ne sont pas de la même nature, à savoir par univocation, mais par analogie, parce que l'une est la raison de l'autre et ainsi elles peuvent être comptés, de la manière dont nous disons aussi que Dieu et homme sont deux [êtres].</p>
<p>Quaestio 2</p>	<p>Question 2 – [En raison de qui, dit-on, que l'Esprit Saint procède temporairement, ou selon quoi c'est fait ?]</p>
<p>Prooemium</p>	<p>Prologue</p>
<p>lib. 1 d. 14 q. 2 pr. Deinde quaeritur, secundum quid attendatur processio temporalis, et circa hoc duo quaeruntur: 1 utrum ipse Spiritus sanctus secundum processionem temporalem detur, vel tantum dona ejus, vel utrumque. Et si utrumque, quaeritur, secundum quae dona dicatur Spiritum sanctum dari vel procedere temporaliter</p>	<p>Ensuite on cherche à quoi tend la procession temporelle et à ce sujet on fait deux recherches :</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. L'Esprit Saint, lui-même selon la procession temporelle est-il donné ou seulement ce sont ses dons ou l'un et l'autre. 2. Et si c'est l'un et l'autre, on cherche selon quels dons on dit que l'Esprit Saint est donné, ou procède temporellement.

<p>Articulus 1 lib. 1 d. 14 q. 2 a. 1 tit. Utrum Spiritus sanctus temporaliter detur</p>	<p><u>Article 1 – L’Esprit Saint est-il donné temporellement ?</u></p>
<p>Quaestiuncula 1</p>	<p>Sous-question 1 –</p>
<p>lib. 1 d. 14 q. 2 a. 1 qc. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod ipse Spiritus sanctus non procedat temporaliter vel detur. Illud enim quod secundum se est ubique non videtur usquam secundum se procedere. Sed Spiritus sanctus, cum sit Deus, est ubique. Ergo non potest in quemquam procedere.</p>	<p>Objections : 1. Il semble que l’Esprit Saint lui-même ne procède pas temporellement ou n’est pas donné. Car ce qui en soi est partout ne semble jamais procéder de lui-même. Mais comme l’Esprit Saint est Dieu, il est partout. Donc il ne peut pas procéder en quelqu’un.</p>
<p>lib. 1 d. 14 q. 2 a. 1 qc. 1 arg. 2 Si dicas, quod potest esse secundum aliquem modum in aliquo secundum quem prius non erat, adhuc habetur propositum ; quia, secundum Dionysium, De div. nom., c. III, col. 679, et auctorem [philosophum Éd. Mandonnet] Lib. De causis prop. 24. Deus eodem modo se habet ad omnia, quamvis non omnia eodem modo se habeant ad ipsum. Sed iste modus diversus in creaturis est ex diversis perfectionibus quas ex Deo consequuntur. Ergo videtur quod [ex add. Éd. de Parme] hoc quod Spiritus sanctus dicatur [dicitur Éd. de Parme] aliter esse in isto quam prius, non sit [fuit, non Éd. de Parme] propter aliud est nisi quia aliquem effectum consequitur iste quem prius non consequabatur: et sic tota datio vel processio refertur ad dona, et non ad ipsum Spiritum sanctum</p>	<p>2. On pourrait dire qu’il peut exister d’une autre manière en quelque chose selon laquelle avant il n’était pas, alors on aurait notre sujet, parce que, selon Denys (<i>Les noms divins</i>, 3) et l’auteur du <i>Livre des Causes</i>, (prop. 24¹), Dieu se comporte de la même manière pour tout, quoique tout ne se comporte de la même manière vis-à-vis de lui. Mais ce mode différent dans les créatures vient de perfections différentes qu’elles acquièrent par Dieu. Donc il semble que du fait qu’on dit que l’Esprit Saint existe autrement dans celui où il n’était pas auparavant, ce n’est pas à cause d’un autre sauf parce que celui qui en premier ne l’acquieserait acquiert un effet et ainsi la donation tout entière la procession se réfère aux dons et non à l’Esprit Saint lui-même.</p>
<p>lib. 1 d. 14 q. 2 a. 1 qc. 1 arg. 3 Item, ut dictum est, in hac dist., quaest. 1, art. 2, processio temporalis nihil secundum rem addit ex parte ipsius procedentis ad processionem aeternam. Sed secundum processionem aeternam ipse Spiritus sanctus non procedit in aliquam creaturam. Ergo nec secundum temporalem, quantum ex parte ipsius Spiritus sancti, sed solum quantum ad dona ipsius.</p>	<p>3. Comme on l’a dit, en cette distinction, q. 1, a. 2, la procession temporelle n’ajoute rien en réalité du côté de celui qui procède pour la procession éternelle. Mais selon la procession éternelle, l’Esprit Saint lui-même ne procède pas dans une créature. Donc selon la procession temporelle non plus, du côté de l’Esprit Saint lui-même, mais seulement quant à ses dons.</p>

¹ N° 176 : « La cause première existe en toutes choses selon une seule disposition, mais toutes choses n’existent pas dans la cause première selon une seule disposition ». Thomas, n° 391 : « On dit qu’une chose est dans une autre de plusieurs manières : réellement, selon la relation d’action et de passion. Selon la première manière tout est dans la cause première d’une seule manière ... »

lib. 1 d. 14 q. 2 a. 1 qc. 1 arg. 4 Praeterea, constat quod virtus infusa non est deficientior in operibus meritoriis, quam virtus acquisita in operibus politicis. Sed virtus acquisita sufficienter dirigit hominem in omnibus civilibus. Ergo infusa in omnibus meritoriis. Non igitur oportet, ut videtur, quod cum virtute infusa ipse Spiritus sanctus detur, sed vel solus Spiritus sanctus, vel sola virtus.	4. Il est clair que la vertu infuse n'est pas plus déficiente dans les opérations méritoires que la vertu acquise dans les œuvres politiques ¹ . Mais la vertu acquise dirige suffisamment l'homme dans tout ce qui est civil. Donc la vertu infuse dans tous ce qui est méritoire. Donc il ne faut pas, à ce qu'il semble, qu'avec la vertu infuse, l'Esprit Saint lui-même soit donné, mais ou bien l'Esprit Saint seulement ou bien la vertu seulement.
lib. 1 d. 14 q. 2 a. 1 qc. 1 s. c. 1 Contra, Rom. 5, 5, dicitur: caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis. Ergo videtur quod utrumque detur.	En sens contraire : 1. Il est dit en <i>Rm.</i> , 5, 5 : « <i>L'amour de Dieu est diffusé dans nos cœurs par l'Esprit Saint qui nous a été donné</i> ». Donc il semble que l'un et l'autre sont donnés.
lib. 1 d. 14 q. 2 a. 1 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, amor habet rationem primi doni, quia in ipso omnia ex liberalitate conferuntur. Cum igitur Spiritus sanctus sit amor, videtur quod habeat rationem doni. Sed non nisi quia datur. Ergo videtur quod ipse Spiritus sanctus detur.	2. En outre l'amour a nature de premier don, parce qu'en lui tout est conféré par libéralité. Donc comme l'Esprit Saint est amour, il semble qu'il a nature de don. Mais seulement parce qu'il est donné. Donc il semble que l'Esprit Saint est donné.
Quaestiuncula 2	Sous-question 2 –
lib. 1 d. 14 q. 2 a. 1 qc. 2 arg. 1 Ulterius quaeritur circa hoc, si utrumque datur, quid per prius datur. Et videtur quod Spiritus sanctus: quia per ipsum dantur alia, et quia habet rationem primi doni.	Objections : 1. On cherche en plus à ce sujet si l'un et l'autre sont donnés, lequel est donné en premier. Et il semble que c'est l'Esprit Saint, parce que par lui-même sont données les autres choses et parce qu'il a nature de premier don.
lib. 1 d. 14 q. 2 a. 1 qc. 2 s. c. 1 Sed e contrario videtur quod dona per prius. Quia dona ipsius disponunt nos ad hoc quod ipsum habeamus. Dispositio autem prior est eo ad quod disponit. Ergo et cetera.	En sens contraire : 1. Il semble que les dons sont avant. Parce que ses dons nous disposent à le recevoir. Mais la disposition est avant ce à quoi elle dispose. Donc etc.
Quaestiuncula 1	Réponse à la sous-question 1
lib. 1 d. 14 q. 2 a. 1 qc. 1 co. Respondeo dicendum, quod ipsemet Spiritus sanctus procedit temporali processionem, vel datur, et non solum dona ejus. Si enim consideremus processionem Spiritus sancti ex parte ejus a quo procedit, non est dubium quin secundum illum respectum ipsemet Spiritus sanctus procedat. Si autem consideremus	L'Esprit Saint lui-même procède par une procession temporelle, ou bien il est donné lui et non seulement ses dons. Car si nous considérons la procession de l'Esprit Saint du côté d'où il procède, il n'y a pas de doute qu'il procède selon ce rapport. Mais si considérons la procession selon le rapport à ce en quoi elle procède, alors comme on l'a dit, dans cette distinction, q. 1, a. 1, ce

¹ Qui concerne la cité □ par rapport à la vie spirituelle.

<p>processionem secundum respectum ad id in quo procedit, tunc, sicut dictum est, in hac dist., quaest. 1, art. 1, respectus iste in Spiritu sancto ponitur, non quia ipse realiter referatur, sed quia alterum refertur ad ipsum.</p>	<p>rapport est placé dans l'Esprit Saint, non parce que lui-même se réfère réellement, mais parce qu'un autre se réfère à lui.</p>
<p>Cum igitur in acceptione donorum ipsius non solum relatio nostra terminetur ad dona, ut ipsa tantum habeamus, sed etiam ad Spiritum sanctum, quia aliter ipsum habemus quam prius ; non tantum dicentur dona ipsius procedere in nos, sed etiam ipsemet ; secundum hoc enim ipse dicitur referri ad nos, secundum quod nos referimur in ipsum. Et ideo procedit ipse in nos et dona ipsius: quia et dona ejus recipimus et per eadem ad ipsum nos aliter habemus, in quantum per dona ejus ipsi Spiritui sancto conjungimur, [vel ille nobis add. Éd. de Parme], per donum nos sibi assimilanti [assimilans Éd. de Parme].</p>	<p>Donc, comme dans l'acception de ses dons non seulement notre relation se termine aux dons, pour que nous les possédions seulement ; mais aussi à l'Esprit Saint parce que nous l'avons autrement qu'auparavant ; non seulement on dira que ses dons procèdent en nous, mais aussi lui-même, en effet, on dit selon cela qu'il se réfère à nous, selon que nous nous référons à lui. Et c'est pourquoi lui-même procède en nous et ses dons aussi, parce que nous les recevons, et par les mêmes dons a lui nous nous comportons autrement vis-à-vis de lui, en tant que par ses dons nous sommes unis à l'Esprit Saint lui-même ; qui nous rend semblables à lui par son don.</p>
<p>lib. 1 d. 14 q. 2 a. 1 qc. 1 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod cum dicitur Deus esse ubique, importatur quaedam relatio Dei ad creaturam, quae quidem realiter non est in ipso, sed in creatura. Contingit autem ex parte creaturae istas relationes multipliciter etiam diversificari secundum diversos effectus quibus Deo assimilatur ; et inde est quod significatur ut aliter se habens ad creaturam quam prius. Et propter hoc Spiritus sanctus, qui ubique est secundum relationem aliquam [aliquam om. Éd. de Parme] creaturae ad ipsum, potest dici de novo esse in aliquo, secundum novam relationem ipsius creaturae ad ipsum.</p>	<p>Solutions : 1. Donc il faut dire pour la première [objection] que, quand on dit que Dieu est partout, il y a une relation apportée de Dieu à la créature, qui n'est pas réellement en lui, mais dans la créature. Mais il arrive du côté de la créature que ces relations sont diversifiées aussi de multiples façons selon les différents effets par lesquels nous devenons semblables à Dieu et de là vient qu'il est signifié comme se comportant pour la créature autrement qu'auparavant. Et on peut dire à cause de cela que l'Esprit Saint qui est partout selon la relation de la créature à lui, est nouvellement dans quelqu'un, selon une nouvelle relation de la créature à lui.</p>
<p>lib. 1 d. 14 q. 2 a. 1 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis ille modus aliter se habendi, diversificetur ex diversis donis receptis in creatura, tamen relatio creaturae non sistit in donis illis, sed ulterius tendit in eum per quem illa dona dantur. Et ideo possumus significare, nos alio modo habere Spiritum sanctum, et Spiritum sanctum aliter a nobis haberi ; et hoc significatur</p>	<p>2. Quoique cette manière de se comporter autrement soit diversifiée par des dons différents dans la créature, cependant la relation de la créature ne demeure pas dans ces dons, mais tend de plus en celui par lequel ces dons sont donnés. Et c'est pourquoi nous pouvons signifier, que nous possédons d'une autre manière l'Esprit Saint et que nous le possédons l'Esprit Saint et c'est ce qu'on signifie quand on dit que lui-</p>

cum dicitur ipsemet in nos procedere vel nobis dari.	même procède en nous ou nous est donné.
lib. 1 d. 14 q. 2 a. 1 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod non dicitur ipsemet in nos procedere, quia circa ipsum aliquid fiat ; sed quia ex eo quod nos ad ipsum aliter nos habemus, ipse potest significari sub alio respectu se habere ad nos. Et ita dicitur in nos procedere quantum ad illum respectum quem processio ponit ad id in quod est processio ; licet non quantum ad illum quem ponit ad id a quo est	3. On ne dit pas que lui-même procède en nous, parce que, autour de lui, quelque chose se fait, mais parce que du fait que nous nous possédons autrement pour lui-même, il peut être signifié qu'il se comporte vis-à-vis de nous sous un autre rapport. Et ainsi on dit qu'il procède en nous selon ce rapport que place la procession pour ce en quoi il y a procession, bien que ce ne soit pas pour celui qu'elle place pour ce par quoi il est.
lib. 1 d. 14 q. 2 a. 1 qc. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod virtus infusa est multo sufficientior quam virtus acquisita, et ex ratione suae perfectionis habet quod nos maxime Deo jungat et assimilet ; secundum quam conjunctionem innascitur nobis novus respectus ad Deum. Unde quanto sufficientior est, tanto magis in ipsa Spiritus sanctus procedere dicitur et cum ipsa. Utrum autem oporteat aliquod donum creatum dari cum spiritu sancto, erit quaestio infra, dist. 18, quaest. unica, art. 3.	4. La vertu infuse est beaucoup plus suffisante pour la vertu acquise, et en raison de sa perfection elle a ce qui nous unit le mieux à Dieu et fait que nous lui ressemblons, selon que l'union fait naître pour nous un nouveau rapport à Dieu. C'est pourquoi, plus c'est suffisant plus on dit que l'Esprit Saint procède en elle et avec elle. Faut-il que soit donné quelque don créé avec l'Esprit Saint, cela sera la question ci-dessous, dist. 18, q. unique, a. 3.
lib. 1 d. 14 q. 2 a. 1 qc. 1 ad s. c. Alia duo concedimus.	En sens contraire nous les concédons.
Quaestiuncula 2	Réponse à la sous-question 2
lib. 1 d. 14 q. 2 a. 1 qc. 2 co. Ad id quod ulterius quaeritur, dicendum, quod ordo aliquorum secundum naturam potest dupliciter considerari. Aut ex parte recipientis vel materiae ; et sic dispositio est prior quam id ad quod disponit: et sic per prius recipimus dona Spiritus sancti quam ipsum spiritum, quia per ipsa dona recepta spiritui sancto assimilamur. Aut ex parte agentis et finis ; et sic quod propinquius erit fini et agenti, dicitur esse prius: et ita per prius recipimus Spiritum sanctum quam dona ejus, quia et Filius per amorem suum alia nobis donavit. Et hoc est simpliciter esse prius.	Pour ce qui est cherché ultérieurement il faut dire que l'ordre de certains selon la nature peut être considéré de deux manières : Ou bien du côté du receveur, ou de la matière et ainsi la disposition est avant ce à quoi elle dispose et ainsi nous recevons les dons de l'Esprit Saint avant l'Esprit Saint lui-même parce que par ces dons reçus nous lui devenons semblables. Ou bien du côté de l'agent et de la fin, et ainsi on dit que ce qui sera plus proche de la fin et de l'agent est avant et ainsi nous recevons l'Esprit Saint avant ses dons, parce que le Fils aussi nous a donné par son amour d'autres [dons]. Et cela est absolument avant.
Articulus 2 : lib. 1 d. 14 q. 2 a. 2 tit. Utrum processio temporalis Spiritus	<u>Article 2 – La procession temporelle de l'Esprit Saint est-elle atteinte selon tous les</u>

sancti attendatur secundum omnia dona.	dons ?
lib. 1 d. 14 q. 2 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod secundum omnia dona processio temporalis Spiritus sancti attendatur. Omne enim donum quod creaturae confertur, ex liberalitate divinae voluntatis procedit. Sed ratio conferendi per liberalitatem est amor. Ergo videtur quod secundum quaelibet dona creaturae collata, Spiritus sanctus detur vel procedat.	Objections : 1. Il semble que la procession temporelle de l'Esprit Saint est atteinte selon tous les dons. Car tout don qui est conféré à la créature procède de la libéralité de la volonté divine. Mais la raison de conférer par libéralité est l'amour. Donc il semble que l'Esprit Saint est donné ou procède selon n'importe quels dons apportés à la créature.
lib. 1 d. 14 q. 2 a. 2 arg. 2 Praeterea, in collatione cujuslibet doni, creatura secundum aliquem respectum se habet ad Deum secundum quem prius non se habebat. Assimilatur enim sibi secundum participationem illius perfectionis quam de novo a Deo recepit. Sed hoc erat Spiritum sanctum temporaliter procedere, quod significari Spiritum sanctum in habitudine aliqua ad creaturam, ex eo quod creatura novo modo referebatur ad ipsum. Ergo videtur quod Spiritus sanctus etiam secundum dona naturalia mittatur, et non tantum secundum gratum facientia.	2. Dans l'apport de n'importe quel don, la créature se comporte vis-à-vis de Dieu selon un rapport qu'elle n'avait pas auparavant. Car elle lui devient semblable en participant à cette perfection qu'elle reçoit nouvellement de Dieu. Mais c'était que l'Esprit Saint procède temporellement parce que il est signifié dans un rapport à la créature, par le fait que la créature était d'une manière nouvelle référée à lui. Donc il semble que l'Esprit Saint aussi est envoyé selon les dons naturels et non seulement selon les grâces sanctifiantes.
lib. 1 d. 14 q. 2 a. 2 arg. 3 Praeterea, secundum Augustinum, IV de Trinit., cap. XX, col. 906, mitti est cognosci quod ab alio sit. Sed aliquis sine gratia gratum faciente potest cognoscere Spiritum sanctum ab alio esse per fidem informem. Ergo videtur quod processio temporalis non semper sit secundum donum gratum faciens.	3. Selon Augustin (<i>La Trinité</i> , IV, XX, 29 ¹), être envoyé c'est connaître qu'il est par un autre. Mais quelqu'un sans grâce sanctifiante ² peut connaître que l'Esprit Saint est par un autre par une foi informelle. Donc il semble que la procession temporelle n'est pas toujours selon la grâce sanctifiante.
lib. 1 d. 14 q. 2 a. 2 arg. 4 Praeterea, Rabanus, in XII, v. 11, 1 ad Cor., dicit, quod Spiritus sanctus datus est apostolis ad operationem miraculorum. Hoc autem donum non est gratum faciens, sed tantum gratis datum. Ergo etiam secundum haec dona potest attendi temporalis processio Spiritus sancti.	4. Raban Maur (<i>Commentaire sur la première épître aux Corinthiens</i> , 12, 11) dit, que l'Esprit Saint a été donné aux apôtres pour opérer des miracles ; mais ce don n'est pas une grâce sanctifiante mais seulement un don gratuit. Donc aussi selon ces dons on peut atteindre la procession temporelle de l'Esprit Saint.
lib. 1 d. 14 q. 2 a. 2 s. c. 1 Contra,	En sens contraire :

¹ Pour l'Esprit saint « être envoyé c'est être connu dans sa procession du Père » (Trad. BA 15, 417).

² La grâce sanctifiante. Au Moyen âge on l'appelle *gratia gratum faciens*, au concile de Trente, on l'appelle *gratia justificationis*.

<p>Sapient. 1, 5: <i>Spiritus sanctus disciplinae effugiet fictum. Quicumque autem caret gratia gratum faciente, pro ficto habetur. Ergo in nullum talem Spiritus sanctus procedit.</i></p>	<p>1. <i>Sagesse 1, 5</i> : « <i>L'Esprit Saint se retire de la pensée mensongère</i> ». Mais quiconque manque de grâce sanctifiante, est considéré comme mensonge. Donc l'Esprit Saint ne procède en aucun être tel.</p>
<p>lib. 1 d. 14 q. 2 a. 2 s. c. 2 Praeterea, Spiritus sanctus non procedit in aliquem nisi quem inhabitat Deus, sicut in templo suo: quia per Spiritum sanctum efficitur quis templum Dei, 1 Corinth. 6. Sed in nullo dicitur habitare Deus nisi per gratiam gratum facientem. Ergo secundum hoc donum tantum temporalis processio Spiritus sancti attenditur.</p>	<p>2. L'Esprit Saint ne procède dans quelqu'un sinon en celui en qui Dieu habite, comme dans son temple, parce que par l'Esprit Saint quelqu'un devient le temple de Dieu (I Co. 6.). Mais on dit que Dieu n'habite en personne que par la grâce sanctifiante. Donc selon ce don seulement la procession temporelle de l'Esprit Saint est atteinte.</p>
<p>lib. 1 d. 14 q. 2 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod in exitu creaturarum a primo principio attenditur quaedam circulatio vel regiratio, eo quod omnia revertuntur sicut in finem in id a quo sicut a principio prodierunt.</p>	<p>Réponse : Dans la sortie des créatures du premier principe est atteinte un mouvement circulaire ou en retour, parce que toutes choses retournent comme à leur fin d'où elles sortent comme de leur principe.</p>
<p>Et ideo oportet ut per eadem quibus est exitus a principio, et reditus in finem attendatur. Sicut igitur dictum est, dist. 13, quaest. 1, art. 1, quod processio personarum est ratio productionis creaturarum a primo principio, ita etiam est eadem processio ratio redeundi in finem, quia per Filium et Spiritum sanctum sicut et conditi sumus, ita etiam et fini ultimo jungimur ; ut patet ex verbis Augustini, de vera religione, LV, 113, col. 172, positus in 3 dist., ubi dicit: Principium ad quod recurrimus, scilicet Patrem, et formam quam sequitur, scilicet Filium, et gratiam qua reconciliamur.</p>	<p>Et c'est pourquoi il faut parvenir à la fin par les mêmes chemins par lesquels s'est faite la sortie du principe et le retour à la fin. Donc de même qu'il a été dit, (d. 13, q. 1, a. 1) que la procession des personnes est la raison de la création, par le premier principe, de même aussi la même procession est la raison du retour à la fin, parce que de même que nous sommes établis par le Fils et l'Esprit Saint, nous sommes aussi unis à la fin ultime, comme le montrent les paroles d'Augustin (<i>De vera religione</i>, LV, 113, col. 172) signalées dans la dist. 3, où il dit que [c'est] « le principe auquel nous recourons », à savoir le Père, « et la forme que nous suivons », à savoir le Fils, « et la grâce par laquelle nous sommes réconciliés ».</p>
<p>Et Hilarius dicit infra 31 dist.: Ad unum initiabile omnium initium per Filium universa referimus. Secundum hoc ergo processio divinarum personarum in creaturas potest considerari dupliciter. Aut in quantum est ratio exeundi a principio ; et sic talis processio attenditur secundum dona naturalia, in quibus subsistimus, sicut dicitur a Dionysio, IV de div. nom., cap. IV, col. 694, divina</p>	<p>Et Hilaire dit (plus bas dist. 31¹) : « Nous rapportons tout à un commencement primordial de tout par le Fils ». Donc selon cela la procession des personnes divines dans les créatures peut être considérée de deux manières. Ou bien en tant que raison de sortie du principe et ainsi une telle procession est atteinte selon les dons naturels, dans lesquels nous demeurons comme il est dit par Denys</p>

¹ Réf. Douteuse.

<p>sapientia vel bonitas in creaturas procedere. Sed de tali processione non loquimur hic.</p>	<p>(<i>Les noms divins</i>, IV, § 4) que la sagesse divine ou la bonté procède dans les créatures. Mais d'une telle procession nous ne parlons pas ici.</p>
<p>Potest etiam attendi in quantum est ratio redeundi in finem, et est secundum illa dona tantum quae proxime jungunt nos fini ultimo, scilicet Deo, quae sunt gratia gratum faciens et gloria, et de ista processione loquimur hic. Sicut enim in generatione naturali generatum non conjungitur generanti in similitudine speciei nisi in ultimo generationis, ita etiam in participationibus divinae bonitatis non est immediata conjunctio ad Deum per primos effectus quibus in esse naturae subsistimus, sed per ultimos quibus fini adhaeremus ; et ideo concedimus, Spiritum sanctum non dari nisi secundum dona gratum facientia.</p>	<p>On peut aussi l'atteindre en tant qu'elle est la raison du retour à la fin et c'est selon ces dons seulement qui nous unissent de façon très proche à la fin ultime, à savoir à Dieu, qui sont la grâce sanctifiante, et la gloire et nous parlons de cette procession ici. Car de même que dans la génération naturelle l'engendré n'est joint à celui qui l'engendre dans la ressemblance de l'espèce, qu'à la fin de la génération, de même aussi dans les participations à la bonté divine, l'union immédiate à Dieu par les premiers effets par lesquels nous demeurons dans l'être de nature, mais les effets ultimes par lesquels nous nous attachons à la fin, et c'est pourquoi nous concédons que l'Esprit Saint n'est donné que selon les dons de la grâce sanctifiante.</p>
<p>lib. 1 d. 14 q. 2 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis in collatione donorum naturalium vel gratis datorum attendatur magna liberalitas, tamen perfectio liberalitatis attenditur in his quae ultimae perfectioni jungunt: et ista sunt quae immediate ordinant nos in finem ; et ideo secundum ista dona praecipue Spiritus sancti processio attenditur</p>	<p>Solutions : 1. Il faut donc dire que, quoique dans la donation des dons naturels ou de ceux qui sont gratuits, on atteint une grande libéralité, cependant la perfection de la libéralité est atteinte en ce qui est uni à l'ultime perfection et ce sont ceux qui nous ordonnent immédiatement à la fin et c'est par ces dons que la procession de l'Esprit Saint est principalement atteinte.</p>
<p>lib. 1 d. 14 q. 2 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in processione Spiritus, secundum quod hic loquimur, prout scilicet claudit in se dationem Spiritus sancti, non sufficit quod sit nova relatio, qualiscumque est, creaturae ad Deum ; sed oportet quod referatur in ipsum sicut ad habitum: quia quod datur alicui habetur aliquo modo ab illo. Persona autem divina non potest haberi a nobis nisi vel ad fructum perfectum, et sic habetur per donum gloriae ; aut secundum fructum imperfectum, et sic habetur per donum gratiae gratum facientis ; vel potius sicut id per quod fruibili jungimur, in quantum ipsae personae divinae quadam sui sigillatione</p>	<p>. 2. Dans la procession de l'Esprit Saint, selon ce que nous disons ici, dans la mesure où elle enferme en elle la donation de l'Esprit Saint il ne suffit pas que ce soit une relation nouvelle, quelle qu'elle soit, de la créature à Dieu ; mais il faut qu'elle soit référée en lui à un habitus, parce que ce qui lui est donné est possédé d'une certaine manière par lui. Mais la personne divine ne peut être possédée par nous que pour le fruit parfait et ainsi elle est possédée par le don de gloire, ou selon un fruit imparfait, et ainsi il est possédée par le don de la grâce sanctifiante ou plutôt nous sommes unis à ce dont on peut jouir en tant que les personnes divines laissent par un certain sceau dans nos âmes des dons par lesquels nous jouissons formellement à</p>

in animabus nostris relinquunt quaedam dona quibus formaliter fruimur, scilicet amore et sapientia ; propter quod Spiritus sanctus dicitur esse pignus hereditatis nostrae.	savoir par l'amour et la sagesse ; c'est pourquoi on dit que l'Esprit Saint est le gage de notre héritage.
lib. 1 d. 14 q. 2 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod non qualiscumque cognitio sufficit ad rationem missionis, sed solum illa quae accipitur ex aliquo dono appropriato personae, per quod efficitur in nobis conjunctio ad Deum, secundum modum proprium illius personae, scilicet per amorem, quando Spiritus sanctus datur. Unde cognitio ista est quasi experimentalis.	3. Ce n'est pas n'importe quelle connaissance qui suffit à la raison de la mission, mais seulement celle qui est reçue par un don approprié de la personne, par quoi est faite en nous l'union à Dieu, selon le mode propre de cette personne, à savoir par l'amour, quand l'Esprit Saint est donné. C'est pourquoi cette connaissance est quasi expérimentale.
lib. 1 d. 14 q. 2 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quamvis operatio virtutum non sit donum gratum faciens, tamen cum dono gratum faciente conferri potest. Et quia apostoli hoc donum non sine gratia gratum faciente acceperunt, ideo dicuntur temporaliter accepisse Spiritum sanctum in collatione hujus doni.	4. Quoique l'opération des vertus ne soit pas un don sanctifiant ; cependant que elle peut être conférée avec un don sanctifiant. Et parce que les Apôtres reçurent ce don non sans la grâce sanctifiante, alors on dit qu'ils ont reçu temporellement l'Esprit Saint dans la donation de son don.
Quaestio 3	Question 3 – [Par qui la procession temporelle de l'Esprit Saint est-elle faite ?]
Articulus 1 lib. 1 d. 14 q. 3 a. 1 tit. Utrum Spiritus sanctus detur a viris sanctis ;	<u>Article 1 – L'Esprit Saint est-il donné par les saints ?</u>
lib. 1 d. 14 q. 3 a. 1 arg. 1 Deinde quaeritur a quo Spiritus sanctus procedit: et quaeritur hic, utrum Spiritus sanctus detur a sanctis viris ; alia enim quae ad hanc inquisitionem pertinent, infra dicentur, dist. 16, quaest. unica, art. 2. Videtur autem quod sancti viri Spiritum sanctum dare possunt. Remissio enim peccatorum non fit nisi per Spiritum sanctum. Sed sancti viri possunt remittere peccata, Joan. 20, 23: Quorum remiseritis peccata, remittuntur eis. Ergo videtur quod possunt dare Spiritum sanctum.	Objections : 1. Ensuite on cherche par qui l'Esprit Saint procède et on recherche ici si l'Esprit Saint est donné par les saints, car les autres (sujets) qui conviennent à cette recherche seront énoncés plus bas, d. 16, q. unic., a. 2. Il semble que les saints peuvent donner l'Esprit Saint. Car la rémission des péchés ne se fait que par l'Esprit Saint. Mais les saints peuvent remettre les péchés, <i>Jn. 20, 23 : « Ceux à qui vous remettrez les péchés ils leur seront remis. »</i> . Donc il semble qu'ils peuvent donner l'Esprit Saint.
lib. 1 d. 14 q. 3 a. 1 arg. 2 Praeterea, gratia Spiritus sancti est sicut lumen spirituale. Sed unum corpus illuminatum lumine corporali potest et aliud	2. La grâce de l'Esprit Saint est comme une lumière spirituelle. Mais un corps éclairé par la lumière corporelle peut en éclairer aussi un autre. Donc aussi celui qui existe dans la

illuminare. Ergo et unus existens in gratia potest alteri gratiam conferre.	grâce peut conférer la grâce à un autre.
lib. 1 d. 14 q. 3 a. 1 arg. 3 Praeterea, qui dat occasionem damni, damnum dedisse videtur. Ergo qui facit aliquid, quo facto confertur gratia Spiritus sancti, videtur gratiam Spiritus sancti conferre. Sed ministri Ecclesiae sacramenta dispensant, in quibus gratia Spiritus sancti datur. Ergo videtur quod Spiritum sanctum dare possint.	3. Celui qui donne une occasion de préjudice, semble l'avoir donné. Donc celui qui fait quelque chose, une fois accomplie la grâce de l'Esprit Saint est conférée. Mais les ministres de l'Église dispensent les sacrements, en qui est donnée la grâce de l'Esprit Saint. Donc il semble qu'ils peuvent donner l'Esprit Saint
lib. 1 d. 14 q. 3 a. 1 s. c. 1 Contra, dans nunquam est inferior eo quod datur. Sed quilibet minister Ecclesiae est inferior Spiritu sancto, et quasi instrumentum ipsius. Ergo nullus talis Spiritum sanctum dare potest.	En sens contraire : 1. Le donneur n'est jamais inférieur à son don. Mais n'importe quel ministre de l'Église est inférieur à l'Esprit Saint et pour ainsi dire son instrument. Donc personne de tel ne peut donner l'Esprit Saint.
lib. 1 d. 14 q. 3 a. 1 s. c. 2 Praeterea, Spiritus sanctus non datur nisi in gratia gratum faciente. Gratiam autem talem nulla creatura conferre potest. Ergo nec Spiritum sanctum. Probatio mediae. Nullum infinitum potest esse a potentia finita. Gratia autem habet quamdam virtutem infinitam, in quantum scilicet ipsi Deo qui est infinitus, conjungit. Ergo cum omnis potentia creaturae sit finita, gratia gratum faciens a nulla creatura conferri potest. Réponse	2. L'Esprit Saint n'est donné que dans la grâce sanctifiante, mais aucune créature ne peut donner une telle grâce. Donc elle ne peut pas donner non plus l'Esprit Saint. <i>Preuve intermédiaire</i> : Aucun infini ne peut venir d'une puissance finie. Mais la grâce a un certain pouvoir infini, en tant qu'elle unit à Dieu qui est infini. Donc comme toute la puissance de la créature est limitée, la grâce sanctifiante ne peut être conférée par aucune créature.
lib. 1 d. 14 q. 3 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod nulla creatura potest dare Spiritum sanctum, sed solus Deus. Cum enim in processione temporali, ut dictum est, duo sint ; scilicet respectus aeternus, quo Spiritus sanctus exit a Patre et Filio, et respectus temporalis qui consurgit ex eo quod creatura per donum susceptum novo modo se habet ad ipsum: constat quod neutro modo potest ab aliqua creatura processio temporalis Spiritus sancti intelligi: quod enim a nulla creatura Spiritus sanctus procedat secundum relationem aeternam, nulli dubium est.	Réponse : Aucune créature ne peut donner l'Esprit Saint, mais Dieu seul. En effet, comme dans une procession temporelle, comme on l'a dit (q. 1, a. 2), il y a deux aspects ; à savoir le rapport éternel par lequel l'Esprit Saint sort du Père et du Fils, et le rapport temporel qui met en mouvement le fait que la créature par un don reçu d'une nouvelle manière se comporte vis-à-vis de lui ; il est clair que la procession temporelle de l'Esprit Saint ne peut par aucun moyen être comprise par une créature ; parce que, en effet, l'Esprit Saint ne procède de nulle créature, selon une relation éternelle, Il n'y a de doute pour personne.
Similiter etiam nulla creatura gratiam gratum facientem, in qua sola Spiritus sanctus datur, conferre potest. Cujus ratio potest dupliciter assignari.	De la même manière aucune créature en laquelle seule l'Esprit Saint est donné, ne peut pas conférer la grâce sanctifiante. Dont la raison peut être attribuée de deux

	manières :
Primo, quia cum omnis operatio creaturae praesupponat potentiam materiae, impossibile est quod aliqua creatura aliquam formam producat in esse, quae non educitur de potentia materiae: et inde est quod anima rationalis a solo Deo creatur. Et quia gratia gratum faciens elevat hominem supra totum esse naturae, inquantum elicit actum et ordinat in finem in quem natura per sua principia attingere non potest ; non est perfectioeducta de potentia materiae ; et ideo a solo Deo confertur	a. Parce que comme toute opération de la créature présuppose la puissance de la matière, il est impossible qu'une créature produise un forme dans l'être, qui ne sort pas de la puissance de la matière et c'est de là que l'âme raisonnable n'est créée que par Dieu seul. Et parce que la grâce sanctifiante élève l'homme sur tout l'être de la nature, en tant qu'il choisit l'acte et ordonne à une fin que la nature ne peut pas atteindre par ses principes ; il n'y a pas de perfection qui vienne de la puissance de la matière et c'est pourquoi elle est conférée par Dieu seul.
Alia ratio potest esse, quia cum omnis actio sit secundum aliquam similitudinem in per se agentibus, secundum quod videtur quod unumquodque agit sibi simile ; oportet, si aliqua perfectio acquisita in aliquo immediate jungat alicui sicut similitudo ipsius, quod immediate ab ipso producat. Et quia per gratiam efficitur ipsi Deo conjuncti, et non mediante aliqua creatura ; ideo oportet quod gratia immediate a Deo in nos procedat.	b. Il peut y avoir une autre raison parce que, comme toute action est selon une certaine ressemblance, dans les agents qui agissent pas soi, selon qu'il semble que chacun fait du semblable à soi, il faut, si quelque perfection acquise en quelque chose unit immédiatement à quelqu'un comme sa ressemblance, qu'ils soit produit immédiatement par lui. Et parce que par grâce nous devenons unis à Dieu même, et non par intermédiaire d'une créature, il faut alors que la grâce procède en nous immédiatement de Dieu.
Tertia ratio potest etiam sumi ex virtute ipsius gratiae, ex qua eliciuntur in nobis actus meritorii, qui ducunt in infinitum bonum, sicut objectio tangit ; et ex eo quod in omnibus agentibus ordinatis per modum agentis et instrumenti, ultima perfectio attribuitur primo agenti ; sicut forma substantialis non est per calorem ignis, qui est quasi instrumentum, sed per virtutem caelestem.	c. La troisième raison aussi est prise du pouvoir de cette grâce, par laquelle sont choisis en nous les actes méritoires, qui conduisent au bien infini, comme l'objection le signale, et par là ce qui dans tous les agents ordonnés, à la manière de l'agent et de l'instrument l'ultime perfection est attribuée au premier agent, de même que la forme substantielle ne vient pas par la chaleur du feu qui est comme un instrument, mais par le pouvoir céleste.
lib. 1 d. 14 q. 3 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ministri Ecclesiae non remittunt peccata auctoritate, vel per modum efficientis ; sed solus Deus, qui dicit Isa. 43, 25: Ego sum qui deleo iniquitates tuas propter me. Remittunt autem per modum ministerii: et ideo etiam possunt dici ministri collationis Spiritus sancti, sed non datores, quia hoc importat auctoritatem.	Solutions : 1. Les ministres de l'Église, ne remettent pas les péchés par autorité, ou à la manière d'une cause efficiente, mais seul Dieu [le fait] qui dit en <i>Is</i> , 43, 25 : « <i>Je suis celui qui efface tes iniquités à cause de moi</i> ». Mais ils remettent à la manière d'une fonction et c'est pourquoi aussi on peut dire qu'ils sont les ministres du don de l'Esprit Saint, mais pas ceux qui donnent, parce que cela apporte une autorité.

<p>lib. 1 d. 14 q. 3 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod lumen spirituale est nobilius et potentius quam lumen corporale, et ex sua dignitate habet quod a nullo creato potest produci, sicut et anima rationalis, ut dictum est, in corp. hujus art.</p>	<p>2. La lumière spirituelle est plus noble et plus puissance que la lumière corporelle, et par sa dignité elle a que elle ne peut pas être produite par aucune créature de même que l'âme raisonnable aussi comme on l'a dit dans le corps de cet article.</p>
<p>lib. 1 d. 14 q. 3 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ille qui dat occasionem damni, videtur damnum fecisse interpretative, sed non proprie ; et tamen qui dat occasionem damni, facit aliquid proportionatum et sufficiens ad hoc quod damnum sequatur. Sed nulla operatio ministri in se considerata, prout exit a ministro, est proportionata et sufficiens ut sequatur Spiritus sancti donatio ; sed solum hoc habet ex divina institutione et dignatione ; et ideo tota causalitas in Deum refertur.</p>	<p>3. Celui qui donne l'occasion de dommage semble l'avoir fait de manière interprétative mais non au sens propre et cependant celui qui donne l'occasion du préjudice, fait quelque chose de proportionné et de suffisant pour qu'il en découle le préjudice. Mais aucune opération du ministre considéré en soi dans la mesure où elle sort de lui, n'est proportionnée et suffisante pour que la donation de l'Esprit Saint en découle, mais seulement ce qu'il a de l'institution et de la dignité divines et c'est pourquoi toute la causalité est rapportée à Dieu.</p>
<p>Distinctio 15</p>	<p>Distinction 15 – [La mission en Dieu]</p>
<p>Prooemium</p>	<p>Prologue¹⁵</p>
	<p>Question 1 Article 1 La mission convient-elle aux Personnes divines ? Article 2 La mission signifie-t-elle une notion ? Question 2 Article 1. La mission convient-elle à toutes les personnes ? Question 3 Article 1 Est-ce qu'une personne s'envoie ou se donne-t-elle elle-même ? Article 2 L'Esprit Saint envoie-t-il ou donne-t-il le Fils ? Question 4 Article 1 Le Fils est-il envoyé invisiblement dans l'esprit¹ ? Article 2 La mission du Fils se distingue-t-elle de celle de l'Esprit Saint ? Article 3 La mission peut-elle être éternelle ? Question 5 Article 1 La mission est-elle faite pour les créatures sans raison ?</p>

¹ Il s'agit de l'esprit de l'homme (*mens*).

	<p>qc. 2. Le Fils et l'Esprit Saint sont-ils envoyés à tous les saints¹ ?</p> <p>qc. 3. Y a-t-il une mission pour les anges ?</p> <p>qc. 4. Une mission peut-elle être faite pour le Christ en tant qu'homme ?</p> <p>Article 2 La mission invisible a-t-elle été plus complète après l'Incarnation ?</p> <p>Article 3 Par la mission invisible se fait-il que nous ne sommes plus en ce monde ?</p>
Quaestio 1	Question 1 – [Qu'est ce que la mission des Personnes divines ?]
Prooemium	Prologue
<p>Ad intellectum hujus partis de tribus quaeritur:</p> <p>primo de missione secundum se.</p> <p>Secundo de ipsa ex parte missi.</p> <p>Tertio de eadem ex parte mittentis.</p> <p>Circa primum duo quaeruntur:</p> <p>1 utrum missio aut datio conveniat divinis personis ;</p> <p>2 quid significet, utrum essentiam, vel notionem.</p>	<p>Pour comprendre cette partie on fait trois recherches.</p> <p>1. Sur la mission en soi.</p> <p>2. Sur la mission du côté de celui qui est envoyé.</p> <p>3. Sur la mission du côté de celui qui envoie.</p> <p>Pour la première on cherche :</p> <p>1. La mission ou le don conviennent-ils aux personnes divines ?</p> <p>2. Est-ce que cela signifie l'essence ou la notion ?</p>
<p>Articulus 1 [1082] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 1 a. 1 tit. Utrum missio conveniat divinis personis</p>	<u>Article 1 – La mission convient-elle aux Personnes divines ?</u>
<p>[1083] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod missio non conveniat divinis personis. Missio enim videtur dicere quamdam loci mutationem, secundum quod dicimus nuntium mitti ad aliquem locum. Sed divinis personis, quae ubique sunt, non convenit aliqua loci mutatio. Ergo nec missio.</p>	<p>Objections :²</p> <p>Il semble que la mission ne convient pas aux personnes divines.</p> <p>1. Car la mission semble désigner un changement de lieu du fait qu'on dit que le messenger est envoyé quelque part³. Mais dans les personnes divines, qui sont partout, le changement de lieu ne convient pas. Donc, la mission non plus.</p>
<p>[1084] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, super illud Ezech., 16,</p>	<p>2. Sur cette parole d'Ezéchiel (16, 53⁴) : « <i>En les changeant je les rétablirai par la</i></p>

¹ Pour ces petites questions, on trouve d'abord à la suite les objections des quatre articles, et ensuite les quatre réponses.

² PARALL. : Ia, q. 43, a. 1.

³ Pour Thomas, mission conserve son sens premier « envoi », ce qui suppose quelqu'un qui envoie et quelqu'un d'envoyé. Elle suppose un troisième terme : celui qui reçoit.

⁴ Ezéchiel 16, 53 : « Je les rétablirai. Je rétablirai Sodome et ses filles, je rétablirai Samarie et ses filles, puis je te rétablirai au milieu d'elles... » (BJ.).

<p>53: <i>Convertens restituum eos conversione Sodomorum cum filiabus suis, et conversione Samariae et filiarum ejus</i> ; dicit Hieronymus: « Quod conjunctum est et in uno corpore copulatum, mitti non potest ». Sed una persona conjuncta est alii majori unione quam aliqua copulatio corporalis. Ergo una persona non potest mitti ab alia.</p>	<p><i>conversion de Sodome, avec ses filles, et par la conversion de la Samarie, et de ses filles</i> », Jérôme (<i>Commentaire sur Ézéchiel</i>) dit : « Ce qui est uni et lié en un seul et même corps, ne peut pas être envoyé ». Mais une personne [divine] a été unie à une autre d'une plus grande union que l'union corporelle. Donc une personne ne peut pas être envoyée d'une autre.</p>
<p>[1085] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 1 a. 1 arg. 3 Item, nihil pertinens ad inferioritatem potest dici de una persona respectu alterius, cum non sint gradus in Trinitate ; unde dicit Damascenus, lib. III, <i>Fid orthod.</i>, cap. XIV, col. 1042, quod Christus non est obediens Patri nisi secundum quod homo. Missio autem et datio videntur importare quamdam inferioritatem in misso et dato. Ergo neutrum convenit divinae personae.</p>	<p>3. De plus, on ne peut rien dire qui concerne l'infériorité d'une personne par rapport à une autre, puisqu'il n'y a pas de degrés dans la Trinité ; c'est pourquoi Jean Damascène (<i>La foi orthodoxe</i>, 3, 14) dit que le Christ n'obéit au Père qu'en tant qu'homme. Mais la mission et le don semblent apporter une certaine infériorité dans celui qui est envoyé et donné. Donc ni l'un ni l'autre ne conviennent à la personne divine.</p>
<p>[1086] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 1 a. 1 arg. 4 Item, constat quod divina persona est in infinitum dignior quam aliquis Angelus. Sed Angeli superiores qui sunt assistentes, secundum Dionysium, XIII, <i>Caelest. Hierar.</i>, col. 299, non mittuntur ad nos propter suam dignitatem. Ergo multo minus divinae personae mittuntur.</p>	<p>4. Il est clair que la personne divine est dans l'infini plus digne qu'un ange. Mais les anges supérieurs qui sont assistants selon Denys (<i>La hiérarchie céleste</i>, XIII), ne sont pas envoyés vers nous à cause de leur dignité. Donc les personnes divines sont envoyées beaucoup moins.</p>
<p>[1087] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 1 a. 1 s. c. 1 In contrarium autem sunt plurimae auctoritates canonis et sanctorum, ut in littera.</p>	<p>En sens contraire : 1. Il y a beaucoup d'autorités du canon et des saints, comme dans la <i>Lettre</i>¹.</p>
<p>[1088] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod missio vel datio ratione suae significationis dicit exitum alicujus ut missi ab aliquo sicut a mittente, et ad aliquem terminum. Iste autem exitus in creaturis est secundum distantiam corporalem missi a mittente, et in comparatione ad terminum ponit in misso esse ubi non fuit prius. Quia autem omnis imperfectio amovenda est ab his quae in divinam praedicationem veniunt, ideo missio in divinis intelligitur non secundum exitum localis distantiae, nec</p>	<p>Réponse : La mission ou le don², en raison de leur signification indique la sortie de quelqu'un envoyé par celui qui envoie et dans un certain but. Mais cette sortie dans les créatures, dépend de la distance corporelle de celui qui est envoyé de celui qui envoie, et par comparaison il place pour terme dans celui qui est envoyé d'être là où il n'a pas été auparavant. Parce qu'il faut écarter toute imperfection de ce qui vient dans l'attribution divine, c'est pourquoi la mission en Dieu est comprise non comme une sortie</p>

¹ P. Lombard cite *Jn* 14, 26 – 16, 7 – 16, 28 – *Galates* 4, 1 et *Jérémie* 23, 24.

² *Datio* signifie le fait de donner et *donum* le don lui-même. Nous ne faisons la distinction que lorsque cela paraît nécessaire.

<p>secundum aliquam novitatem advenientem ipsi misso, ut sit ubi prius non fuerat ; sed secundum exitum originis ab aliquo ut a principio, et secundum novitatem advenientem ei ad quem fit missio, ut novo modo persona missa in eo esse dicatur.</p>	<p>sur une distance locale, ni selon une nouveauté qui arrive à celui qui est envoyé, pour qu'il soit là où il n'aura pas été auparavant ; mais selon la sortie de l'origine de quelqu'un comme d'un principe et selon la nouveauté qui arrive à celui pour qui est faite la mission, pour dire que la personne est envoyée en lui d'une nouvelle manière.</p>
<p>Ex quo patet quod missio de ratione sui differt a processione et datione. Processio enim, inquantum processio, dicit realem distinctionem et respectum ad principium a quo procedit, et non ad aliquem terminum. Datio autem non importat distinctionem dati a principio a quo datur, quia idem potest dare seipsum ; sed tantum ab eo cui datur, ut supra dictum est, dist. 14, qu. 2, art. 1. Sed missio ponit distinctionem in misso et ad principium et ad terminum. Et ideo cum dicitur Spiritus sanctus mitti, includitur in significatione missionis uterque respectus, scilicet temporalis et aeternus ; aeternus prout a Patre et Filio procedit ; et temporalis prout significatur in habitudine ad creaturam, quae novo modo ad ipsum se habet.</p>	<p>Par là il apparaît que la mission en sa nature diffère de la procession et du fait de donner. Car la procession en tant que telle, signifie une distinction réelle et un rapport au principe d'où elle procède et non à un terme. Mais le fait de donner n'apporte pas la distinction de ce qui est donné au principe pour qui il est donné, parce que le même peut se donner lui-même, mais seulement par celui à qui il est donné, comme on l'a dit ci-dessus, dist. 14, q. 2, a. 1. Mais la mission place une distinction dans celui qui est envoyé pour le principe et pour le terme. Et c'est pourquoi quand on dit que l'Esprit Saint est envoyé, on inclut dans la signification de la mission l'un et l'autre rapport, à savoir temporel et éternel ; éternel dans la mesure où il procède du Père et du Fils, et temporel selon qu'il est signifié dans la relation à la créature, qui se comporte vis-à-vis de lui d'une nouvelle manière.</p>
<p>[1089] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis Spiritus sanctus, qui ubique est, non possit esse ubi non fuerat, loci mutatione circa ipsum intellecta ; tamen potest esse aliquo modo quo prius non fuerat, mutatione facta circa illud in quo esse dicitur ; et in hoc salvatur ratio missionis.</p>	<p>Solutions : 1. Quoique l'Esprit Saint, qui est partout, ne puisse pas être où il n'aurait pas été, si on comprend pour là un changement de lieu, il peut cependant être d'une certaine manière là où avant il n'avait pas été, une fois le changement accompli pour celui en qui on dit qu'il est, et en cela la nature de sa mission est sauvegardée.</p>
<p>[1090] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Glossa Hieronymi intelligitur de missione creaturae quae fit per loci mutationem, quae non potest esse nisi ejus quod localiter separatur. Ad divinam autem missionem sufficit distinctio personarum in essentiae unitate.</p>	<p>2. La glose de Jérôme est comprise de la mission de la créature qui se fait par changement de lieu, qui ne peut exister que de ce qui est séparé localement. Mais pour la mission divine, la distinction des personnes suffit dans l'unité de l'essence.</p>
<p>[1091] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod obedientia est proprie respectu praecepti,</p>	<p>3. L'obéissance est au sens propre en rapport avec le précepte, qui convient proprement au pouvoir. C'est pourquoi il est clair que</p>

<p>quod proprie ad dominium pertinet. Unde patet quod obedientia gradum importat dignitatis. Unde non potest dici de persona Filii vel Spiritus sancti secundum divinitatem. Mittere autem non ponit gradum dignitatis, sed auctoritatem principii in uno, respectu alterius qui ab illo exit: et iste ordo est in divinis personis.</p>	<p>l'obéissance apporte un degré de dignité. C'est pourquoi on ne peut pas le dire de la personne du Fils ou de l'Esprit Saint selon leur divinité. Mais envoyer ne place pas de degré dans leur dignité, mais l'autorité du principe en l'un, en rapport avec l'autre qui procède de lui et cet ordre est dans les personnes divines.</p>
<p>[1092] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod non secundum eandem rationem missio dicitur de Angelo et de divina persona. Angelus enim missus localiter movetur, cum sit ubi prius non fuerat: quia cum sunt in caelo, non sunt in terra. Unde missio talis aliquam indignitatem vel inferioritatem gradus ponit circa missum. Non autem missio divinae personae a qua omnino loci mutatio excluditur. Et praeterea effectus ille ad quem est missio personae divinae etiam immediate est ab ipsa persona, scilicet gratia gratum faciens, ut dictum est, dist. 14, qu. 2, art. 2. Effectus autem superiorum Angelorum efficitur in nos mediante inferioribus Angelis, secundum Dionysium, <i>caelest. Hier.</i>, cap. XIII, § 3, col. 299, et ideo non dicuntur ipsi superiores Angeli ad nos mitti, sed inferiores, qui circa nos immediate operantur ; sicut etiam nec missio divinae personae est secundum illas perfectiones quas creatura a Deo recipit, agente aliqua media creatura.</p>	<p>4. Ce n'est pas selon une même nature qu'on parle de la mission pour l'ange et pour la personne divine. Car l'ange qui est envoyé est mis en mouvement localement, puisqu'il est là où d'abord il n'a pas été, parce que, quand ils sont au ciel, ils ne sont pas sur terre. C'est pourquoi une telle mission place une certaine indignité et une infériorité de degré pour l'envoyé. Mais ce n'est pas la mission de personne divine par laquelle le changement de lieu est tout à fait écarté. Et en plus cet effet pour lequel il y a la mission de la personne divine est aussi sans intermédiaire par la personne même à savoir la grâce sanctifiante, comme on l'a dit d. 14, q. 2, a. 2. Mais l'effet des anges supérieurs est accompli en nous par l'intermédiaire des anges inférieurs, selon Denys (<i>La hiérarchie céleste</i>, 13, 3), et c'est pourquoi on ne dit pas que ce sont les anges supérieurs qui nous sont envoyés, mais les anges inférieurs, qui opèrent immédiatement pour nous, de même aussi la mission de la personne divine ne dépend pas de ces perfections que la créature reçoit de Dieu, par une créature intermédiaire qui agit.</p>
<p>Articulus 2 [1093] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 1 a. 2 tit. Utrum missio significet notionem</p>	<p><u>Article 2 – La mission signifie-t-elle une notion ?</u></p>
<p>[1094] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod missio significet notionem.</p>	<p>Objections : 1. Il semble que la mission signifie la notion¹. Car Bède dit dans une homélie², que</p>

¹ La notion : cf. *Ia*, q. 41, a. 1. La distinction des personnes se prend selon l'origine. Cette origine est désignée par un acte. Cet acte qui désigne l'ordre d'origine des Personnes divines est la notion (Cf. argument 2). Ce qui revient à poser la question : est-ce que la mission est un acte qui indique l'origine de la personne.

² Homélie pour le dimanche après l'Ascension du Seigneur.

Dicit enim Beda in quadam Homil., quod missio Spiritus sancti est ejus processio. Sed processio est notionale. Ergo et missio.	la mission de l'Esprit Saint est sa procession. Mais la procession est notionnelle. Donc la mission aussi.
[1095] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, quidquid importat originem in divinis, est notionale: quia essentia divina non originatur, nec aliquam personam originat. Missio autem, ut dictum est, in art. antec., importat exitum originis ab alio sicut a principio. Ergo est notionale.	2. Tout ce qui apporte une origine en Dieu est notionnel, parce que l'essence divine n'a pas d'origine et ne sert pas d'origine pour une personne. Mais la mission, comme on l'a dit, dans l'article précédant, apporte une sortie d'origine à partir d'un autre comme d'un principe. Donc elle est notionnelle.
[1096] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 1 a. 2 arg. 3 Contra, secundum Dionysium, <i>De div. nom.</i> , cap. II, col. 615, omne nomen connotans effectum aliquem in creatura, dictum de Deo pertinet ad communitatem essentiae. Sed missio importat effectum aliquem in creatura, ut dictum est. Ergo significat essentiam.	3. <i>En sens contraire</i> , selon Denys (<i>Les noms divins</i> , II), tout nom qui signifie un effet dans la créature, dit de Dieu, convient à la communauté de l'essence. Mais la mission apporte un effet dans la créature, comme on l'a dit. Donc elle signifie l'essence ¹ .
[1097] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, nulla notio communis est Filio et Spiritui sancto. Sed missio communis est utriusque: uterque enim legitur missus, ut in <i>Littera</i> dicitur. Ergo missio non dicit aliquam notionem.	4. Aucune notion n'est commune au Fils et à l'Esprit Saint. Mais la mission est commune à l'un et l'autre, car on lit que l'un et l'autre ont été envoyés, comme il est dit dans la <i>Lettre</i> ² . Donc la mission ne désigne pas une notion.
[1098] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod quaedam nomina sunt in divinis quae significant tantum personam, ut Pater et Filius; quaedam quae tantum significant essentiam, sicut hoc nomen essentia; quaedam quae significant utrumque, sicut dictum est, dist. 7, qu. 1, art. 1, de potentia generandi et spirandi. Et ita dico, quod missio est et essentielle et notionale, secundum aliud et aliud. Secundum enim respectum quem importat missio ad suum principium, est notionale; secundum autem respectum quem importat ad effectum in creatura, est essentielle.	Réponse : Il y a en Dieu certains noms qui signifient seulement une personne, comme Père ou Fils, certains qui signifient seulement l'essence comme ce nom essence; certains qui signifient l'un et l'autre, comme on l'a dit d. 7 q. 1, a. 1, de la puissance d'engendrer et de spirer. Et ainsi je dis que la mission est essentielle et notionnelle, selon l'un et l'autre. Car par le rapport que la mission apporte à son principe, elle est notionnelle, mais par le rapport qu'elle apporte à l'effet dans la créature elle est essentielle.
Sed circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod principaliter	Mais sur ce sujet il y a deux opinions. Article Car certains disent qu'elle signifie

¹ «Tout nom connotant un effet dans la créature désigne l'essence divine.» G. Emery *Trinité créatrice*, p. 304 Voir d. 30, q. unique a. 2. (note p. 304).

² « Car on lit que « le Père seul, dit Augustin (*Trinité* I, 5) n'a jamais été envoyé » mais seuls le Fils et l'Esprit ont été envoyés.

<p>significat notionem, et ex consequenti essentiam secundum effectum connotatum.</p> <p>Alii dicunt e converso ; et hoc mihi videtur verius esse, considerata virtute vocabuli. Missio enim secundum rationem sui nominis non dicit exitum ab aliquo sicut a principio a quo missio esse habet ; sed solum in ordine ad effectum missionis ponitur auctoritas alicujus ad missum. Servus enim qui mittitur a domino, non exit ab ipso secundum suum esse, sed sicut a principio movente ipsum per imperium ad hunc actum.</p>	<p>principalement la notion et en conséquence l'essence selon l'effet connoté.</p> <p>b. D'autres disent le contraire, et cela me semble plus vrai, si on considère le pouvoir du mot. Car la mission selon la nature de son nom ne signifie pas sortie de quelque chose comme d'un principe par lequel la mission a l'existence, mais seulement, dans le rapport à l'effet de la mission on place l'autorité de quelqu'un pour celui qui est envoyé. Car le serviteur qui est envoyé par son maître, ne sort pas de lui selon son être, mais comme d'un principe qui le meut pour cet acte par son pouvoir.</p>
<p>Sed quia in divinis personis non potest esse auctoritas respectu missi, nisi secundum originem essendi, ideo ex consequenti importatur relatio originis in missione, secundum quam est notionale ; et principaliter importatur ordo ad effectum missionis secundum quem est essentielle. Sed in processione temporali est e converso: quia processio secundum notionem suam, prout sumitur in divinis, dicit exitum a principio originante, et non dicit ordinem ad effectum nisi ex consequenti ; scilicet quantum ad modum processionis, [qui est temporalis <i>add. Éd. de Parme</i>], ut dictum est, art. antec. Et ideo processio temporalis videtur esse principaliter notionale, et ex consequenti significare essentiam ratione connotati effectus. [Dico autem, quod hic accedit plus <i>Éd. de Parme</i>]. Datio autem accedit adhuc plus ad essentiam quam missio, ut patet ex dictis.</p>	<p>Mais parce que dans les personnes divines il ne peut y avoir d'autorité en rapport avec l'envoyé, que selon l'origine de l'être, par conséquence la relation d'origine est apportée dans la mission, selon laquelle elle est notionnelle et principalement un ordre est apporté à l'effet de la mission selon lequel elle est essentielle. Mais dans la procession temporelle, c'est le contraire, parce que la procession selon sa notion, dans la mesure où elle est prise en Dieu, signifie la sortie d'un principe d'origine et ne signifie le rapport à l'effet que par conséquence, à savoir quant au mode de procession [qui est temporel], comme on l'a dit dans l'article précédant¹. Et c'est pourquoi la procession temporelle semble être surtout notionnelle et par conséquence elle signifie l'essence en rapport à l'effet connoté. Le don aussi arrive plus à l'essence que la mission, comme on le voit par ce qui a été dit.</p>
<p>[1099] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 1 a. 2 ad 1 Et per hoc patet solutio ad tria prima argumenta.</p>	<p>Solutions :</p> <p>1. Par là paraît la solution aux trois premiers arguments.</p>
<p>[1100] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod notio potest significari in divinis dupliciter: aut proprie, sicut paternitas vel innascibilitas ; aut communiter, sicut esse ab alio vel a quo est alius ; et hoc modo significatur</p>	<p>4. La notion peut être signifiée en Dieu de deux manières, ou bien au sens propre, comme la paternité et l'innascibilité, ou bien, communément, comme procéder d'un autre ou par qui il est autre, et de cette manière, la notion est signifiée dans la mission et c'est</p>

¹ « Procession évoque globalement le processus total d'émanation qui à partir d'un principe, donne origine à un terme... L'acte notionnel évoque le processus d'origine en son jaillissement même à partir du principe pris du côté de ce principe et comme son acte » H. F. Dondaine, *La Trinité*, II, éd des jeunes p. 358).

notio in missione ; et ideo communis est duabus personis ab alio existentibus.	pourquoi elle est commune aux deux personnes qui existent par un autre ¹ .
Quaestio 2	Question 2 – [La mission convient-elle à toutes les personnes ?]
Articulus 1 [1101] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 2 a. 1 tit. Utrum missio conveniat omnibus personis	<u>Article 1 – La mission convient-elle à toutes les personnes ?</u>
[1102] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 2 a. 1 arg. 1 Deinde quaeritur cui convenit mitti. Et videtur quod toti Trinitati. Sicut enim dicit Damascenus, lib. I <i>Fide, orthod.</i> , cap.II, col. 79, in divinis omnia unum sunt, praeter ingenerationem, generationem et processionem. Sed missio nullum horum est. Ergo videtur quod toti Trinitati convenit.	Objections : ² 1. Ensuite on cherche à qui il convient d'être envoyé. Et il semble que c'est à toute la Trinité. En effet, comme le dit Jean Damascène (<i>La foi orthodoxe</i> , 1, 2), en Dieu tout est un, en dehors de la non génération, de la génération et de la procession. Mais la mission n'est aucune de ces actions. Donc il semble qu'elle convient à toute la Trinité.
[1103] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 2 a. 1 arg. 2 Praeterea, missio divinae personae intelligitur secundum hoc quod ipsa persona per missionem manifestatur. Unde dicit Augustinus, IV <i>De Trinit.</i> , cap. XX, col. 906, quod mitti est cognosci quod ab alio sit. Sed effectus in creatura qui fit per missionem, manifestat totam Trinitatem sicut causatum suam causam. Ergo videtur quod tota Trinitas mittatur.	2. La mission de la personne divine est comprise selon que la personne même se manifeste par sa mission. C'est pourquoi Augustin (<i>La Trinité</i> , IV, XX) dit qu'être envoyé c'est savoir qu'il procède d'un autre. Mais l'effet dans la créature qui se fait par la mission, manifeste toute la Trinité, comme l'effet [manifeste] sa cause. Donc il semble que toute la Trinité est envoyée.
[1104] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 2 a. 1 arg. 3 Praeterea, sicut dona appropriata Filio et Spiritui sancto sunt communicabilia creaturae, scilicet sapientia et bonitas, ita et dona appropriata Patri, scilicet potentia. Sed ratione illorum donorum appropriatorum eis dicuntur Spiritus sanctus et Filius mitti. Ergo eadem ratione et Pater.	3. De même que les dons appropriés au Fils et à l'Esprit Saint comme la sagesse et la bonté sont communicables à la créature ; de même sont communicables les dons appropriés au Père, à savoir la puissance. Mais on dit que l'Esprit Saint et le Fils sont envoyés en raison de ces dons qui leur sont appropriés. Donc pour la même raison le Père aussi [est envoyé].
[1105] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 2 a. 1 arg. 4 Item, ubicumque est Filius vel Spiritus sanctus, est et Pater. Sed Spiritus sanctus vel Filius dicuntur mitti, quia novo modo existunt in aliqua creatura. Ergo videtur quod simul cum eis Pater mittatur, et ita toti Trinitati convenit mitti.	4. Partout où est le Fils ou l'Esprit Saint, il y a aussi le Père. Mais l'Esprit Saint ou le Fils sont, dit-on, envoyés, parce qu'ils existent d'une nouvelle manière dans une créature. Donc il semble que le Père est envoyé en même temps avec eux, et ainsi il convient à toute la Trinité d'être envoyée.

¹ C'est-à-dire au Fils et à l'Esprit saint.

² PARALL. : *Ia*, q. 43, a. 4.

<p>[1106] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 2 a. 1 arg. 5 Sed contra, videtur quod solus Filius mittatur. Sicut enim dicit Augustinus, IV de Trinitate, cap. XX, col. 906, mitti est cognosci quod ab alio sit. Sed cognitio appropriatur Filio, qui est Verbum et sapientia Patris. Ergo solus Filius videtur mitti.</p>	<p>5. <i>En sens contraire</i> il semble que seul le Fils est envoyé. En effet, comme le dit Augustin (<i>La Trinité</i>, IV, XX, 27) être envoyé c'est savoir qu'il procède d'un autre. Mais la connaissance est appropriée au Fils qui est le Verbe et la sagesse du Père. Donc seul le Fils semble être envoyé.</p>
<p>[1107] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 2 a. 1 arg. 6 Item, videtur quod solus Spiritus sanctus. Omnia enim dona spiritualia pertinent ad manifestationem Spiritus, ut habetur I Corinth. 12, 7: <i>unicuique datur manifestatio Spiritus ad utilitatem</i>. Sed per missionem manifestatur persona divina. Ergo videtur quod solus Spiritus mittatur in omnibus donis.</p>	<p>6. Il semble que seul l'Esprit Saint [est envoyé]. Car tous les dons spirituels conviennent à la manifestation de l'Esprit, comme il est dit en I Co, 12, 7 : «<i>A chacun est donné la manifestation de l'Esprit pour son utilité</i>». Mais la personne divine se manifeste par la mission. Donc il semble que seul l'Esprit Saint est envoyé dans tous les dons.</p>
<p>[1108] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 2 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, in hac dist., qu. 1, art. 1, in omni missione oportet quod ponatur aliqua auctoritas alicujus ad ipsum missum. In divinis autem personis non est auctoritas nisi secundum originem ; et ideo nulli personae divinae convenit mitti nisi ei quae est ab alio, respectu cuius potest in alio designari auctoritas ; et ideo Spiritus sanctus et Filius dicuntur mitti, et non Pater vel Trinitas ipsa.</p>	<p>Réponse : Comme il a été dit, dans cette distinction, q. 1, a. 1, c., dans toute mission il faut placer l'autorité de quelqu'un pour celui qui est l'envoyé même. Mais dans les personnes divines, il n'y a d'autorité que selon l'origine, et c'est pourquoi à aucune personne divine il ne convient d'être envoyée, sinon à celle qui procède d'une autre, c'est par son rapport qu'on peut signaler l'autorité dans un autre, et c'est pourquoi on dit que l'Esprit Saint et le Fils sont envoyés et non le Père ou la Trinité elle-même.</p>
<p>[1109] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 2 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod in missione includitur intellectus processionis et generationis implicite quantum ad id quod commune est eis, scilicet esse ab alio: quamvis non quantum ad propriam rationem generationis vel processionis.</p>	<p>Solutions : 1. Dans la mission est inclus implicitement le concept de procession et de génération pour ce qui leur est commun, à savoir procéder d'un autre ; cependant n'est pas inclus la nature propre de la génération et de la procession.</p>
<p>[1110] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 2 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in missione non tantum est effectus doni creati creaturae collati, sed etiam, ut dictum est, in corp. art., ponitur auctoritas alicujus principii respectu ipsius missi. Unde in missione personae cognoscitur persona ab alia esse, secundum Augustinum IV De Trinit., cap. XX, col. 906. Et quia hoc non</p>	<p>2. Dans la mission, non seulement il y a l'effet du don créé conféré à la créature, mais aussi, comme il a été dit, dans le corps de l'article, l'autorité d'un principe est placée en rapport à l'envoyé. C'est pourquoi dans la mission de la personne, on sait qu'elle procède d'un autre, selon Augustin (<i>La Trinité</i>, IV, XX, 20). Et parce que cela ne convient pas à toute la Trinité, ni au Père lui-même, on ne peut pas dire que le Père ou la</p>

<p>convenit toti Trinitati nec ipsi Patri, ideo non potest dici Pater vel Trinitas mitti. Et praeterea effectus ille magis appropriatur uni personae quam alii, secundum quem una persona dicitur mitti et non alia.</p>	<p>Trinité sont envoyés. Et en plus cet effet est plus approprié à une personne qu'à une autre, selon lequel on dit qu'une personne est envoyée et non une autre.</p>
<p>[1111] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 2 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod potentia, quae appropriatur patri, non habet rationem ut pertineat ad reditum in finem ; sed magis pertinet ad exitum a principio, dicit enim potentia rationem principii: et ideo non pertinet ad missionem, quae fit ad revocandum rationalem creaturam in Deum. Et praeterea Pater, in quo est prima auctoritas, non potest designari mitti, quia respectu ejus nulla habetur auctoritas.</p>	<p>3. La puissance qui est appropriée au Père, n'a pas de raison de convenir au retour dans la fin, mais elle convient plus à la sortie du principe, car la puissance révèle la nature du principe et c'est pourquoi il ne convient à la mission, faite pour rappeler la créature raisonnable en Dieu. Et en plus le Père, en qui il y a la première autorité, ne peut pas être désigné comme envoyé, parce que aucune autorité n'est possédée par rapport à lui.</p>
<p>[1112] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 2 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod cum Pater sit in Filio, et Filius in Spiritu sancto, quando Filius mittitur, simul et venit Pater et Spiritus sanctus ; sive intelligatur de adventu Filii in carnem, cum ipse dicat, Joan. 8, 16: <i>Solus non sum [et non sum solus Éd. de Parme], sed ego, et qui misit me Pater</i>, sive intelligatur de adventu in mentem, cum ipse dicat, Joan. 14, 23: <i>Ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus</i>. Et ideo adventus vel inhabitatio convenit toti Trinitati: quae non dicuntur nisi ratione effectus conjungentis ipsi Trinitati, quamvis ille effectus ratione appropriationis possit ducere magis in unam personam quam in aliam. Sed missio super hoc addit auctoritatem alicujus respectu personae quae mitti dicitur ; et ideo non potest convenire nisi personae quae est ab alio principio.</p>	<p>4. Comme le Père est dans le Fils et le Fils dans l'Esprit Saint, quand le Fils est envoyé, en même temps vient le Père et l'Esprit Saint ; ou bien on le comprend de la venue du Fils dans la chair, comme Jean le dit lui-même (8, 16) : « <i>Et je ne suis pas seul ; mais moi et le Père qui m'a envoyé</i> », ou bien il est compris de la venue dans l'esprit (<i>mens</i>), puisqu'il dit lui-même (Jn, 14, 23) « <i>Nous viendrons en lui et nous y ferons notre demeure</i> ». Et c'est pourquoi la venue ou l'inhabitation convient à toute la Trinité, ce qui n'est dit qu'en raison de l'effet de celui qui se joint à la Trinité, quoique cet effet en raison de l'appropriation puisse conduire plus à une personne qu'à une autre. Mais la mission y ajoute l'autorité de quelqu'un en rapport à la personne qu'on dit envoyée, et c'est pourquoi il ne peut convenir qu'à la personne qui procède d'un autre principe.</p>
<p>[1113] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 2 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod quamvis cognitio approprietur Filio, tamen donum illud ex quo sumitur experimentalis cognitio, quae necessaria est ad missionem, non necessario appropriatur Filio, sed quandoque Spiritui sancto, sicut amor.</p>	<p>5. Quoique la connaissance soit appropriée au Fils, cependant ce don qu'où est prise la connaissance expérimentale qui est nécessaire pour la mission, n'est pas appropriée nécessairement au Fils, mais quelquefois à l'Esprit Saint comme amour.</p>

<p>[1114] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 2 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod in dono duo est considerare: scilicet rationem doni, et sic manifestat omne donum Spiritum sanctum, inquantum habet rationem primi doni, secundum quod est amor ; aut secundum speciem doni, et sic aliquod donum manifestat ipsum Filium, sicut sapientia vel scientia.</p>	<p>6. Dans le don il faut considérer deux choses ; a. à savoir la raison du don et ainsi tout don manifeste l'Esprit Saint en tant qu'il a nature de premier don, selon qu'il est l'amour b. ou bien selon la forme du don et ainsi un don manifeste le Fils lui-même comme la sagesse ou la science.</p>
<p>Quaestio 3</p>	<p>Question 3 – [La mission par comparaison à celui qui est envoyé]</p>
<p>Prooemium</p>	<p><u>Prologue</u></p>
<p>[1115] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 3 pr. Deinde quaeritur de missione per comparationem ad mittentem, et circa hoc duo quaeruntur: 1 utrum alicui personae conveniat quod mittat se, vel procedat a se, vel det ; 2 utrum Filius mittatur a Spiritu sancto.</p>	<p>Ensuite on fait des recherches sur la mission par comparaison à celui qui est envoyé, et à ce sujet on pose deux questions : 1. A quelle personne convient-il de s'envoyer ou de procéder de soi ou de se donner ? 2. Le Fils est-il envoyé par l'Esprit Saint ?</p>
<p>Articulus 1 [1116] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 3 a. 1 tit. Utrum aliqua persona mittat se vel det</p>	<p><u>Article 1 – Est-ce qu'une personne s'envoie ou se donne elle-même ?¹</u></p>
<p>[1117] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 3 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod nulla persona det se, vel mittat se. Dans enim semper videtur habere auctoritatem respectu dati. Sed nulla persona habet auctoritatem respectu sui ipsius. Ergo videtur quod nulla persona det se.</p>	<p>Objections : 1. Il semble qu'aucune personne ne se donne ni ne s'envoie. Car celui qui donne semble toujours avoir l'autorité en rapport à ce qui est donné. Mais aucune personne n'a d'autorité par rapport à elle-même. Donc il semble qu'aucune personne ne se donne.</p>
<p>[1118] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 3 a. 1 arg. 2 Item supra, dist. 14, dixit Magister, quod homines non possunt dare Spiritum sanctum, quia ab eis non procedit. Sed nulla persona procedit a seipsa ; alias esset principium sui ipsius. Ergo nulla persona seipsam dare potest.</p>	<p>2. Ci-dessus dist. 14, le Maître a dit, que les hommes ne peuvent pas donner l'Esprit Saint, parce qu'il ne procède pas d'eux. Mais aucune personne ne procède d'elle-même ; autrement elle serait son propre principe. Donc aucune personne ne peut se donner elle-même.</p>

¹ L'article 8 de la question 47 de la Somme théologique est consacré à un problème connexe à celui-ci. Il est entendu qu'une personne n'est envoyée en mission que par celui dont elle procède. Par le Père pour le Fils par exemple. Mais est-il possible qu'une personne soit envoyée par une autre de laquelle elle ne procède pas, par exemple, le Fils envoyé par l'Esprit saint ? Si celui qui envoie est désigné comme principe de la personne envoyée, ce n'est pas n'importe quelle personne qui envoie : le Fils est seulement envoyé par le Père, l'Esprit saint par le Père et le Fils. Mais si la personne qui envoie est comprise comme principe de l'effet de la mission, c'est la Trinité entière qui envoie la Personne en mission. L'Esprit saint n'a d'autorité que par rapport à la Personne du Fils que selon sa nature assumée » (q. 3, a. 2 c).

[1119] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 3 a. 1 arg. 3 Item, sicut dictum est, in hac dist., qu. 1, art. 2, missio ponit exitum ipsius missi a mittente. Sed nulli personae convenit [exire a seipsa <i>Éd. de Parme</i>] mittere se. Ergo nulli personae convenit mittere se	3. De plus, comme on l'a dit dans cette dist. q. 1, a. 2, la mission place la sortie de celui qui est envoyé de celui qui l'envoie. Mais il ne convient à aucune personne de s'envoyer elle-même.
[1120] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 3 a. 1 arg. 4 Item, sicut dictum est, processio principaliter importat respectum personae ad principium a quo distinguitur. Sed nulla persona divina distinguitur a seipsa. Ergo nec a se procedit.	4. Comme il a été dit, la procession apporte principalement un rapport de la personne au principe dont elle est distinguée. Mais aucune personne divine ne se distingue d'elle-même. Donc elle ne procède par d'elle-même.
[1121] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 3 a. 1 arg. 5 Praeterea, haec praepositio <i>a</i> importat habitudinem principii. Sed nulla res est principium sui ipsius. Ergo etsi conceditur quod aliqua persona mittit se, non debet concedi quod mittatur a se.	5. Cette préposition <i>a</i> (de, par) apporte un rapport au principe ¹ . Mais rien n'est le principe de soi-même. Donc même si on concède qu'une personne s'envoie <i>par</i> elle-même.
[1122] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 3 a. 1 s. c. 1 Contra, Augustinus, IV <i>De Trinit.</i> , cap. XX, XXIX, col. 908 : « Sicut generari est Filium esse a Patre, ita Filium cognosci esse a Patre, est Filium mitti ». Sed ista cognitio potest causari a Filio. Ergo et missio Filii potest esse a Filio.	En sens contraire : 1. Augustin (<i>La Trinité</i> , IV, XX, 29) dit : « De même qu'être engendré c'est être le Fils du Père, de même savoir que le Fils vient du Père, c'est l'envoyer ». Mais cette connaissance peut être causée par le Fils. Donc la mission du Fils peut venir du Fils.
[1123] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 3 a. 1 s. c. 2 Item, hoc videtur ex his quae in littera dicuntur.	2. Cela semble [vrai] par ce qui est dit dans la <i>Lettre</i> ² .
[1124] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 3 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod secundum differentiam donationis, missionis et processionis superius assignatam in hac dist., quaest. 1, art. 1, diversimode oportet in hac quaestione loqui. Si enim accipiamus donationem sive dationem, de ratione dationis non videtur plus esse nisi quod datum libere a dante habeatur. Hoc autem potest esse dupliciter: aut sicut aliquis libere seipsum habet, vel	Réponse : Selon la différence de la donation, de la mission et de la procession désignée plus haut en cette dist. q. 1, a. 1, il faut parler de différentes manières en cette question. Car si nous considérons la donation, ou le fait de donner en tant que tel, il ne semble être plus que la possession libre par le donneur. Mais cela peut exister de deux manières, Article ou comme quelqu'un se possède librement, ou quelque chose qui est en lui, ou comme quelqu'un le possède librement ;

¹ Commentaire sur la phrase qui précède arg. 4.

² « Comme il n'a pas été précisé par les prophètes par qui le Fils de Dieu a été donné, on le montre donné par la grâce pour que le Fils se donne lui-même ». (Ambroise, *L'Esprit saint*, 3, 2). Ainsi continue P. Lombard, « le Fils se donne par lui-même, donc il est envoyé par lui-même et il procède de lui. Et cela est en tous cas vrai et il faut le concéder ».

<p>aliquid quod in ipso est ; aut sicut libere aliquis habet suam possessionem, vel id respectu cuius dominium habet, secundum quod habere multis modis dicitur.</p>	<p>b. ou bien ce en rapport de quoi il a le pouvoir selon qu'on dit qu'il l'a de multiples manières.</p>
<p>Unde de ratione donationis non est quod ponatur aliqua auctoritas respectu ipsius dati (potest enim aliquis et seipsum ex amore dare alicui in amicum), nisi specificetur datio secundum specialem modum habendi, qui est secundum dominium. Talis autem donatio nulla est respectu divinorum. Et ideo donatio non exigit aliquam rationem principii respectu ipsius dati. Unde dari, potest convenire et essentiae divinae, prout dicimus quod Pater dat essentiam suam Filio ; et potest convenire Patri, ut dicatur Pater seipsum dare ; et similiter Filio, et Spiritui sancto. Nec notabitur aliqua distinctio dantis ad datum, nisi forte secundum rationem, sicut intelligentis ad intellectum. Et sic concedimus simpliciter quod persona dat se, et datur a se.</p>	<p>C'est pourquoi il n'est pas de la nature de la donation, de poser une autorité en rapport à ce qui est donné, (car quelqu'un peut se donner aussi lui-même par amour à quelqu'un en tant qu'ami), à moins que la donation soit spécifiée selon une mode spécial de possession qui dépend du pouvoir. Mais aucune donation de ce genre n'est en rapport avec ce qui concerne Dieu. Et ainsi la donation n'exige pas une raison de principe en rapport à ce qui est donné. C'est pourquoi être donné peut convenir aussi à l'essence divine, dans la mesure où nous disons que le Père donne son essence à son Fils et il peut convenir au Père, de dire qu'il se donne lui-même et de la même manière au Fils et à l'Esprit Saint. Et on ne désignera une distinction de celui qui donne à ce qui est donné que par hasard en raison, comme de celui qui comprend à ce qui est compris. Et ainsi nous concédons absolument que la personne se donne et est donnée par soi.</p>
<p>Sed circa missionem est major difficultas, quam attestatur opinionum diversitas. Quidam enim dicunt, quod omnes tales sunt falsae: <i>Spiritus sanctus mittit se</i> vel <i>Filius mittit se</i>. Et dicunt, rationes Magistri non valere ; quia cum missio includat in se notionem, non oportet quod in potentia vel operatione missionis tres personae conveniant, sicut nec in generatione vel potentia generandi. Et dicunt etiam non esse simile de missione in carnem, secundum quam Filius seipsum mittere dicitur ; quia in illa missione natura creata assumitur in unitatem divinae personae ; quod non contingit in aliis missionibus.</p>	<p>Mais à propos de la mission la difficulté est plus grande ; la diversité des opinions l'atteste. Certains en effet ont dit que telles opinions sont toutes fausses : <i>L'Esprit Saint s'envoie</i> ou bien, <i>le Fils s'envoie</i>. Et ils disent que les raisons du Maître ne sont pas valables, parce que, comme la mission inclut en soi une notion, il ne faut pas que dans la puissance ou dans l'opération de la mission les trois personnes se rencontrent, de même que non plus dans la génération ou la puissance d'engendrer. Et ils disent aussi que ce n'est pas pareil pour la mission dans la chair, pour laquelle on dit que le Fils s'envoie lui-même, parce que dans cette mission la nature créée est assumée dans l'unité de la personne divine, ce qui n'arrive pas dans les autres missions.</p>
<p>Et si in auctoritate aliqua invenitur quod Spiritus sanctus mittat se, glossandum est: idest, a Spiritu sancto est effectus, in quo ab alio cognoscitur esse. Sed quia</p>	<p>Et si dans une autorité on trouve que l'Esprit Saint s'envoie [lui-même] en mission, il faut le commenter : c'est-à-dire l'effet vient de l'Esprit Saint en qui il est connu qu'il</p>

<p>sancti communiter talibus locutionibus utuntur et praecipue Augustinus et Magister hoc concedunt ; ideo alii dixerunt, quod missio aliquando proprie sumitur, aliquando improprie. Quando missio sumitur proprie, importat distinctionem missi ab eo a quo fit missio ; et ideo hoc modo non potest dici quod Spiritus sanctus mittat se. Communiter autem sumitur et improprie missio pro influentia vel datione ; et sic dicunt Spiritum sanctum mittere se quia dat se vel quia inspirat se.</p>	<p>procède d'un autre. Mais parce que les saints communément se servent de telles expressions et surtout Augustin et le Maître le concèdent¹ ; c'est pourquoi d'autres ont dit que la mission est quelquefois prise au sens propre, quelquefois au sens improprie. Quand la mission est prise au sens propre, elle apporte la distinction de celui qui est envoyé de celui par qui elle est faite, et ainsi de cette manière, on ne peut pas dire que l'Esprit Saint s'envoie lui-même. Mais communément et en sens improprie la mission est prise pour ce qui en découle ou pour faire un don et ainsi ils disent que l'Esprit Saint s'envoie lui-même parce qu'il se donne ou parce qu'il s'inspire.</p>
<p>Et haec opinio est Praepositini et Altisiodorensis, lib. I <i>Summae</i> VIII. Et quia haec opinio parum videtur recedere a prima ; ideo dixerunt alii, quod proprie dicitur Spiritus sanctus se mittere. Et huic consentiendum videtur, si virtus nominis attendatur. Missio enim, ut dictum est, in hac dist., qu. 1, art. 1, importat duo ; scilicet missum esse ab alio, ratione auctoritatis quam importat ; et iterum effectum, secundum quem novo modo in aliqua creatura Spiritus sanctus dicitur. Unde sensus est: Spiritus sanctus mittitur ; idest, est ab aliquo, et fit novo modo in aliquo, nulla tamen mutatione facta circa ipsum, ut prius dictum est.</p> <p>Notandum est autem, quod diversimode verificatur locutio, quando aliquod conjunctum praedicatur de aliquo secundum esse, et quando secundum fieri. Quando enim praedicatur secundum esse, oportet quod utrumque illorum esse dicatur ; ut si dicam, Socrates est homo albus, oportet eum esse hominem, et album esse ; nisi alterum diminuat rationem alterius, ut cum dicitur, homo mortuus.</p>	<p>Et cette opinion est celle de Praepositus et d'Altusiodore (<i>Somme</i> 1, 7). Et parce que cette opinion semble s'éloigner un peu de la première, d'autres ont dit que l'Esprit Saint s'envoie lui-même au sens propre. Et il semble qu'il faut le concéder, si on s'en tient au sens du nom. Car la mission, comme il a été dit, en cette distinction q. 1, a. 1, apporte deux sens ; à savoir être envoyé par un autre, en raison de l'autorité qu'il apporte, et à nouveau l'effet, selon lequel d'une nouvelle manière l'Esprit Saint est, dit-on, dans une créature. C'est pourquoi le sens est que l'Esprit Saint est envoyé, c'est-à-dire il procède de quelqu'un et il se trouve d'une nouvelle manière en quelqu'un, cependant sans changement pour lui, comme on l'a dit d'abord.</p> <p>Mais il faut noter que la parole est vérifiée de différentes manières, quand quelque chose de joint est attribué à quelqu'un selon l'être, et quand c'est selon le devenir. Car quand c'est attribué selon l'être, il faut que l'un et l'autre d'entre eux soient appelés leur être, comme si je disais que Socrate un homme blanc, il faut qu'il soit un homme et qu'il soit blanc, à moins que l'un change le sens de l'autre, comme quand on dit que l'homme est mort.</p>

¹ P. Lombard, dist. 15 : « ...c'est pourquoi l'Esprit saint a été donné non seulement par le Père et le Fils, de sorte que c'est une opération commune et indivisée des trois Personnes, mais aussi (il se donne) lui-même ». Citation d'Augustin, (*La Trinité*, XV, XIX, 36) : « ...il est donné comme don de Dieu de telle manière qu'il se donne aussi comme Dieu, on ne peut pas dire en effet qu'il ne soit maître de lui-même, lui dont il est dit : « *L'Esprit souffle où il veut* » (*Jean* 3, 8) (Trad. BA 16, 523).

<p>Sed quando praedicatur conjunctum secundum fieri, sufficit quod alterum in fieri praedicetur ; ut si dicam, Socrates est nunc factus homo albus, sufficit ad veritatem hujus locutionis, quod sit nunc factus albus, quamvis non sit factus homo. Item notandum est, quod quando aliquod compositum praedicatur de aliquo secundum fieri, diversimode se habet in faciente et in facto. Quia ex parte facti, oportet quod utrumque praedicetur secundum esse, etsi non utrumque secundum fieri, ut si dicam, iste est factus homo albus, oportet eum esse hominem et esse album, nisi alterum sit diminuens ; non autem oportet quod fiat homo, sed sufficit quod fiat album.</p>	<p>Mais quand ce qui est joint est attribué selon le devenir, il suffit que l'autre soit attribué dans le devenir ; comme si je disais Socrates est maintenant devenu un homme blanc, [cela] suffit pour la vérité de cette expression, qu'il soit maintenant devenu blanc, quoiqu'il ne soit pas devenu homme. De plus il faut noter que quand quelque chose de composé est attribué à quelqu'un selon le devenir, il se comporte de manière différente dans celui qui fait et dans ce qui est fait. Parce que du côté de ce qui est fait, il faut que l'un et l'autre soient attribués selon l'être, même si l'un et l'autre ne le sont pas selon le devenir, comme si je disais, il est devenu un homme blanc, il faut qu'il soit un homme et qu'il soit blanc, sauf s'il le change le sens de l'autre, mais il ne faut pas qu'il devienne homme, mais il suffit qu'il devienne blanc.</p>
<p>Ex parte autem facientis (quia faciens non refertur ad factum, nisi secundum id quod fit in ipso) sufficit quod faciens dicatur facere alterum tantum ; ut si dicam, pictor facit parietem album, non oportet quod faciat eum esse parietem et esse album ; sed sufficit si facit esse eum album tantum. Dico igitur, quod missio, quia ponit missum esse in aliquo eo modo quo prius non erat et sic fieri in illo secundum illum modum, importat quamdam factionem ; non dico realem factionem, sed rationis tantum, quae terminatur ad relationem rationis, et non rei, sicut dicitur Deus factus refugium. Sensus ergo est: Spiritus sanctus est missus ; idest, factus est ens ab alio existens in creatura per gratiam.</p>	<p>Du côté de celui qui fait (parce que celui-ci ne se réfère à ce qui est fait que selon ce qui est fait en lui) il suffit de dire que celui qui fait seulement autre chose, comme si je disais que le peintre rend le mur blanc, il ne faut pas qu'il le fasse devenir mur, et blanc, mais il suffit qu'il le fasse blanc seulement¹. Donc je dis que, parce que la mission indique qu'il a été envoyé en quelqu'un de la manière dont d'abord il n'y était pas et ainsi de cette manière devenir en lui, il apporte une certaine manière de faire, je ne dis pas qu'elle est réelle, mais en raison seulement, elle se termine à la relation de raison et non à celle de la réalité, comme on dit que Dieu est devenu refuge. Donc le sens est que l'Esprit Saint a été envoyé, c'est-à-dire il est devenu un étant qui procède d'un autre dans la créature par grâce.</p>
<p>Unde oportet ad hoc ut dicatur missus, quod et sit ab alio, et fiat in aliquo secundum novam habitudinem. Propter quod Pater non potest dici mitti, quia non est ab aliquo. Si autem accipiamus ex parte mittentis, tunc mittere Spiritum sanctum nihil aliud est quam facere Spiritum sanctum existentem ab alio,</p>	<p>C'est pourquoi il faut dire que l'envoyé procède d'un autre, et il se trouve dans un quelqu'un selon une nouvelle relation. C'est pourquoi on ne peut pas dire que le Père est envoyé, parce qu'il ne procède pas d'un autre, mais nous le comprenons du côté de celui qui envoie, alors envoyer l'Esprit Saint ce n'est rien d'autre que faire que l'Esprit</p>

¹ Cf. *Q. de Veritate*, q. 27, a. 1, ad 1.

<p>esse in aliquo secundum novam habitudinem ; et ideo cuicumque personae convenit facere alterum istorum, scilicet quod sit in aliquo secundum novam habitudinem, dicitur mittere Spiritum sanctum, quamvis non sit principium Spiritus sancti, secundum quod est ab aliquo. Et quia tota Trinitas facit Spiritum sanctum esse in aliquo secundum novam habitudinem, propter donum collatum totius Trinitatis ; ideo tota Trinitas dicitur mittere Spiritum sanctum ; et ipse seipsum mittit et ipse a se mittitur sub eodem sensu.</p>	<p>Saint procède d'un autre, et soit en quelqu'un selon une nouvelle relation ; c'est pourquoi à chaque personne il convient d'en faire autre chose, à savoir être en quelqu'un selon une nouvelle relation, c'est dire envoyer l'Esprit Saint, bien qu'il n'en soit pas le principe, selon qu'il dépend de quelqu'un. Et parce que toute la Trinité fait que l'Esprit Saint est en quelqu'un selon une nouvelle relation à cause du don de toute la Trinité qui est conféré, on dit que toute la Trinité envoie l'Esprit Saint ; lui-même s'envoie et lui-même est envoyé par lui avec un même sens.</p>
<p>Uterius, si loquamur de processione, habebit minus de proprietate, et minus proprie dicitur, Spiritum sanctum procedere a se, quam mitti a se. Sed tamen, quia processio temporalis, ut dictum est, loc. cit., ponit novam habitudinem ad creaturam in quam procedit, et omnis novitas pertinet ad aliquam factionem ; ideo etiam secundum processionem temporalem Spiritus sanctus ens ab alio est et existens novo modo in aliquo. Et sic sub eodem sensu conceditur quod Spiritus sanctus procedat a se temporaliter.</p>	<p>Plus tard, si nous parlons de la procession, elle aura moins de caractère, et on dira que l'Esprit Saint procède de lui-même en un sens moins procis, qu'être envoyé par soi. Mais cependant, parce que la procession temporelle, comme on l'a dit (loc. cit.) place une nouvelle relation avec la créature, en laquelle il procède et toute nouveauté convient à une manière de faire, aussi selon la procession temporelle l'Esprit Saint est un étant qui dépend d'un autre et qui existe d'une nouvelle manière en quelqu'un. Et ainsi sous le même sens on concède que l'Esprit Saint procède de lui-même temporellement.</p>
<p>[1125] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 3 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod non est de ratione dationis quod ponatur aliqua auctoritas respectu dati, nisi quando datur aliquid quod habetur per modum dominii ; et talis datio non est in divinis, ut dictum est, in corp. art.</p>	<p>Solutions : 1. Il n'est de la nature du don de placer une autorité en rapport à ce qui est donné, que lorsque quelque chose est donné qui est possédé par mode de pouvoir, et un tel don n'est pas en Dieu, comme on l'a dit, dans le corps de l'article.</p>
<p>[1126] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 3 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod neutrum horum homines efficiunt quae in missione importantur ; quia nec gratiam conferunt, nec ab eis Spiritus sanctus procedit ; et ideo nullo modo potest homo mittere Spiritum sanctum.</p>	<p>2. Les hommes ne font rien de ce qui est apporté dans la mission, parce qu'ils ne confèrent pas la grâce, et l'Esprit Saint ne procède pas d'eux, et c'est pourquoi en aucune manière un homme ne peut envoyer l'Esprit Saint.</p>
<p>[1127] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 3 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod missio non ponit tantum exitum ; sed cum hoc aliquid aliud, scilicet esse in creatura secundum novam habitudinem. Et quamvis secundum alterum, scilicet</p>	<p>3. La mission ne place pas seulement une sortie, mais avec cela quelque chose d'autre, à savoir l'être dans la créature sous une nouvelle relation. Et quoique selon l'autre, à savoir la sortie, elle ne se réfère pas à elle comme à un principe, cependant selon l'un et</p>

<p>exitum, non referatur ad se sicut ad principium ; tamen secundum utrumque conjunctum refertur ad se sicut ad principium ; ipse enim facit, se existentem ab alio, secundum novam habitudinem esse in aliquo ratione perfectionis quam illi confert.</p>	<p>l'autre, ce qui est uni se réfère à elle comme à un principe, car lui-même fait qu'il existe par un autre, selon qu'il y a une nouvelle relation en quelqu'un en raison de la perfection qu'il lui confère.</p>
<p>[1128] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 3 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quamvis processio importet tantum respectum ad personam a qua habet esse, tamen processio temporalis, ut dictum est, importat respectum ad creaturam in quam procedit ; et hujus ratione temporaliter dicitur procedere a se, sicut et mitti a se.</p>	<p>4. Quoique la procession apporte seulement un rapport à la personne par laquelle elle tient l'être, cependant la procession temporelle comme on l'a dit, apporte un rapport à la créature en laquelle elle procède, et pour cette raison on dit qu'elle procède temporellement d'elle-même comme elle s'envoie d'elle-même.</p>
<p>[1129] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 3 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod ipse Spiritus sanctus quamvis non sit principium sui ipsius simpliciter, tamen ipse facit, se existentem ab alio, esse in aliquo secundum novam habitudinem ; et secundum hoc, totum conjunctum refertur in se sicut in principium, ratione alterius tantum, ut patet ex praedictis in hoc art.</p>	<p>5. Quoique l'Esprit Saint lui-même ne soit absolument pas son propre principe, cependant il faut qu'il existe par un autre, qu'il soit en quelqu'un selon une nouvelle relation et selon cela, tout ce qui est uni est référé en lui comme à un principe, en raison d'un autre seulement, comme on le voit par ce qui a déjà été dit dans cet article.</p>
<p>Articulus 2 [1130] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 3 a. 2 tit. Utrum Spiritus sanctus mittat vel det Filium</p>	<p><u>Article 2 – L'Esprit Saint envoie-t-il ou donne-t-il le Fils ?</u></p>
<p>[1131] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 3 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Spiritus sanctus non det vel mittat Filium. Augustinus, III <i>De Trinit.</i>, cap. V, col. 849, enim dicit, quod exire Filium a Patre et venire in mundum hoc est Filium mitti a Patre. Sed Filius non exit a Spiritu sancto. Ergo non mittitur ab ipso.</p>	<p>Objections : 1. Il semble que l'Esprit Saint ne donne pas ou n'envoie pas le Fils. Car Augustin (<i>La Trinité</i>, III, V) dit que sortir le Fils du Père et venir dans le monde c'est le Fils envoyé par le Père. Mais le Fils ne sort pas de l'Esprit Saint. Donc il n'est pas envoyé par lui.</p>
<p>[1132] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 3 a. 2 arg. 2 Item, sicut Filius se habet ad Patrem, ita Spiritus sanctus ad Filium. Sed Filius nullo modo mittit Patrem. Ergo nec Spiritus sanctus Filium.</p>	<p>2. Le Fils se comporte vis-à-vis du Père, comme l'Esprit Saint se comporte vis-à-vis du Fils. Mais le Fils n'envoie en aucune manière le Père. Donc l'Esprit Saint n'envoie pas le Fils.</p>
<p>[1133] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 3 a. 2 s. c. 1 Contra, Isa. 48, 16: <i>Et tunc misit me Dominus, et Spiritus ejus</i> ; et exponit Glossa de Filio. Ergo mittitur a Patre et Spiritu sancto.</p>	<p>En sens contraire : 1. <i>Isaïe</i>, 48, 16 : « <i>Et alors le Seigneur m'a envoyé et son Esprit aussi</i> » ; et la glose expose qu'il s'agit du Fils. Donc il est envoyé par le Père et l'Esprit Saint.</p>

<p>[1134] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 3 a. 2 s. c. 2 Item, Ambrosius, lib. III, cap. II, col. 811 <i>De Spiritu sancto</i> : « Datus Filius est a Patre, ut Isaias dicit, 9, 6, <i>Filius datus est nobis</i>. Datus est (audeo dicere) et a Spiritu sancto, quia a Spiritu sancto missus est ». Ergo et cetera.</p>	<p>2. Ambroise (<i>L'Esprit Saint</i>, 3, 2) dit : « Le Fils a été donné par le Père », comme le dit <i>Is. 9, 6</i> : « « <i>Un Fils nous a été donné</i> ». « Il a été donné (j'ose dire) aussi par l'Esprit Saint, parce qu'il a été envoyé par lui ». Donc, etc.</p>
<p>[1135] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 3 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod quidam distinguunt triplicem missionem Filii: unam qua missus est in carnem ; aliam qua mittitur in mentem ; tertiam qua mittitur ad praedicandum ; et secundum hanc ultimam missionem dicunt Filium missum a Spiritu sancto, non autem secundum duas primas, sed solum a Patre. Cujus ratio est, secundum eos, quia missio ad praedicandum potest convenire Christo ratione humanae naturae, cujus assumptio praesupponitur ; sed duae primae missiones referuntur ad ipsam personam Filii, quia missio in carnem convenit ipsi personae secundum se, et non ratione humanae naturae, cujus assumptio consequitur missionem secundum intellectum, sicut effectus causam, et sicut terminus motum.</p>	<p>Réponse : Je réponds en disant que certains distinguent trois missions du Fils : l'une par laquelle il a été envoyé dans la chair, l'autre par laquelle il a été envoyé dans l'esprit (<i>mens</i>), et la troisième par laquelle il a été envoyé pour la prédication, et selon cette dernière mission ils disent que le Fils a été envoyé par l'Esprit Saint, mais non pour les deux premières, où [il a été envoyé] seulement par le Père. La raison en est, selon eux, que la mission pour la prédication peut convenir au Christ en raison de sa nature humaine dont l'assomption est présupposée, mais les deux premières missions se réfèrent à la personne même du Fils, parce que la mission dans la chair convient à la personne en soi et non en raison de la nature humaine dont l'assomption suit la mission selon l'esprit, comme l'effet suit sa cause, et comme le terme suit le mouvement.</p>
<p>Et similiter in mentem non mittitur ratione humanae naturae. Et quia Spiritus sanctus non habet auctoritatem respectu personae Filii sed tantum respectu naturae assumptae, ideo concedunt tertiam missionem Filii esse a Spiritu sancto et non duas primas. Sed quia, ut dictum est, in hac distin., quaest. 1, art. 2, non requiritur de necessitate quod in mittente sit auctoritas respectu missi, sed tantum efficientia respectu ejus secundum quod missus dicitur mitti ; ideo concedimus quod Spiritus sanctus et tota Trinitas misit Filium, secundum quamlibet missionem ; et praecipue cum Augustinus, in lib. II <i>De Trinit.</i>, cap. V, 8 expresse dicat eum missum a Spiritu sancto loquens de missione in carne: « mitti, inquires, a Patre sine Spiritu sancto non potuit: quia Pater intelligitur eum misisse, cum fecit</p>	<p>Et de la même manière, il n'est pas envoyé en raison de sa nature humaine. Et parce que l'Esprit Saint n'a pas autorité par rapport à la personne du Fils, mais seulement par rapport à la nature assumée, c'est pourquoi ils concèdent que la troisième mission du Fils dépend de l'Esprit Saint et non les deux premières. Mais parce que, comme il a été dit, dans cette dist. qu. 1, a. 2, il n'est pas requis nécessairement que dans celui qui envoie il y ait une autorité par rapport à l'envoyé, mais seulement puissance en rapport à lui selon qu'on dit que l'envoyé est envoyé ; nous concédons que l'Esprit Saint et toute la Trinité a envoyé le Fils, selon n'importe quelle mission et surtout comme Augustin (<i>La Trinité</i> II, V, 8) le dit expressément en parlant de sa mission dans la chair, il est envoyé par l'Esprit Saint : « Il n'a pas pu être envoyé, dit-il, par le Père sans l'Esprit Saint ;</p>

eum ex femina ; quod utique non fecit sine Spiritu sancto ».	parce qu'on comprend que le Père l'a envoyé, puisqu'il l'a fait [exister] par une femme ; ce que cependant il n'a pas fait sans l'Esprit Saint ».
[1136] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 3 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quando Pater dicitur mittere Filium, in mittente intelligitur auctoritas respectu missi, non in quantum est mittens, sed in quantum est Pater ; et ideo Filium mitti a Patre est ipsum exire a Patre. Non autem ostenditur auctoritas in mittente cum seipsum Filius mittere dicitur, vel cum Spiritus sanctus eum mittit ; et ideo Filium mitti a se vel a Spiritu sancto, non est ipsum exire a se vel a Spiritu sancto.	Solutions : 1. Quand on dit que le Père envoie le Fils, on comprend dans celui qui envoie l'autorité en rapport à l'envoyé, non en tant qu'il envoie, mais en tant qu'il est Père, et le fait que le Fils soit envoyé par le Père c'est sortir de lui. Mais on ne montre pas l'autorité dans celui qui envoie quand on dit que le Fils envoie lui-même ou quand l'Esprit Saint l'envoie et c'est pourquoi que le Fils soit envoyé par lui-même ou par l'Esprit Saint, ce n'est pas sortir de lui ou de l'Esprit Saint.
[1137] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 3 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Filius non potest mittere Patrem ; quia Pater non potest mitti, cum non sit ab alio. Si ab alio esset, et mitti posset et Filius eum mitteret.	2. Le Fils ne peut pas envoyer le Père, parce que celui-ci ne peut pas être envoyé, puisqu'il ne procède pas d'un autre. Mais s'il procédait, il pourrait être envoyé et le Fils l'enverrait.
Quaestio 4	Question 4 – [La mission invisible du Fils en soi]
Prooemium	<u>Prologue</u>
[1139] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 4 pr. Ad intellectum hujus partis de duobus quaeritur. Primo de missione Filii invisibili, secundum se ; quia de visibili dicitur in 3. Secundo de missione per comparationem ad eos ad quos sit missio.	Pour comprendre cette partie on fait deux recherches : 1. La mission invisible du Fils en soi, parce qu'on parlera de la mission visible au livre 3. 2. La mission par comparaison à ceux pour qui elle est mission.
Circa primum tria quaeruntur: 1 utrum missio invisibilis conveniat Filio ; 2 utrum fit distincta a missione Spiritus sancti invisibili ; 3 utrum aliqua missio sit aeterna, sicut processio est aeterna et temporalis.	A propos du premier on cherche : 1. La mission invisible convient-elle au Fils ? 2. Devient-elle différente de la mission invisible de l'Esprit Saint ? 3. Est-ce qu'une mission est éternelle de même que la procession est éternelle et temporelle.
Articulus 1 [1140] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 4 a. 1 tit. Utrum Filius invisibiliter mittatur in mentem	<u>Article 1 – Le Fils est-il envoyé invisiblement dans l'esprit ?</u>
[1141] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 4 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod Filius invisibiliter in mentem non mittatur. Ad missionem enim divinae	Objections : 1. Il semble que le Fils n'est pas envoyé dans l'esprit (<i>mens</i>) de manière invisible. Car pour la mission de la personne divine il est requis

<p>personae requiritur quod cognoscatur ipsa persona adveniens ; et praecipue in missione sapientiae, quam nullus habens ignorat. Sed adveniente Filio, non cognoscitur ejus adventus. Job 9, 11: <i>Si venerit ad me, non intelligam. Non videbo illum, si abierit</i> [non ...abierit om. Éd. de Parme]. Ergo videtur quod Filius non mittatur in mentem.</p>	<p>que la personne qui advient soit connue, et surtout dans la mission de la sagesse qu'aucun de ceux qui la possède n'ignore. Mais quand le Fils arrive, sa venue est inconnue : Job, 9, 11 : « <i>S'il venait à moi, je ne le comprendrai pas. Je ne verrai pas s'il s'en est allé</i> ». Donc il semble que le Fils n'est pas envoyé dans l'esprit (<i>mens</i>).</p>
<p>[1142] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 4 a. 1 arg. 2 Item, missio est idem quod processio temporalis, ut supra dictum est, dist. ista, quaest. 1, art. 1. Sed, sicut supra diximus, processio non habet quod dicatur temporalis, nisi secundum respectum in quem est ; quem respectum habet processio Spiritus sancti ex ipso modo processionis, in quantum procedit ut amor. Cum igitur processio Filii ex suo modo non habeat respectum ut in quem, sed solum ut a quo, videtur quod processio temporalis Filio non conveniat, et ita nec missio.</p>	<p>2. De plus, la mission est la même chose que la procession temporelle, comme on l'a dit ci-dessus, en cette dist., q. 1, a. 1. Mais, comme nous l'avons dit plus haut, la procession n'a à être appelée temporelle qu'en rapport avec celui en qui elle est, ce rapport la procession de l'Esprit Saint l'a par le mode même de la procession, en tant qu'il procède comme amour. Donc, comme la procession du Fils par sa manière n'a pas rapport avec celui en qui [il est], mais seulement de qui [il procède], il semble que la procession temporelle ne convient pas au Fils et sa mission non plus.</p>
<p>[1143] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 4 a. 1 arg. 3 Praeterea, persona divina non mittitur nisi in donis gratiae gratum facientis. Sed dona pertinentia ad intellectum quae appropriantur Filio, non sunt gratum facientia, cum sint communia bonis et malis, ut dicitur 1 Corinth. 13: « <i>Si habuero omnem scientiam (...) caritatem autem non habuero, nihil sum</i> ». Ergo Filius non dicitur mitti invisibiliter in donis sibi appropriatis ; et ita nullo modo.</p>	<p>3. La personne divine n'est envoyée que dans les dons de la grâce sanctifiante. Mais les dons qui concernent l'intellect qui sont appropriés au Fils ne sanctifient pas puisqu'ils sont communs aux bons et aux méchants, comme il est dit (1 Co. 13,) : « <i>Si j'avais eu toute science, (...) si je n'ai pas eu la charité, je ne suis rien</i> ». Donc on ne dit pas que le Fils est envoyé de manière invisible, dans les dons qui lui sont attribués, et ainsi il n'est envoyé en aucune manière.</p>
<p>[1144] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 4 a. 1 s. c. 1 In contrarium est quod habetur Sap. 9, 10: <i>Mitte illam, sapientiam, de caelis, scilicet tuis, a sede magnitudinis tuae</i>. Non autem loquitur de sapientia essentialiter dicta ; quia illa non mittitur, cum non sit ab alio. Ergo loquitur de sapientia genita, quae est Filius.</p>	<p>En sens contraire : 1. En sens contraire il y a ce qui est dit en Sg. 9, 10 : « <i>Envoie la (la sagesse), des cieux, à savoir de tes cieux, du siège de ta grandeur</i> ». Mais il ne parle pas de la sagesse comprise selon l'essence, parce que celle-là n'est pas envoyée puisqu'elle ne dépend pas d'un autre. Donc il parle de la sagesse engendrée, qui est le Fils.</p>
<p>[1145] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 4 a. 1 s. c. 2 Item, Augustinus, libro IV <i>De trinit.</i>, cap. XX, 29, col. 906 : Sicut Filium generari, est ipsum esse a Patre ; ita Filium mitti est cognosci quod sit a</p>	<p>2. Augustin (<i>La Trinité</i> IV, XX, 29) dit : « Du fait que le Fils est engendré, il est l'être même qui vient du Père, de même qu'il soit envoyé c'est savoir qu'il est du Père ». Mais cela arrive. Donc le Fils aussi est envoyé.</p>

<p>Patre. Hoc autem contingit. Ergo et Filium mitti.</p>	
<p>[1146] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 4 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod sicut in exitu rerum a principio dicitur bonitas divina in creaturas procedere, inquantum repraesentatur in creatura per similitudinem bonitatis divinae in ipsa receptam [bonitas divina recepta <i>Éd. de Parme</i>] ; ita in reductione rationalis creaturae in Deum intelligitur processio divinae personae, quae et missio dicitur, inquantum propria relatio ipsius personae divinae repraesentatur in anima per similitudinem aliquam receptam, quae est exemplata et originata ab ipsa proprietate relationis aeternae ; sicut proprius modus quo Spiritus sanctus refertur ad Patrem, est amor, et proprius modus referendi Filium in Patrem est, quia est verbum ipsius manifestans ipsum.</p>	<p>Réponse : On dit que dans la sortie des choses de leur principe la bonté divine procède dans les créatures, en tant qu'elle est représentée par une ressemblance de la bonté divine reçue en elle, de même dans la retour de la créature raisonnable en Dieu on comprend la procession de la personne divine, qui est aussi appelée mission, en tant que la relation propre de la personne divine est représentée dans l'âme par une ressemblance reçue, qui est à son image et prend son origine de la propriété de la relation éternelle ; de même le propre mode par lequel l'Esprit Saint est rapporté au Père, est l'amour, et le mode propre de se rapporter au Fils est dans le Père, parce qu'il est le Verbe qui se manifeste lui-même.</p>
<p>Unde sicut Spiritus sanctus invisibiliter procedit in mentem per donum amoris, ita Filius per donum sapientiae ; in quo est manifestatio ipsius Patris, qui est ultimum ad quod recurrimus. Et quia secundum receptionem horum duorum efficitur in nobis similitudo ad propria personarum ; ideo secundum novum modum essendi, prout res est in sua similitudine, dicuntur personae divinae in nobis esse, secundum quod novo modo eis assimilamur ; et secundum hoc utraque processio dicitur missio.</p>	<p>Aussi l'Esprit Saint procède invisiblement dans l'esprit (<i>mens</i>) par un don d'amour, de même le Fils par le don de sagesse, en qui il est la manifestation du Père lui-même, qui est le dernier à qui nous recourons. Et parce que selon la réception de ces deux dons, se produit en nous la ressemblance pour ce qui est propre aux personnes, selon une nouvelle manière d'être, dans la mesure où la chose est dans sa ressemblance, on dit que les personnes divines sont en nous, selon que nous leur ressemblons d'une nouvelle manière et pour cela on appelle mission l'une et l'autre processions.</p>
<p>Ulterius, sicuti praedicta originantur ex propriis personarum, ita etiam effectum suum non consequuntur ut conjungantur fini, nisi virtute divinarum personarum ; quia in forma impressa ab aliquo agente est virtus imprimantis. Unde in receptione hujusmodi donorum habentur personae divinae novo modo quasi ductrices in finem vel conjungentes. Et ideo utraque processio dicitur datio, inquantum est ibi novus modus habendi.</p>	<p>En plus, ce qui a été dit prend son origine dans ce qui est propre aux personnes, de même elles ne suivent leur réalisation pour être unies à leur fin, que par le pouvoir des personnes divines, parce que dans la forme induite par un agent il y a le pouvoir de celui qui l'induit. C'est pourquoi dans la réception des dons de ce genre les personnes divines sont possédées d'une nouvelle manière comme menant à la fin ou unissant. Et c'est pourquoi l'une et l'autre processions sont appelées faire un don, en tant qu'elle est un nouveau mode de possession.</p>

<p>[1147] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 4 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ad rationem missionis non requiritur quod sit ibi cognitio actualis personae ipsius, sed tantum habitualis, in quantum scilicet in dono collato, quod est habitus, repraesentatur proprium divinae personae sicut in similitudine ; et ita dicitur quod mitti est cognosci quod ab alio sit per modum repraesentationis, sicut [repraesentationis. Sicut <i>Éd. de Parme</i>] aliquid dicitur se manifestare vel facere cognitionem de se, in quantum se repraesentat in sui similitudine.</p>	<p>Solutions : 1. Pour la nature de la mission il n'est pas requis qu'il y ait une connaissance actuelle de la personne elle-même, mais seulement une connaissance habituelle, naturellement dans un don placé qui est un habitus, les personnes divines sont représentées en propre comme dans une ressemblance et ainsi on dit qu'être envoyé c'est être reconnu procéder d'un autre par une manière de représentation, de même qu'on dit que quelque chose se manifeste ou fait connaissance de soi, en tant qu'il se représente dans sa ressemblance.</p>
<p>Sed tamen me habere actuale donum, in quo persona divina detur, non possum scire certitudinaliter in actu, propter similitudinem actuum naturalium [moralium <i>Éd. de Parme</i>] ad actus meritorios etsi possim ex aliquibus signis conijcere nisi per revelationem fiat certitudo ; et ideo dicit Job: <i>si venerit ad me, non videbo eum ; si abierit, non intelligam</i> ; quia certitudinaliter gratia gratum faciens in qua est adventus divinae personae, cognosci non potest ; quamvis ipsum donum perceptum sit in se sufficienter ductivum in cognitionem advenientis personae.</p>	<p>Mais cependant que j'ai un don actuel en qui la personne divine est donnée, je ne peux pas le savoir avec certitude en acte, à cause de la ressemblance des actes naturels aux actes méritoires, même si je pouvais par quelques signes le conjecturer, à moins que la certitude vienne par révélation ; et c'est pourquoi Job dit¹ : « <i>S'il venait à moi, je ne le verrais pas ; s'il s'en est allé, je ne le comprendrai pas</i> ». parce que la grâce sanctifiante, en laquelle est la venue de la personne divine ne peut pas être connue avec certitude, bien que le don même perçu en soi puisse conduire suffisamment à la connaissance de la personne qui advient.</p>
<p>[1148] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 4 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod proprium Spiritus sancti, quod est amor, potest dupliciter habere respectum ad creaturam, vel ut objectum, vel secundum rationem principii exemplaris ad principiatum exemplatum. Sed proprium Filii unam tantum habere potest relationum dictarum, scilicet illam quae est secundum rationem principii ; et hoc sufficit ad processionem temporalem Filii, quamvis secundum plura possit attendi respectus temporalis in processione Spiritus sancti: et ita etiam missio utrique convenire potest.</p>	<p>2. Le propre de l'Esprit Saint qui est amour, peut avoir de deux manières un rapport à la créature ou comme objet ou selon la raison de principe exemplaire pour un effet qui lui ressemble. Mais le propre du Fils est pouvoir avoir une seulement des relations dites, à savoir celle qui est selon la raison de principe et cela suffit à la procession temporelle du Fils, quoique selon plus [d'aspects] le rapport temporel puisse être atteint dans la procession de l'Esprit Saint et ainsi aussi la mission peut convenir à l'un et à l'autre.</p>
<p>[1149] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 4 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quando aliquid participatur non secundum suum</p>	<p>3. Quand une chose est participée, non selon son acte achevé, mais selon un certain mode, on ne dit pas qu'on la possède au sens propre</p>

¹ La citation est quelque peu différente de celle de l'argument.

<p>actum perfectum, sed secundum aliquem modum, non dicitur proprie haberi ; sicut animalia habent aliquem modum prudentiae, non tamen dicuntur prudentiam habere, quia non habent actum rationis, qui proprie est actus prudentiae, scilicet ipsa electio ; unde magis habent aliquid simile prudentiae quam prudentiam.</p>	<p>; ainsi les animaux ont une sorte de prudence, cependant on ne dit pas qu'ils ont de la prudence, parce qu'ils n'ont pas l'acte de raison, qui est proprement l'acte de la prudence, à savoir l'élection, c'est pourquoi ils ont plus un semblant de prudence que la prudence elle-même.</p>
<p>Videmus autem in cognitione duos gradus: primum, secundum quod cognitio intellectiva tendit in unum ; secundum, prout verum accipit ut conveniens et bonum. Et nisi sit aliqua resistentia ex tali cognitione, sequitur amor et delectatio ; quia, secundum philosophum, VII <i>Ethic.</i>, cap. XIII et XIV, delectatio consequitur operationem perfectam non impeditam. Unde felicitas contemplativa est quando aliquis pervenit ad ultimam operationem intellectus et ipsam sine impedimento exercet. Constat autem quod in processione Verbi aeterni est cognitio perfecta secundum omnem modum, et ideo ex tali notitia procedit amor.</p>	<p>Mais nous voyons deux degrés dans la connaissance. Le premier selon que la connaissance intellectuelle tend à l'un, le second selon qu'elle reçoit la vrai comme un bien qui convient. Et s'il n'y pas de résistance par une telle connaissance, il en découle l'amour et la délectation ; parce que, selon le philosophe (<i>Éthique</i>, 7, 13, 1163 a 13 et 7, 14, 1153 b 15) la délectation suit l'opération parfaite qui est sans empêchement. C'est pourquoi le bonheur contemplatif est quand quelqu'un parvient à l'ultime opération de l'intellect, et qu'il l'exerce sans empêchement. Mais il est clair que dans la procession du Verbe éternel il y a une connaissance parfaite de toute manière, et c'est pourquoi l'amour procède d'une telle connaissance.</p>
<p>Unde dicit Augustinus, III <i>De Trinit.</i>, cap. X,: « Verbum quod insinuare intendimus cum amore notitia est ». Quodcumque igitur habetur cognitio ex qua non sequitur amor gratuitus, non habetur similitudo Verbi, sed aliquid illius. Sed solum tunc habetur similitudo Verbi, quando habetur cognitio talis ex qua procedit amor, qui conjungit ipsi cognito secundum rationem convenientis. Et ideo non habet Filium in se inhabitantem nisi qui recipit talem cognitionem.</p>	<p>C'est pourquoi Augustin (<i>La Trinité</i>, III, X) dit : « Le verbe que nous cherchons à faire entendre est une connaissance pleine d'amour ». Donc chaque fois qu'il y a une connaissance d'où ne découle pas un amour gratuit, il n'y a pas de ressemblance du Verbe, mais quelque chose de lui. Mais seulement alors on a la ressemblance du Verbe, quand on a une telle connaissance d'où procède l'amour, qui unit à celui qui est connu selon la raison de ce qui convient. Et c'est pourquoi n'a le Fils habitant en lui que celui reçoit une telle connaissance.</p>
<p>Hoc autem non potest esse sine gratia gratum faciente. Unde constat quod, simpliciter et proprie loquendo, Filius nec datur nec mittitur, nisi in dono gratiae gratum facientis ; sed in aliis donis quae pertinent ad cognitionem, participatur aliquid de similitudine Verbi.</p>	<p>Mais cela n'est pas possible sans la grâce sanctifiante. C'est pourquoi il est clair que, absolument et à proprement parler, le Fils n'est donné, ni envoyé que dans le don de la grâce sanctifiante ; mais dans les autres dons qui conviennent à la connaissance une part de la ressemblance du Verbe est participée.</p>

[1150] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 4 a. 2 tit. Utrum missio Filii distinguatur a missione Spiritus sancti	<u>Article 2 – La mission du Fils se distingue-t-elle de celle de l'Esprit Saint ?</u>
[1151] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 4 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod missio Filii distinguatur a missione Spiritus sancti. Missio enim est temporalis processio, ut supra dixit Magister, dist. 14. Sed alia est ratio processionis Filii, alia ratio processionis Spiritus sancti: quia Spiritus sanctus procedit ut amor, Filius ut verbum. Ergo et alia ratio missionis.	Objections : 1. Il semble que la mission du Fils se distingue de celle de l'Esprit Saint. Car la mission est une procession temporelle, comme l'a dit le Maître, dist. 14. Mais la nature de la procession du Fils est autre que celle de l'Esprit Saint ; parce qu'il procède comme amour et le Fils comme Verbe. Donc c'est une autre nature de mission.
[1152] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 4 a. 2 arg. 2 Item, omne quod convenit aliquibus secundum prius et posterius non convenit eis secundum eandem rationem. Sed Spiritui sancto convenit datio per prius quam Filio, quia habet rationem primi doni: ergo alia est ratio dationis in utroque. Ergo et missionis, cum missio sit ipsa datio.	2. De plus, tout ce qui convient à certains selon l'avant et l'après, ne leur convient pas pour la même raison. Mais faire un don convient à l'Esprit Saint, avant de convenir au Fils, parce qu'il a nature de premier don : donc la raison de faire un don est différente dans l'un et l'autre. Donc celle de la mission aussi puisque c'est aussi faire un don
[1153] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 4 a. 2 arg. 3 Praeterea, dona in quibus datur Filius et Spiritus sanctus sunt diversa et non dependentia ad invicem. Sed eorum quae non dependent ad invicem, unum potest esse sine alio. Ergo missio Filii potest esse sine missione Spiritus sancti et e converso, et ita sunt distinctae etiam secundum tempus missionis.	3. Les dons dans lesquels sont donnés le Fils et l'Esprit Saint sont différents et n'ont pas de dépendance. Mais pour ce qui n'a pas de dépendance entre eux, l'un peut exister sans l'autre. Donc la mission du Fils peut exister sans la mission de l'Esprit Saint et à l'inverse, et ainsi elles sont différentes, même selon le temps de la mission.
[1154] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 4 a. 2 arg. 4 Praeterea, videmus sensibiliter quosdam simplices ferventes esse in amore divino, qui tamen sunt valde hebetes in cognitione divinae sapientiae et e converso. Cum igitur missio Filii sit secundum donum sapientiae et missio Spiritus sancti sit secundum amoris donum, videtur quod una missio sine alia possit esse.	4. Nous voyons de manière sensible des simples qui sont fervents dans l'amour de Dieu qui cependant sont très ignorant de la sagesse divine et inversement. Donc comme la mission du Fils dépend du don de sagesse et la mission de l'Esprit Saint du don de l'amour, il semble qu'une mission ne peut pas exister sans l'autre.
[1155] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 4 a. 2 arg. 5 Contra, missio Spiritus sancti est ad sanctificandum creaturam, ut supra dixit Magister, dist. 14. Si igitur missio Filii quae est etiam in gratia gratum faciente, cujus est sanctificare, esset alia a missione Spiritus sancti, essent duae missiones ad sanctificandum creaturam	5. <i>En sens contraire</i> , la mission de l'Esprit Saint est de sanctifier la créature, comme l'a dit ci-dessus le Maître, dist. 14. Donc si la mission du Fils qui est aussi dans la grâce sanctifiante, dont le propre est de sanctifier, était autre que la mission de l'Esprit Saint, ce seraient deux missions pour sanctifier la créature raisonnable, et ainsi une autre serait

<p>rationalem ; et ita altera superflueret, quod non invenitur in operibus divinis. Ergo una missio non distinguitur ab alia.</p>	<p>en trop, [défaut] qu'on ne trouve pas dans les opérations divines. Donc une mission ne se distingue pas de l'autre.</p>
<p>[1156] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 4 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod de distinctione missionum Filii et Spiritus sancti, tripliciter contingit loqui: aut quantum ad ipsarum diversitatem realem, aut quantum ad rationem missionis, aut quantum ad earum separationem. Si primo modo, cum in missione duo considerentur: scilicet exitus personae missae ab alia, et effectus secundum quem novo modo in creatura persona divina esse dicitur ; utroque modo missio Filii est alia a missione Spiritus sancti secundum rem: quia et generatio qua Filius exit a Patre, est alia a processione Spiritus sancti qua exit ab utroque. Similiter donum quod perficit intellectum, scilicet sapientia, secundum quod attenditur missio Filii, est aliud a dono quod perficit affectum vel voluntatem, secundum quod attenditur missio Spiritus sancti.</p>	<p>Réponse : Il arrive qu'on peut parler de trois manières de la distinction des missions du Fils et de l'Esprit Saint ; ou bien quant à leur diversité réelle, ou quant à la nature de la mission, ou quant à leur séparation. 1. Si c'est de la première manière comme on considère dans la mission deux [aspects] : à savoir la sortie de la personne envoyée à partir d'une autre et l'effet selon lequel on dit que la personne divine est d'une nouvelle manière dans la créature, de l'une et l'autre manière la mission du Fils est autre que celle de l'Esprit Saint en réalité ; parce que la génération aussi par laquelle le Fils procède du Père est autre que la procession de l'Esprit Saint qui procède de l'un et l'autre. De la même manière le don qui parfait l'intellect, à savoir la sagesse, selon que la mission du Fils est atteinte, est autre que le don qui parfait l'état de l'âme ou la volonté, selon que la mission de l'Esprit Saint est atteinte.</p>
<p>Si autem secundo modo de earum distinctione loquamur, hoc potest esse dupliciter ; aut secundum rationem propriam utriusque, aut secundum communem. Si secundum communem, tunc eadem ratio est missionis Filii et Spiritus sancti quantum ad utrumque ; quia et esse ab alio commune est utrique, et similiter esse novo modo in creatura.</p>	<p>2. Mais si d'une deuxième manière on parle de leur distinction, ce peut être de deux manières : Article ou bien selon la raison propre de l'une et l'autre, ou selon une raison commune. Si c'est selon la raison commune, alors c'est la même raison pour la mission du Fils et de l'Esprit Saint quant à l'un et l'autre, parce que procéder d'un autre est commun à l'un et à l'autre et pareillement ils sont d'une nouvelle manière dans la créature.</p>
<p>Sed secundum propriam rationem utrumque differt: quia et propria ratio processionis Filii non est propria ratio processionis Spiritus sancti, cum ille procedat ut amor, et hic ut Filius vel verbum ; et similiter proprius modus quo Filius dicitur esse in creatura, non est proprius modus quo Spiritus sanctus est ; quinimmo unus per sapientiam, alter per amorem. Si autem tertio modo, tunc dico, quod una missio nunquam est sine alia ; quia amor sequitur notitiam ; notitia perfecta,</p>	<p>b. Mais selon leur propre nature l'une et l'autre sont différents, parce que la nature propre de la procession du Fils n'est pas celle de l'Esprit Saint, puisque celui-ci procède comme amour et celui-là comme Fils ou Verbe, et de la même manière le mode propre par lequel on dit que Fils est dans la créature, n'est pas celui par lequel l'Esprit Saint y est, puisque l'un est par sagesse, l'autre par amour. 3. Mais si c'est de la troisième manière alors je dis, que jamais une mission n'est sans l'autre, parce que l'amour accompagne la</p>

<p>secundum quam est missio Filii, semper inducit in amorem, et ideo simul infunduntur et simul augmentantur.</p>	<p>connaissance ; la connaissance parfaite, dont dépend la mission du Fils, toujours conduit à l'amour et c'est pourquoi en même temps l'amour et la connaissance sont infusées et s'accroissent.</p>
<p>[1157] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 4 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis sit alia processio secundum rem, conveniunt tamen in quodam communi secundum rationem, quod est esse ab alio.</p>	<p>Solutions : 1. Il faut donc dire, que bien que ce soit en réalité une autre procession, cependant elles se rencontrent dans un caractère commun en raison, qui est procéder d'un autre.</p>
<p>[1158] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 4 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod, ut prius diximus, in divinis non est prius et posterius ; tamen exitus Spiritus sancti praesupponit exitum Filii, secundum ordinem naturae ; et ex parte ista, si liceret ita loqui, possemus dicere, quod missio Filii ex parte exitus importati, est prior missione Spiritus sancti.</p>	<p>2. Comme on l'a dit d'abord, en Dieu, il n'y a pas d'avant ni d'après, cependant la sortie de l'Esprit Saint présuppose la sortie du Fils, selon l'ordre de la nature, et de ce côté, s'il était permis de parler ainsi, on pourraient dire que la mission du Fils apportée du côté de sa sortie est avant la mission de l'Esprit Saint.</p>
<p>Sed hoc esset secundum rationem propriam utriusque, et non secundum rationem communem. Si autem considerentur istae missiones quantum ad effectum in creatura, hoc dupliciter: vel ex parte ipsius dantis vel mittentis ; vel ex parte ipsorum donorum in quibus fit missio. Si ex parte donorum, tunc simpliciter naturaliter notitia praecedit amorem, et ex parte illa missio Filii missionem Spiritus sancti. Sed hoc erit secundum rationis propriae considerationem, et non communis ; sicut omnes species motus aequaliter conveniunt in ratione communi motus ; tamen secundum esse suum proprium, motus localis est prior aliis motibus. Si autem ex parte dantis, cum primum movens et inclinans ad dandum sit ipse amor, sic datio Spiritus sancti est prior datione Filii. Sed hoc non ita exprimitur in ratione missionis.</p>	<p>Mais cela dépendrait de la nature propre de l'un et l'autre, et non selon leur nature commune. Mais si on considérait ces missions quant à leur effet dans la créature, cela serait de deux manières : ou du côté de celui qui donne ou de celui qui envoie. Ou bien du côté des dons eux-mêmes où se produit la mission. Si c'est du côté des dons alors simplement et naturellement la connaissance précède l'amour, et de ce côté la mission du Fils précède la mission de l'Esprit Saint. Mais cela dépendra de la considération de la nature propre et non de la nature commune ; de même que toutes les espèces de mouvements se rencontrent dans la nature du mouvement commun ; cependant selon son être propre le mouvement local est avant les autres mouvements. Mais si c'est du côté de celui qui donne, puisque le premier qui met en mouvement et incline à donner est l'amour lui-même, ainsi le don de l'Esprit Saint est avant celui du Fils. Mais cela n'est pas exprimé ainsi dans la nature de la mission.</p>
<p>[1159] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 4 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod dona in quibus mittitur Filius et Spiritus sanctus, consequuntur se invicem necessario, ut supra ostensum est, in corp. art., et ideo</p>	<p>3. Les dons dans lesquels sont envoyés le Fils et l'Esprit Saint se suivent entre eux par nécessité, comme on l'a montré ci-dessus dans le corps de l'art ; et c'est pourquoi cette raison procède [de raisonnements] faux.</p>

ratio procedit ex falsis.	
[1160] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 4 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod illa notitia ex qua procedit amor, viget in ferventibus divino amore, qua scilicet cognoscunt divinam bonitatem in quantum est finis, et in quantum est largissima in eos profluens sua beneficia ; et talem notitiam perfecte non habent qui amore ipsius non accenduntur.	4. Cette connaissance d'où procède l'amour est forte en ceux qui sont animés par amour divin, par lequel ils connaissent la bonté divine en tant qu'elle est leur fin et en tant qu'elle infuse très largement en eux ses bienfaits et ils n'ont pas parfaitement une telle connaissance ceux qui ne sont pas embrasés par son amour.
[1161] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 4 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod utraque missio ordinatur ad finem unum ultimum, scilicet conjungere Deo ; sed effectus utriusque missionis differt secundum duo quae inveniuntur in rationali creatura, quibus Deo conjungitur, scilicet intellectus et affectus, et ita neutra superfluit.	5. L'une et l'autre mission sont ordonnées à une seule fin ultime, à savoir l'union à Dieu, mais l'effet des deux missions est différent selon les deux [attributs] qui se trouvent dans la créature raisonnable, à savoir l'intellect et affection par lesquels elle est unie à Dieu, et ainsi ni l'un ni l'autre n'est en trop.
Articulus 3 [1162] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 4 a. 3 tit. Utrum missio possit esse aeterna	<u>Article 3 – La mission peut-elle être éternelle ?</u>
[1163] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 4 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod missio possit esse aeterna. Sicut enim dicit Gregorius, <i>Homil.</i> , XXVI, in octav. Paschae, 2, col. 1198, « eo mittitur Filius quo generatur ». Sed generatio ejus est aeterna. Ergo et missio.	Objections : ¹ 1. Il semble que la mission pourrait être éternelle. En effet, comme le dit Grégoire (<i>Homélie pour l'octave de Pâques</i> 26, 2 : « Le Fils est envoyé par qui il est engendré ». Mais sa génération est éternelle. Donc sa mission aussi ² .
[1164] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 4 a. 3 arg. 2 Item, sicut missio dicit respectum a quo est, et in quem ; ita et processio amoris, ut supra dictum est, in hac dist., quaest. 1, art. 2. Sed processio amoris est aeterna a Patre in Filium. Ergo et missio potest esse aeterna.	2. De plus, la mission signifie le rapport de qui [elle procède] et en qui elle est, la procession de l'amour aussi, comme on l'a dit ci-dessus, en cette dist. q. 1, a. 2. Mais la procession de l'amour du Père dans la Fils est éternelle. Donc la mission peut être éternelle.
[1165] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 4 a. 3 arg. 3 Praeterea, sicut missio dicitur per respectum ad creaturam, ita et donum. Sed donum Spiritus sancti dicitur ab aeterno. Ergo et missio potest dici aeterna.	3. On dit que la mission est par rapport à la créature, le don aussi. Mais on dit que le don de l'Esprit Saint est éternel. Donc on peut dire que la mission est éternelle.
[1166] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 4 a. 3	En sens contraire :

¹ PARALL. : *Ia*, q. 43, a. 2. Pierre Lombard parle de procession éternelle et temporelle de l'Esprit saint. En est-il de même pour la mission. Est-elle seulement temporelle, parce qu'elle évoque un terme créé qui se situe dans le temps.

² Cet argument est repris en *Ia*, q. 43, a. 2, arg. 1.

<p>s. c. 1 Contra est illud quod Augustinus in littera dicit: <i>Non eo quod de Patre natus est, dicitur Filius missus.</i></p>	<p>1. En sens contraire ce qu'Augustin dit dans la <i>Lettre</i> : « <i>Ce n'est pas par le fait qu'il est né du Père qu'on dit que le Fils est envoyé</i>¹ ». ».</p>
<p>[1167] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 4 a. 3 s. c. 2 Praeterea, missio semper ponit novum modum existendi in aliquo ipsius missi. Sed nihil novum est aeternum. Ergo non est aeterna, sed tantum temporalis: et hoc simpliciter concedendum est.</p>	<p>2. La mission pose toujours un nouveau mode d'existence, dans chacun de celui qui est envoyé. Mais rien de nouveau n'est éternel. Donc elle n'est pas éternelle, mais seulement temporelle et il faut le concéder absolument².</p>
<p>[1168] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 4 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod verbum Gregorii potest tripliciter exponi. Uno modo quod loquatur de generatione temporali ipsius Filii, secundum quam dicitur missus in carne. Secundo modo ut ly eo non sit adverbium, sed ablativi casus ; ut sit sensus: ab eo a quo generatur mittitur: et hoc verum est. Tertio modo ut loquatur non de missione in actu, sed secundum aptitudinem: ex hoc enim Filius est, ut ita dicam, missibilis, quo a Patre per generationem exivit. Esse enim ab alio non dicit totam rationem missionis, ut patet ex dictis.</p>	<p>Solutions : La parole de Grégoire peut être exposée de trois manières : Article D'une première manière il parle de la génération temporelle du Fils lui-même, selon laquelle on le dit envoyé dans la chair. b. Seconde manière pour que le 'eo' (par lui) ne soit pas un adverbe³, mais à l'ablatif ; pour que le sens soit : il est envoyé par celui par qui il est engendré et c'est vrai. c. Troisième manière, pour parler non de la mission en acte, mais selon l'aptitude ; car le Fils peut être, pour ainsi dire envoyé, du fait qu'il est sorti par génération du Père. Car procéder d'un autre ne dit pas toute la raison de la mission, comme on le voit par ce qui a été dit.</p>
<p>[1169] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 4 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod processio amoris, quamvis sit in aliquem, non tamen ponit novum modum existendi in illo, et ideo potest esse aeterna: sed missio ponit novitatem existendi in aliquo, et ideo non potest esse aeterna. Et propter hoc, quamvis possit concedi aliquo modo quod Spiritus sanctus procedat a Patre in Filium ab aeterno, non tamen conceditur quod mittatur a Patre in Filium ab aeterno.</p>	<p>2. Bien que la procession d'amour soit en quelqu'un, elle ne place cependant pas une nouvelle manière d'exister en lui, et c'est pourquoi elle peut être éternelle ; mais la mission place une nouvelle manière d'exister dans quelqu'un, et alors elle ne peut pas être éternelle⁴. Et à cause de cela, quoiqu'on puisse concéder d'une certaine manière que l'Esprit Saint procède du Père dans le Fils éternellement, on ne concède pas cependant qu'il est envoyé par le Père dans le Fils éternellement.</p>
<p>[1170] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 4 a. 3</p>	<p>3. Mission est un nom verbal, c'est pourquoi</p>

¹ *La Trinité*, IV, XX, 28

² « ...mission et donation s'emploient uniquement comme des attributs temporels ». (*Ia*, q. 43, a. 2, c).

³ *eo* employé adverbialement : *par cela, à cause de cela*.

⁴ « Pour qu'il y ait mission d'une personne divine, il faudra déceler dans la créature un effet nouveau appliquant celle-ci à Dieu. Et c'est cette nouveauté qui situe la mission dans le temps ». H.-D. Dondaine, *La Trinité* (2) note 127, p. 371.

ad 3 Ad tertium dicendum, quod missio est nomen verbale, unde importat actualem relationem ad creaturam ; sed donum imponitur ab aptitudine donandi, et ideo non importat actualem respectum ad creaturam ; propter quod ab aeterno Spiritus sanctus dicitur donum, non autem missus, sicut nec datus.	il apporte une relation actuelle à la créature, mais le don est imposé par l'aptitude à donner, et c'est pourquoi il n'apporte pas un rapport actuel à la créature ; c'est pour cela qu'on dit que l'Esprit Saint est éternellement un don, mais il n'est pas envoyé, de même qu'il n'est pas donné.
Quaestio 5	Question 5 – [la mission du Fils par comparaison avec ceux à qui il est envoyé]
Prooemium	<u>Prologue</u>
[1171] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 5 pr. Deinde quaeritur de missione Filii per comparationem ad eos ad quos mittitur ; et circa hoc tria quaeruntur: 1 ad quos fiat missio Filii vel Spiritus sancti ; 2 supposito quod ad omnes sanctos, utrum plenius post incarnationem quam ante ; 3 de effectu invisibilis missionis: utrum faciat eos ad quos mittitur, non in hoc mundo esse.	Ensuite on fait des recherches sur la mission du Fils par comparaison avec ceux à qui il est envoyé ; et à ce sujet on fait trois recherches : 1. Pour qui est faite la mission du Fils ou de l'Esprit Saint ? 2. Supposé que ce soit pour tous les saints est-ce plus pleinement après l'Incarnation qu'avant ? 3. Au sujet de l'effet invisible de la mission ; fait-elle que ceux à qui il est envoyé, ne sont pas dans ce monde ?
Articulus 1 [1172] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 5 a. 1 tit. Utrum missio fiat ad creaturas irracionales	<u>Article 1 – La mission est-elle faite pour les créatures sans raison ?</u>
Quaestiuncula 1	Sous-question 1 –
[1173] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 5 a. 1 qc. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod missio fiat etiam ad creaturas irracionales. Est enim missio ad sanctificandum creaturam, ut dictum est, dist. 14, quaest. 2, art. 2. Sed quaedam creaturae irracionales dicuntur sanctificari, ut templum et vasa. Ergo et ad eas fit missio.	Objections : 1. Il semble que la mission est faite aussi pour les créatures sans raison. Car la mission est pour sanctifier la créature, comme il a été dit, dist. 14, q. 2, a. 2. Mais on dit qu'on sanctifie certaines créatures sans raison, comme un temple ou un vase. Donc une mission est faite pour elles.
[1174] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 5 a. 1 qc. 1 arg. 2 Item, in nullo potest esse gratia, nisi missio ad ipsum fiat. Sed in sacramentis continetur gratia, et tamen sunt insensibiles creaturae. Ergo ad eas fit missio.	2. De plus il ne peut y avoir de grâce en quelqu'un que si la mission est faite pour elle. Mais la grâce est contenue dans les sacrements, et cependant ce sont des créatures insensibles. Donc il est fait une mission pour elles.
[1175] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 5 a. 1 qc. 1 arg. 3 Item, Filius non tantum procedit ut Verbum manifestans Patrem per modum cognitionis, sed etiam ut repraesentans Patrem secundum	3. De plus, le Fils procède non seulement comme Verbe qui manifeste le Père par mode de connaissance, mais aussi comme représentant le Père selon une ressemblance de nature. Mais toutes les créatures même

<p>similitudinem naturae. Sed omnes creaturae etiam insensibiles, habent similitudinem generationis Filii, inquantum procedunt in aliqua imitatione divinae naturae, secundum attributa participata ; sicut rationalis creatura participando sapientiam, habet similitudinem ipsius, inquantum procedit ut Verbum. Ergo cum ratione istius assimilationis dicatur Filius mitti ad rationales creaturas inquantum est Verbum, eadem ratione debet mitti ad irrationales inquantum est Filius.</p>	<p>insensibles, ont la ressemblance de la génération du Fils, en tant qu'elles procèdent dans une imitation de la nature divine, selon les attributs participés ; ainsi la créature raisonnable, en participant à la sagesse, lui ressemble, en tant qu'elle procède comme Verbe. Donc avec la nature de cette ressemblance, on dit que le Fils est envoyé pour les créatures raisonnables, en tant qu'il est Verbe, pour la même raison il doit être envoyé vers les créatures sans raison en tant qu'il est le Fils.</p>
<p>[1176] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 5 a. 1 qc. 1 arg. 4 Contra, missio divinae personae est tantum secundum gratiam gratum facientem, ut dictum est. Hujus autem creaturae rationales tantum capaces sunt. Ergo ad eas tantum fit missio.</p>	<p>4. <i>En sens contraire</i> , la mission de la personne divine est seulement selon la grâce sanctifiante, comme on l'a dit. De cette grâce seule les créatures raisonnables sont capables [de les recevoir]. Donc la mission est faite seulement pour elles.</p>
<p>Quaestiuncula 2</p>	<p>Sous-question 2 – [Dit-on que le Fils et l'Esprit Saint sont envoyés pour tous les saints pour l'accroissement de la grâce ?]</p>
<p>[1177] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 5 a. 1 qc. 2 arg. 1 Ulterius, quaeritur, utrum ad omnes sanctos, ratione augmenti gratiae, dicatur mitti Filius vel Spiritus sanctus. Et videtur quod non. Quia missio dicit novum modum existendi personae divinae in creatura. Sed per gratiae augmentum non dicitur alio modo Deus esse in sanctis quam prius. Ergo ad eos non fit missio divinae personae.</p>	<p>Objections : 1. Et il semble que non¹. Parce que mission veut dire une nouvelle manière d'exister de la personne divine dans la créature². Mais par l'accroissement de la grâce on ne veut pas dire que Dieu est dans les saints d'une autre manière qu'auparavant. Donc pour eux il n'est pas fait de mission de la personne divine.</p>
<p>[1178] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 5 a. 1 qc. 2 arg. 2 Praeterea, missio personae fit ad revocandum rationalem creaturam, ut Magister dicit. Sed non revocantur nisi errantes. Ergo cum sancti non sint errantes, ad eos non fit missio.</p>	<p>2. La mission de la personne se fait pour rappeler la créature raisonnable, comme le Maître le dit. Mais ne sont ramenées que celles qui sont dans l'erreur. Donc comme les saints ne sont pas dans l'erreur, la mission n'est pas faite pour eux.</p>
<p>[1179] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 5 a. 1 qc. 2 s. c. 1 Contra, Spiritus sanctus missus est ad apostolos in Pentecostes in visibili missione. Sed missio visibilis</p>	<p>En sens contraire : 1. L'Esprit Saint est envoyé aux apôtres à la Pentecôte dans une mission visible. Mais celle-ci révèle la (mission) invisible. Donc [il</p>

¹ « Toute créature qui a la grâce est sanctifiée. Il y a donc une mission invisible pour toute créature qui a la grâce ». (*Ia*, q. 43, a. 6, ad 3).

² Une des deux conditions de la mission : l'envoyé commence à être où il n'était pas auparavant, ou commence d'y être d'une manière nouvelle là où il était déjà. D'où l'inhabitation de la grâce et son caractère de nouveauté (*Ia*, q. 43, a. 6 c).

demonstrat invisibilem. Ergo etiam et invisibiliter. Sed ipsi prius habebant gratiam. Ergo secundum augmentum gratiae in sanctis, dicitur ad eos mitti Filius vel Spiritus sanctus.	est envoyé] aussi de manière invisible. Mais d'abord ils avaient la grâce. Donc selon l'accroissement de la grâce dans les saints, on dit que le Fils ou l'Esprit Saint leur sont envoyés.
Quaestiuncula 3	Sous-question 3 – [La mission de l'Esprit Saint est-elle pour les anges et les autres bienheureux ?]
[1180] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 5 a. 1 qc. 3 arg. 1 Ulterius, quaeritur, utrum ad Angelos et ad alios beatos fiat missio Spiritus sancti. Videtur quod non. Missio enim semper est secundum aliquem effectum gratiae, qui in ea mittitur. Sed in Angelis et beatis, qui devenerunt ad terminum vitae, neque datur de novo gratia neque augetur. Ergo ad eos non fit missio.	Objections : 1. Il semble que non. Car la mission dépend toujours d'un effet de la grâce, qui est envoyée en elle. Mais la grâce n'est ni donnée de nouveau, ni accrue pour les anges et les bienheureux, qui sont parvenus au terme de leur vie. Donc il n'est pas fait de missions pour eux.
[1181] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 5 a. 1 qc. 3 arg. 2 Item, non est idem nuntius et ad quem fit missio. Sed in missione Filii et Spiritus sancti, Angeli se habent ut nuntii, quia custodiunt et suggerunt. Ergo videtur quod ad eos non fiat missio, quia sic oporteret ire in infinitum.	2. De plus, ce n'est pas le même messenger et celui à qui la mission est faite. Mais dans la mission du Fils et de l'Esprit Saint, les anges se comportent comme envoyés, parce qu'ils gardent et suppléent. Donc il semble que la mission n'est pas faite pour eux, parce qu'ainsi il faudrait aller à l'infini.
[1182] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 5 a. 1 qc. 3 s. c. 1 Sed contrarium habetur ex littera.	En sens contraire : Le contraire est dit dans la <i>Lettre</i> ¹ .
Quaestiuncula 4	Sous-question 4 : [Une mission peut-elle être faite pour le Christ en tant qu'homme ?]
[1183] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 5 a. 1 qc. 4 arg. 1 Ulterius, quaeritur, utrum ad Christum, secundum quod homo, possit fieri missio. Videtur quod non. Missio enim semper est ad distans. Sed humana natura nunquam fuit in Christo distans a divina ; immo a principio conceptionis suae fuit conjuncta per unionem et plenitudinem omnis gratiae. Ergo videtur quod ad eum non fiat missio.	Objections : 1. Il semble que non. Car la mission est toujours pour ce qui est éloigné. Mais la nature humaine dans le Christ n'a jamais été éloignée de la nature divine ; au contraire dès le commencement de sa conception elle a été unie par union et plénitude de toute grâce. Donc il semble que pour lui la mission n'a pas eu lieu.
[1184] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 5 a. 1 qc. 4 arg. 2 Praeterea, missio est ad sanctificandum creaturam. Sanctificatur autem quod non est sanctum. Cum igitur Christus nunquam fuerit non sanctus,	2. La mission est pour sanctifier la créature. Mais est sanctifié ce qui n'est pas saint. Donc comme le Christ n'a jamais été sans sainteté, il semble que pour lui une mission ne pourrait pas avoir lieu.

¹ « [Le Fils] a été envoyé même avant l'Incarnation à tous les saints qui ont existé auparavant et aussi aux anges ».

videtur quod ad eum non possit fieri missio.	
[1185] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 5 a. 1 qc. 4 arg. 3 Contra, missio Spiritus sancti est ipsa datio. Sed Spiritus sanctus datus est Christo, ut dicitur <i>Joan. 3, 34: non ad mensuram dat Deus Spiritum. Ergo ad eum fit missio.</i>	3. <i>En sens contraire</i> , la mission de l'Esprit Saint est faire un don. Mais l'Esprit Saint a été donné au Christ, comme il est dit en <i>Jn 3, 34</i> : « Dieu donne l'Esprit sans mesure ». Donc la mission a été faite pour lui.
[1186] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 5 a. 1 qc. 4 arg. 4 Praeterea, missio visibilis est signum invisibilis. Sed ad Christum facta est missio visibilis Spiritus sancti in columbae specie, <i>Matth. 3</i> . Ergo et invisibilis.	4. La mission visible est un signe de la mission invisible. Mais une mission visible de l'Esprit Saint sous l'apparence de la colombe (<i>Mt. 3</i>) a été faite pour le Christ. Donc elle est aussi invisible.
Quaestiuncula 1	Réponse à la sous-question 1
[1187] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 5 a. 1 qc. 1 co. Respondeo dicendum, quod cum missio divinae personae sit solum in donis gratiae gratum facientis, ad illos solum fit missio quibus hujusmodi dona conferri possunt; et ideo concedimus quod ad omnes rationales creaturas potest fieri missio, nisi sint depravatae per obstinationem in malo, sicut Daemones et damnati, et non ad irracionales creaturas.	Réponse : Je réponds qu'il faut dire que, comme la mission de la personne divine est seulement dans les dons de la grâce sanctifiante, la mission est faite seulement pour ceux à qui les dons de ce genre peuvent être conférés; et c'est pourquoi nous concédons que la mission peut être faite pour toutes les créatures raisonnables, à moins qu'elles ne soient dépravées par leur obstination dans le mal, comme les démons et les damnés, et [elle n'est pas faite] pour les créatures sans raison.
[1188] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 5 a. 1 qc. 1 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod sanctificari tripliciter dicitur: uno modo secundum quod sanctum dicitur mundum, prout sanctificatio dicitur emundatio a peccato per gratiam; alio modo secundum quod sanctum dicitur firmum, prout dicitur sanctificatio, confirmatio in bono per donum gratiae vel gloriae, et istis duobus modis est tantum in rationali creatura, et secundum hos tantum fit missio; tertio modo dicitur sanctificatio, secundum quod aliquid accommodatur ad usum divini cultus, quem decet omnis munditia, et hoc modo dicuntur templum et vasa sanctificari.	Solutions : 1. On parle d'être sanctifié de trois manières. Article D'une première manière selon qu'on dit que le saint est pur, dans la mesure où on dit que la sanctification est la purification du péché par la grâce. b. D'une autre manière: selon qu'on dit que le saint est fort, dans la mesure où on dit que la sanctification est la confirmation dans le bien par le don de la grâce ou de la gloire et de ces deux manières la sanctification est seulement dans la créature raisonnable et la mission est faite seulement selon eux. c. Troisième manière: on dit qu'il y a une sanctification selon que quelque chose est adapté à l'usage du culte divin, auquel convient toute pureté, et de cette manière on dit que le temple et les vases sont sanctifiés.
[1189] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 5 a. 1 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in sacramentis non habetur gratia sicut in	2. Dans les sacrements il n'y a pas la grâce comme dans le sujet de la grâce mais comme dans un instrument, en qui est conférée la

<p>subjecto gratiae, sed sicut in instrumento in quo confertur gratia. De hoc tamen habebitur in 4, distin. 1, quaest. 1, art. 1. Unde sanctificatio sacramentorum pertinet ad tertium modum, secundum quem non fit missio.</p>	<p>grâce. De cela il sera cependant question au livre 4, dist. 1, q. 1. C'est pourquoi la sanctification par les sacrements convient au troisième mode, selon lequel se fait la mission.</p>
<p>[1190] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 5 a. 1 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod missio pertinet ad reditum creaturae in finem ; et ideo non potest esse missio, nisi secundum illa quae possunt dicere relationem in finem. Sed generatio Filii, in quantum Filius est, dicitur tantum secundum exitum a principio, et ideo secundum rationem illam non pertinet ad missionem, sed magis ad creationem, secundum quod res educuntur in esse, prout dicitur, quod per Filium omnia facta sunt. Sed ratio Verbi et amoris possunt se habere ad utrumque ; et ideo ratio Verbi et amoris pertinet ad creationem et ad missionem. Et praeterea, imitatio divinae naturae, quam Filius perfecte accipit, est etiam secundum primos effectus, quibus in esse naturae subsistimus: qui non sufficiunt ad talem conjunctionis rationem qualem missio requirit.</p>	<p>3. La mission convient au retour de la créature à sa fin, et c'est pourquoi il ne peut y avoir de mission que selon qu'on peut parler de relation à la fin. Mais on parle de la génération du Fils, en tant que tel, seulement selon sa sortie du principe et pour cette raison elle ne convient pas à la mission, mais plus à la création, selon que les choses parviennent à l'être, dans la mesure où il est dit que tout a été fait par le Fils. Mais la nature du Verbe et de l'amour peuvent être en rapport l'un avec l'autre, et c'est pourquoi la nature du Verbe et de l'amour convient à la création et à la mission. Et en plus l'image de la nature divine que le Fils reçoit de façon parfaite, est aussi selon les premiers effets par laquelle nous subsistons dans l'être de nature : ils ne suffisent pas à la raison de l'accord telle que la mission le requiert.</p>
<p>[1191] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 5 a. 1 qc. 1 ad 4 Quartum concedimus.</p>	<p>4. Nous concédons la quatrième objection.</p>
<p>Quaestiuncula 2</p>	<p>Réponse à la sous-question 2</p>
<p>[1192] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 5 a. 1 qc. 2 co. Ad id quod ulterius quaeritur, dicendum, quod Filius et Spiritus sanctus dicuntur mitti ad sanctos secundum augmentum gratiae. Sed augmentum gratiae potest esse dupliciter:</p>	<p>Réponse : Pour ce qu'on cherche en plus, il faut montrer qu'on dit que le Fils et l'Esprit Saint sont envoyés aux saints pour accroître la grâce. Mais cet accroissement peut être double :</p>
<p>aut secundum intentionem ejusdem virtutis tantum, et ratione hujus augmenti non dicitur nova missio ; aut secundum quod per augmentum gratiae perficit in novum usum vel actum gratiae, et secundum hoc dicitur Spiritus sanctus et Filius mitti nova missione ; verbi gratia, notitia talis quae habetur de Deo, ut ex ea procedat amor, sufficit ad rationem missionis Filii.</p>	<p>a. Ou bien selon le pouvoir de cette vertu seulement et en raison de cet accroissement on ne parle pas de nouvelle mission ; b. ou selon que par l'accroissement de la grâce elle établit dans un nouvel usage ou un acte de grâce, et ainsi on dit que l'Esprit Saint et le Fils sont envoyés pour une nouvelle mission ; par exemple une telle connaissance qui vient de Dieu, pour que l'amour procède d'elle, suffit à la raison de la mission du Fils.</p>
<p>Quando autem ita notitia per</p>	<p>Mais quand la connaissance par inspiration</p>

<p>inspirationem elevatur ut etiam divina mysteria cognoscat, sic datur in dono prophetiae. Et similiter est de Spiritu sancto, quia amor caritatis quicumque sufficit ad missionem Spiritus sancti. Sed quando virtus amoris excrescit, ut ratione amoris conferatur sibi aliquis alius usus gratiae, ut miracula facere, vel sine difficultate omnem tentationem vincere, vel aliquid huiusmodi, tunc dicitur esse nova missio Spiritus sancti. Quidam tamen dicunt quod in omni augmento gratiae gratum facientis, est missio divinae personae, quod etiam facile potest sustineri.</p>	<p>est élevée jusqu'à connaître les mystère divins, elle est donnée dans le don de prophétie. Et de la même manière elle est de l'Esprit Saint parce que l'amour de charité quel qu'il soit suffit à sa mission. Mais quand la vertu d'amour s'accroît, pour lui conférer en raison de l'amour quelque autre usage de la grâce, comme faire des miracles, ou vaincre toute tentation sans difficulté, ou quelque chose de ce genre, alors on dit que c'est une nouvelle mission de l'Esprit Saint. Certains cependant disent que dans tout accroissement de la grâce sanctifiante, il y a la mission de la personne divine ce qu'on peut aussi facilement soutenir.</p>
<p>[1193] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 5 a. 1 qc. 2 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod quamvis non sit alius modus accipiendi generales modos, tamen est secundum aliquem specialem modum, inquantum secundum specialem usum gratiae assimilat sibi illum ad quem fit missio. Vel etiam est in eo pleniori modo ; et hoc sufficit ad missionem quantum ad secundam opinionem.</p>	<p>Solutions : 1. Pour la première objection il faut donc dire que bien qu'il n'y ait pas d'autre mode de recevoir les modes généraux, cependant c'est selon une mode spécial, en tant que par un usage spécial de la grâce il fait que lui ressemble celui pour qui est faite la mission. Mais il est ce mode plus accompli, et cela suffit pour la mission quant à cette seconde opinion.</p>
<p>[1194] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 5 a. 1 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod revocare aberrantem accidit missioni ex parte ejus ad quem fit missio qui est in culpa. Missio enim determinat terminum ad quem, ut scilicet per missionem gratia conferatur ; non autem ex ratione missionis determinatur terminus a quo, sive sit status culpae, sive sit status naturalium tantum, vel etiam status minoris gratiae. Vel dicendum, quod quamvis non revocet actu errantem, tamen gratia facit ne erret, et haec est quaedam revocatio ab errore.</p>	<p>2. Rappeler celui qui se trompe arrive à la mission du côté de celui pour qui est faite la mission, alors qu'il est en faute. Car la mission limite le terme final pour que la grâce soit conférée par la mission ; mais le terme d'origine est limité en raison de la mission, qu'il soit l'état de la faute, ou celui de nature seulement, ou aussi celui d'une grâce moindre. Ou bien il faut dire que quoiqu'il ne rappelle pas en acte celui qui se trompe, cependant la grâce fait qu'il ne se trompe pas et c'est en quelque sorte sortir de l'erreur.</p>
<p>Quaestiuncula 3</p>	<p>Réponse à la sous-question 3</p>
<p>[1195] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 5 a. 1 qc. 3 co. Ad id quod ulterius quaeritur de Angelis et beatis, dicendum, quod visio quae est essentialis beatitudini, et caritas et huiusmodi quae pertinent ad praemium substantiale, non augentur in eis ex quo jam beati sunt effecti ; sed per hoc non tollitur quin aliquae revelationes novae fiant in eis, cum quantumcumque</p>	<p>Réponse : A ce qui est cherché en plus sur les anges et les bienheureux, il faut dire que la vision qui est essentielle pour la béatitude, et la charité et ce qui est de ce genre convient pour une récompense substantielle, ne s'accroissent pas en eux par quoi ils sont déjà devenus bienheureux ; mais cela n'enlève pas que certaines révélation nouvelles se font en eux,</p>

<p>perficiatur eorum cognitio, in infinitum a Dei cognitione excedatur ; et secundum illas novas revelationes consurgunt ad Dei amorem, non quidem ut magis ament, sed ut sub alia ratione eorum amor dirigatur in Deum.</p>	<p>puisque chaque fois est parachevée leur connaissance, elle sort à l'infini de la connaissance de Dieu, et selon ces nouvelles révélations ils s'engagent pour l'amour de Dieu, non pour aimer davantage, mais pour diriger en Dieu leur amour sous une autre forme.</p>
<p>[1196] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 5 a. 1 qc. 3 ad 1 Dicendum igitur ad primum, quod Angelis facta est missio Filii et Spiritus sancti in ipsa collatione gratiae vel gloriae. Ulterius etiam fit ad eos missio Filii et Spiritus sancti, postquam beati sunt effecti, secundum novas revelationes et novos modos amandi. Et per hoc patet responsio ad primum. Quia quamvis non fiat ad eos missio secundum augmentum gratiae intensive, fit tamen, secundum quod quodammodo eorum gratia extensive ad plura augetur ex novis revelationibus.</p>	<p>Solutions : 1. La mission du Fils et de l'Esprit Saint a été faite aux anges dans le don de la grâce ou de la gloire. En plus aussi la mission du Fils et de l'Esprit Saint est faite pour eux après qu'ils sont devenus bienheureux, selon de nouvelles révélations et de nouvelles manières d'aimer. Et cela éclaire la réponse à cette première objection. Parce que, bien que la mission ne soit pas faite pour l'accroissement de la grâce de façon intensive, elle est faite cependant selon que d'une certaine manière leur grâce s'accroît extensivement à plus d'objets par de nouvelles révélations.</p>
<p>[1197] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 5 a. 1 qc. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in eadem missione non est idem nuntius et ad quem fit missio ; sed in diversis non est inconveniens. Dico igitur, quod in missione divinarum personarum ad nos, Angeli sunt missi vel nuntii, non tamquam ipsi menti illabentes, sed per ministerium exterius. In missione vero quae fit ad eos, non sunt ipsi sicut nuntii, nisi forte secundum quod superiores Angeli cooperantur divinis personis in illuminatione inferiorum. Sed tamen non erit abire in infinitum: quia est devenire ad supremos Angelos, qui immediate lumen divinae revelationis recipiunt.</p>	<p>2. Dans la même mission ce n'est pas le même messenger et celui pour qui est faite la mission. Mais dans ce qui est différent, cela n'a aucun inconvénient. Je dis donc que dans la mission des personnes divines pour nous, les anges ou des messagers sont envoyés, non pas comme s'insérant dans l'esprit, mais par une fonction extérieure. Mais dans la mission qui est faite pour eux, ils ne sont pas eux-mêmes comme des messages, à moins par hasard que les anges supérieurs coopèrent avec les personnes divines dans l'illumination des [anges] inférieurs. Mais cependant on ne va pas à l'infini, parce que c'est parvenir aux anges les plus élevés, qui reçoivent sans intermédiaire la lumière de la révélation divine.</p>
<p>Quaestiuncula 4</p>	<p>Réponse à la sous-question 4 :</p>
<p>[1198] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 5 a. 1 qc. 4 co. Ad id quod ulterius quaeritur de Christo, dicendum, quod non est dubium quin ad humanam naturam in Christo missus sit Dei Filius missione visibili quae est in carnem. Sed utrum ad Christum, secundum quod homo est, mittatur Filius invisibiliter, vel Spiritus sanctus visibiliter vel invisibiliter,</p>	<p>Réponse : Pour ce qu'on cherche en plus au sujet du Christ, il faut dire qu'il n'y a pas de doute que le Fils de Dieu a été envoyé à la nature humaine dans le Christ par une mission visible qui est dans la chair. Mais est-ce pour le Christ en tant qu'homme que le Fils est envoyé de manière invisible ou l'Esprit Saint, de manière visible ou invisible, il y a</p>

<p>dubium est. Quidam enim dicunt, quod ad ipsum nulla invisibilis missio facta est. Cujus rationem assignant, quia Christus ab initio conceptionis suae plenus fuit omni gratia: unde gratia in eo nullo modo fuit augmentata. Et ideo neque ratione collationis gratiae, neque ratione augmenti potest ad eum fieri missio invisibilis. Sed missio visibilis Spiritus sancti ad ipsum facta est, ad manifestationem interioris gratiae et non alicujus missionis interioris quae aliquam novitatem in gratia importaret. Alii dicunt, et verius, ut videtur, quod ad animam Christi facta est missio invisibilis in collatione gratiae quam in initio suae conceptionis accepit ; sed postmodum nulla missio ad eum facta est, quia nulla circa ipsius gratiam innovatio facta est.</p>	<p>un doute. Certains disent, en effet, qu'aucune mission invisible n'a été faite pour lui. Ils en donnent la raison : le Christ dès le commencement de sa conception a été empli de toute grâce ; c'est pourquoi la grâce en lui ne s'est en aucune manière accrue. Et c'est pourquoi une mission invisible n'a pu être faite pour lui ni en raison du don de la grâce, ni en raison de son accroissement. Mais la mission visible de l'Esprit Saint a été faite pour lui, pour la manifestation de la grâce intérieure, et non d'une mission intérieure qui apporterait une certaine nouveauté dans la grâce. D'autres disent, ce qui est plus vrai, à ce qu'il semble, qu'une mission invisible a été faite pour l'âme du Christ pour lui conférer la grâce qu'il reçut au commencement de sa conception¹ : mais après, aucune mission n'a été faite pour lui, parce qu'autour de sa grâce aucune innovation n'a été faite.</p>
<p>[1199] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 5 a. 1 qc. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod humana natura quamvis tempore non fuerit ante unionem, tamen prius est ipsam considerare secundum intellectum in se quam ut unitam ; et ideo ad ipsam fit missio Filii per gratiam unionis, quae dicitur missio in carnem. Similiter etiam secundum quod intelligitur unita, adhuc est distans a divina natura secundum conditionem naturae, quamvis non secundum unitatem personae ; et ideo ad naturam humanam etiam unitam potest fieri missio per gratiam invisibilem in mentem, quamvis tempore natura gratiam non praecedat.</p>	<p>Solutions : 1. Quoique la nature humaine [du Christ] n'ait pas existé temporellement avant l'union, cependant il faut considérer qu'elle est selon l'esprit en soi avant que d'être unie ; et c'est pourquoi pour elle la mission du Fils est faite par la grâce de l'union, qui est appelée mission dans la chair. De la même manière aussi selon qu'elle est comprise comme unie, encore elle est éloignée de la nature divine selon la condition de nature, quoique non selon l'unité de personne, et c'est pourquoi une mission peut être aussi faite à la nature humaine unie par la grâce invisible dans l'esprit (<i>mens</i>) quoique la nature ne précède pas la grâce temporellement.</p>
<p>[1200] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 5 a. 1 qc. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod sanctificare est sanctum facere. Sanctum autem facere contingit dupliciter: vel ex non sancto, vel ex sancto. Ex non sancto dupliciter: vel privative,</p>	<p>2. Sanctifier, c'est rendre saint. Mais rendre saint arrive de deux manières : Ou à partir de ce qui n'est pas saint ou à partir ce qui l'est. De ce qui n'est pas saint d'une double manière ou de façon privative, c'est-à-dire il a été</p>

¹ « La grâce du Christ, qu'elle soit grâce d'union ou grâce habituelle, peut être dite naturelle dans le Christ en tant que celui-ci l'a eue de naissance, parce que dès le commencement de sa conception la nature humaine a été unie à la personne divine et son âme a été emplie par la don de la grâce ». *IIIa*, q. 2, a. 12.

<p>idest quod primum fuerit natum habere sanctitatem non habens, et sic sanctificari non convenit Christo ; vel negative, et sic convenit Christo ex non sancto fieri sanctum secundum humanam naturam, quae prius quam esset, sancta non erat ; et hoc sufficit ad rationem missionis.</p>	<p>destiné en premier à avoir la sainteté sans l'avoir, et ainsi être sanctifié ne convient pas au Christ, ou négativement et ainsi il lui convient de devenir saint à partir de l'état de non sainteté selon la nature humaine qui avant qu'elle ait existé et cela suffit pour la raison de la mission.</p>
<p>Ex sancto autem fieri sanctum, est dupliciter: vel ex minus sancto facere magis sanctum, et in tali sanctificatione adhuc salvatur ratio missionis, sed talis sanctificatio vel missio Christo non competit ; vel secundum continuationem sanctitatis, ut sit sanctificari, in sanctitate continuari. Sed hoc proprie non dicitur. Unde haec sanctificatio non sufficit ad rationem missionis, quia non ponitur aliqua innovatio ; quamvis talis sanctificatio Christo conveniat, ut ipse dicit Joan. 17, 19: <i>Ego pro eis sanctifico meipsum.</i></p>	<p>Mais devenir saint à partir du saint se fait d'une double manière ; ou rendre de moins saint à plus saint et en une telle sanctification encore la nature de la mission est conservée, mais une telle sanctification ou mission ne convient pas au Christ : ou bien selon la continuation de la sainteté, pour qu'il soit à sanctifier, qu'il demeure dans la sainteté. Mais on ne le dit pas au sens propre. C'est pourquoi cette sanctification ne suffit pas pour la nature de la mission, parce qu'on ne place aucun renouvellement, bien qu'une telle sanctification convienne au Christ, comme lui-même le dit (Jn 17, 19) : « <i>Moi je me sanctifie pour eux</i> ».</p>
<p>[1201] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 5 a. 1 qc. 4 ad 3 Ad tertium, secundum aliam opinionem, potest dici, quod non omnis datio est missio, sed illa quae fit alicui praeexistenti ; quamvis hoc non multum habeat rationis.</p>	<p>3. Selon une autre opinion, on peut dire que tout don n'est pas une mission, mais celle qui est faite à quelque chose de préexistant ; quoique cela n'ait pas beaucoup de raison.</p>
<p>[1202] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 5 a. 1 qc. 4 ad 4 Ad quartum patet responsio per praedicta, in corp. art.</p>	<p>4. Pour la quatrième objection la réponse est éclairée par ce qui a été dit dans le corps de l'article.</p>
<p>Articulus 2 [1203] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 5 a. 2 tit. Utrum missio invisibilis fuerit plenior post incarnationem quam ante</p>	<p><u>Article 2 – La mission invisible a-t-elle été plus complète après l'Incarnation qu'avant ?</u></p>
<p>[1204] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 5 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod missio invisibilis non plenior fuerit post incarnationem quam ante. Missio enim fit per quamdam irradiationem divinae bonitatis in donis gratiae gratum facientis. Sed sol corporalis, cui bonitatem divinam Dionysius, IV <i>de divin. Nomin.</i> §§1 et 4, col. 694, assimilatur, semper aequaliter irradiat. Ergo videtur quod missio omni tempore aequaliter fiat.</p>	<p>Objections : 1. Il semble que la mission invisible n'a pas été plus complète après l'Incarnation qu'auparavant. Car la mission est faite par un certain rayonnement de la bonté divine dans les dons de la grâce sanctifiante. Mais le soleil corporel, à qui Denys (<i>Les noms divins</i>, IV, § 1 et 4) compare la bonté divine, rayonne toujours de manière égale. Donc il semble que la mission a été faite de manière égale en tout temps.</p>

<p>[1205] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 5 a. 2 arg. 2 Praeterea, Augustinus, <i>De bono conjugali</i>, cap. XXI, § 26, col. 391, dicit, quod caelibatus Joannis non praefertur conjugio Abrahae, et ita videtur quod sancti novi testamenti non sint majoris meriti quam sancti veteris testamenti. Sed plenitudo missionis attenditur secundum copiam gratiae, quae est principium merendi. Ergo videtur quod non plenius sit facta post incarnationem quam ante. Hoc etiam videtur, quod sancti veteris testamenti proponuntur nobis in exemplum perfectae virtutis, sicut patet ad Hebr. 11, ut Job proponitur in exemplum patientiae, Abraham in exemplum fidei ; et sic de aliis.</p>	<p>2. En plus Augustin (<i>Le bien conjugal</i>, XXI, XXVI) dit que le célibat de Jean n'a pas été préféré au mariage d'Abraham et ainsi il semble que les saints du nouveau Testament ne sont pas d'un plus grand mérite que ceux de l'ancien. Mais la plénitude de la mission est atteinte par l'abondance de la grâce, qui est le principe pour mériter. Donc il semble que cela n'a pas été fait plus complètement après l'Incarnation qu'avant. Il semble aussi que les saints de l'ancien Testament nous sont proposés en exemple de vertu parfaite, comme on voit (<i>Hébr.</i> 11) que Job est proposé comme un exemple de patience, et Abraham comme un exemple de foi, et ainsi des autres.</p>
<p>[1206] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 5 a. 2 s. c. 1 Contra Augustinus, IV <i>De Trin.</i>, cap. XX, § 29, col. 908, exponens illud <i>Joan.</i> 7, 39: <i>Nondum erat Spiritus datus, quia Jesus nondum erat glorificatus</i> ait: Quomodo hoc intelligitur nisi quod illa datio Spiritus vel missio futura erat qualis nunquam ante fuerat ? Non enim antea nulla erat, sed non talis erat. Ergo videtur quod post incarnationem plenior fuerit.</p>	<p>En sens contraire : 1. Augustin dit (<i>La Trinité</i>, IV, XX, 29) exposant cette parole de <i>Jn</i> 7, 39 : « <i>L'Esprit Saint n'avait pas encore été donné, parce que Jésus n'avait pas encore été glorifié</i> » : « Comment le comprendre sinon que ce don de l'Esprit ou bien la mission devait arriver, telle que jamais il n'avait existé auparavant ? Car ce n'est pas qu'il n'y en avait pas avant, mais elle n'était pas du même genre¹. » Donc il semble qu'après l'Incarnation elle a été plus complète.</p>
<p>[1207] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 5 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod de missione possumus loqui dupliciter: vel ex parte ipsius mittentis, et sic cum apud ipsum nulla sit transmutatio, aequalis fit missio in omni tempore ; nisi forte secundum praedeterminationem sapientiae et praescientiae suae, secundum quod praedordinavit sine sui mutatione, secundum diversas congruitates temporum, aliquid uno tempore facere, et non alio ; vel ex parte eorum ad quos fit missio ; et sic illi qui magis sunt parati ad perceptionem gratiae, plenior gratiam consequuntur.</p>	<p>Réponse : Nous pouvons parler de la mission de deux manières. Ou bien du côté de celui qui envoie, et ainsi comme il n'y a en lui aucun changement, la mission est égale en tout temps, sauf si par hasard selon la prédétermination de la sagesse et de sa prescience, selon qu'il a préordonné sans son changement, selon les diverses conformités des temps, il fait quelque chose dans un temps et non dans un autre ; Ou du côté de ceux pour qui se fait la mission ; et ainsi ceux qui sont plus prêts pour recevoir la grâce, obtiennent une grâce plus pleine.</p>
<p>Dicendum igitur, quod quia per</p>	<p>Il faut donc dire que parce que par la venue</p>

¹ « Quel sens lui donner sinon celui-ci : cette donation ou mission de l'Esprit saint allait recevoir, après la glorification du Christ une certitude telle qu'elle n'en avait jamais eu auparavant » (BA. 15, 415).

<p>adventum Christi remotum est obstaculum antiquae damnationis, totum humanum genus effectum est paratius ad perceptionem gratiae quam ante: tum propter solutionem pretii, et victoriam Diaboli ; tum etiam propter doctrinam Christi, per quam clarius nobis innotescunt divina. Et ideo, loquendo communiter, plenior facta est missio post incarnationem quam ante, quia de plenitudine ejus omnes accepimus. Sed verum est quod ad aliquas speciales personas est in veteri testamento plenissima facta missio secundum perfectionem virtutis ; et ipsi tamen de plenitudine Christi acceperunt, inquantum in fide mediatoris salvati sunt, secundum Augustinum, lib. III, <i>De gratia Christi et de peccato originali.</i>, c. XXIV, col. 398.</p>	<p>du Christ l'obstacle de l'antique damnation est éloigné, tout le genre humain est devenu plus prêt à percevoir la grâce qu'auparavant ; tantôt à cause du paiement du prix, et la victoire sur le diable ; tantôt aussi à cause de la doctrine du Christ, par laquelle, ils connaissent plus clairement ce qui est divin. Et ainsi, en parlant communément, la mission est devenue plus complète après l'Incarnation qu'avant, parce que nous recevons tous de sa plénitude. Mais il est vrai que pour quelques personnes spéciales une mission très complète a été faite dans l'ancien Testament selon la perfection de la vertu, et ceux-là cependant ont reçu de la plénitude du Christ, en tant qu'ils ont été sauvés dans la foi du médiateur, selon Augustin (<i>La grâce du Christ et le péché originel</i>, II, XXIV).</p>
<p>[1208] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 5 a. 2 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod illa ratio procedit ex parte ipsius mittentis, qui, quantum in se est, semper aequaliter se habet ad gratiam conferendam.</p>	<p>Solutions : 1. Cette raison procède du côté de celui qui envoie, qui, en tant qu'il est en lui, se comporte toujours de manière égale pour conférer la grâce.</p>
<p>[1209] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 5 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod sancti veteris testamenti dupliciter possunt considerari: vel quantum ad gratiam personalem, et sic per fidem mediatoris consecuti sunt gratiam aequae plenam his qui sunt in novo testamento et multis plus et multis minus ; vel secundum statum naturae illius temporis, et sic cum adhuc continerentur obnoxii divinae sententiae pro peccato primi parentis, nondum soluto pretio, erat in eis aliquod impedimentum, ut non ad eos ita plena missio fieret, sicut fit in novo testamento etiam per traductionem in gloriam, in qua omnis perfectio naturae amovetur.</p>	<p>2. Les saints de l'ancien Testament peuvent être considérés de deux manières ; ou bien quant à la grâce personnelle et ainsi par la foi du médiateur il ont obtenu une grâce aussi complète que ceux qui sont du nouveau Testament et pour beaucoup plus et beaucoup moins ; ou selon l'état de la nature de ce temps et ainsi comme ils continuaient encore à être soumis à la sentence divine pour le péché du premier père, la prix n'ayant pas encore été payé, il y avait en eux un certain empêchement pour que, la mission pour eux, soit complète telle qu'elle est faite dans le nouveau Testament par le passage à la gloire, en qui toute perfection de la nature serait écartée.</p>
<p>Articulus 3 [1210] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 5 a. 3 tit. Utrum per missionem invisibilem efficimur ne simus in hoc mundo</p>	<p><u>Article 3 – Par la mission invisible se fait-il que nous ne sommes plus en ce monde ?</u></p>

<p>[1211] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 5 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod per missionem invisibilem efficitur quod non in hoc mundo simus. Qui enim est in caelis, non est in mundo. Sed apostolus in persona omnium sanctorum dicit, Phil. 3, 20: <i>Nostra conversatio in caelis est. Ergo videtur quod sancti ad quos fit missio, non sint in mundo.</i></p>	<p>Objections : 1. Il semble que par la mission invisible nous en arrivons à ne plus être dans ce monde. Car celui qui est aux cieux n'est pas dans le monde. Mais l'Apôtre en la personne de tous les saints dit : (<i>Phil. 3, 20</i>) : « <i>Notre séjour est dans les cieux</i> ». Donc il semble que les saints pour qui est faite la mission ne sont pas dans le monde.</p>
<p>[1212] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 5 a. 3 arg. 2 Item, Augustinus dicit, quod anima verius est ubi amat, quam ubi est. Sed esse essentialiter in aliquo, est verissimus modus essendi in eo. Ergo sancti essentialiter sunt in caelestibus, quae amant.</p>	<p>2. Augustin¹ dit que l'âme est plus vraiment là où elle aime que là où elle est. Mais être essentiellement dans quelque chose est le mode le plus vrai d'être en lui. Donc les saints qui aiment sont essentiellement dans les cieux.</p>
<p>[1213] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 5 a. 3 arg. 3 Praeterea, cum anima fit substantia incorporalis, non determinatur ad locum nisi per accidens. Ibi ergo erit anima essentialiter ubi est per accidens. Sed in suo objecto est anima per accidens sicut in sua materia. Ergo essentialiter est ubi est suum objectum.</p>	<p>3. Comme l'âme a été faite substance incorporelle, elle n'est limitée à un lieu que par accident. Donc l'âme sera essentiellement là où elle est par accident. Mais l'âme est par accident dans son objet comme dans sa matière. Donc essentiellement elle est là où est son objet.</p>
<p>[1214] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 5 a. 3 arg. 4 Praeterea, nos dicimus Angelos esse in aliquo loco, propter hoc quod ibi operantur. Sed operatio animae est circa objectum. Ergo anima essentialiter est ubi est suum objectum.</p>	<p>4. Nous disons que les anges sont dans un lieu, à cause du fait qu'ils y opèrent. Mais l'opération de l'âme concerne un objet. Donc l'âme est essentiellement là où est son objet.</p>
<p>[1215] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 5 a. 3 s. c. 1 Contra, forma nunquam excedit id cuius est forma. Sed anima est forma essentialis corporis. Ergo non est essentialiter nisi ubi est corpus. Corpus autem nunquam est extra mundum, quamdiu vivimus. Ergo missio invisibilis non facit nos in hoc mundo non esse.</p>	<p>En sens contraire : 1. La forme ne dépasse jamais ce dont elle est la forme. Mais l'âme est la forme essentielle du corps. Donc elle n'est essentiellement que là où il y a le corps. Mais le corps n'est jamais hors du monde tant que nous vivons. Donc la mission invisible ne nous fait pas ne pas être dans ce monde.</p>
<p>[1216] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 5 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod anima nostra comparatur ad duo: scilicet ad corpus, cui dat esse substantiale, per quod etiam ipsa est ; non enim est aliud animae esse quam hoc quod corpori dat, ut supra dictum est, dist. 8, quaest. 5, art.</p>	<p>Réponse : On apparie notre âme à deux choses : Article A savoir au corps à qui elle donne l'être substantiel par lequel aussi elle est elle-même ; car l'être de l'âme n'est pas autre que ce qu'elle donne au corps, comme on l'a dit ci-dessus, dist. 8, q. 5, a. 2. Mais elle est</p>

¹ Peut-être le *traité sur l'Évangile de Jean*, ou plutôt St Bernard, *De praecepto et dispens.*, c. XX, § 60, col. 282 (Note éd. Mandonnet)

<p>2. Comparatur etiam ad objectum suum, a quo recipit esse secundum perfectionem secundam, quod est esse accidentale. Et ideo anima essentialiter est ubi est corpus suum ad quod habet essentialem relationem. Ubi autem est objectum suum, non est essentialiter, sed solum per quamdam conformitatem: prout dicitur quod scientia est assimilatio scientis ad rem scitam. Et hoc modo intelligitur quod dicitur in <i>Littera</i>: « Secundum quod aliquod aeternum mente percipimus, non in hoc mundo sumus » ; quia non conformatur affectus noster et intellectus mundanis rebus et caducis, sed caelestibus et aeternis ; et sic etiam intelligendum est quod apostolus dicit: <i>Nostra conversatio in caelis est</i> ; ut patet ex cantu Ecclesiae : « cogitatione et amore in illa aeterna patria conversatio est [ut patet...conversatio est om. Éd. de Parme].</p>	<p>appariée à son objet par lequel elle reçoit selon une perfection seconde, ce qui est l'être accidentel. Et c'est pourquoi l'âme est essentiellement là où est son corps avec qui elle a une relation essentielle. Mais là où est son objet, elle n'est pas essentiellement, mais seulement par une certaine conformité ; dans la mesure où on dit que la science et l'assimilation de celui qui connaît à ce qui est connu. Mais par ce moyen on comprend qu'on dit dans la <i>Lettre</i> : « Selon que nous percevons en esprit quelque chose d'éternel nous ne sommes pas dans notre monde », parce que notre disposition et notre intellect ne sont pas conformés à ce qui est périssable dans le monde, mais pour ce qui est céleste et éternel ; et c'est ainsi qu'il faut comprendre que l'Apôtre dit : « <i>Notre séjour est dans les cieux</i> », comme cela se montre par le chant de l'Église : « Par la pensée et l'amour, notre séjour est en cette patrie éternelle ».</p>
<p>[1217] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 5 a. 3 ad 1 Unde patet responsio ad primum.</p>	<p>Solutions : 1. Par là apparaît la réponse à la première objection.</p>
<p>[1218] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 5 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis esse substantiale animae sit in conjunctione ad corpus, tamen tota nobilitas ipsius est, secundum quod per actus suos nobilissimos suis perfectionibus conjungitur. Et ideo Augustinus dicit animam verius esse ubi amat, quia ibi est secundum suum nobilius esse, quod est secundum perfectionem ultimam.</p>	<p>2. Quoique l'être substantiel de l'âme soit dans l'union au corps, cependant toute sa noblesse est, selon ce qui est uni par ses actes les plus nobles à ses perfections. Et c'est pourquoi Augustin dit que l'âme est plus vraiment là où elle aime, parce qu'elle est là selon son être plus noble qu'elle y est selon sa perfections ultime.</p>
<p>[1219] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 5 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod locus non convenit animae nisi per accidens: tamen ad hoc quod in loco essentialiter esse dicatur, oportet quod etiam essentialiter conjungatur ei, ratione cujus sibi locus attribuitur. Sed anima non conjungitur objecto suo essentialiter, sed tantum secundum similitudinem ipsius receptam in anima: quia lapis non est in anima, sed species lapidis, secundum philosophum, <i>De anima</i>, texte 38 : cui</p>	<p>3. Le lieu ne convient à l'âme que par accident ; cependant pour ce qu'on dit être essentiellement dans un lieu, il faut qu'aussi essentiellement il lui soit uni par la raison dont le lieu lui est attribué. Mais l'âme n'est pas unie à son objet essentiellement, mais seulement sa ressemblance reçue dans l'âme parce que la pierre n'est pas dans l'âme, mais c'est la forme (species) de la pierre, selon le philosophe (<i>L'âme</i>, III, 8, 431 b 27) : l'âme est jointe à cette forme aussi ou à son concept, non quant à l'être premier, qui est</p>

etiam speciei, sive intentioni, conjungitur anima, non quantum ad esse primum, quod est substantiale, sed quantum ad esse secundum, quod est esse accidentale. Et ideo ratione objecti sui non dicitur anima essentialiter esse in loco.	substantiel, mais quand à l'être second qui est accidentel. Et c'est pourquoi en raison de son objet on ne dit que l'âme est essentiellement dans un lieu.
[1220] Super Sent., lib. 1 d. 15 q. 5 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod operatio Angeli in res corporales est operatio activa ; et ideo oportet quod per virtutem suam, quae non separatur ab essentia sua, conjungatur corpori in quod operatur, sicut motor mobili. Sed operatio animae intellectualis in rem quam cognoscit et diligit, est operatio non activa, sed receptiva ; et ideo non oportet quod conjungatur ei essentialiter, sed quod intentio illius recipiatur in ipsa anima.	4. L'opération de l'ange dans ce qui est corporel est une opération active, et c'est pourquoi il faut que par son pouvoir, qui n'est pas séparé de son essence, il soit uni à un corps en qui il opère, comme le moteur pour un mobile. Mais l'opération de l'âme intellectuelle dans la chose qu'elle connaît et aime, est une opération non active, mais réceptive, et c'est pourquoi il ne faut pas qu'elle lui soit unie essentiellement, mais que son concept soit reçu en l'âme même.
Distinctio 16	Distinction 16 – [Les missions visibles]
Quaestio 1	Question unique : [Les missions visibles des Personnes divines]
Prooemium	Prologue ¹⁶
	Article 1 – Une mission visible convient-elle aux Personnes divines ? Article 2 – Les missions visibles avaient-elle dû être faite pour les Pères de l'ancien Testament ? Article 3 – La mission visible est-elle faite seulement dans une forme corporelle ? Article 4 – Les formes de la mission visible sont-elles formées par l'intervention des anges ?
Ad intellectum hujus partis quatuor quaeruntur: 1 de ipsa missione visibili secundum se ; 2 ad quos fieri debeat ; 3 quibus speciebus ; 4 per quos missio visibilis administrata sit.	Pour comprendre cette partie on fait quatre recherches : 1. La mission visible en soi ? 2. A qui doit-elle être faite ? 3. Sous quelles formes ? 4. Pour qui la mission visible est-elle organisée ?
Articulus 1 [1223] Super Sent., lib. 1 d. 16 q. 1 a. 1 tit. Utrum missio visibilis conveniat divinae personae	<u>Article 1 – Une mission visible convient-elle aux Personnes divines ?</u>
[1224] Super Sent., lib. 1 d. 16 q. 1 a. 1	Objections :

<p>arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod missio visibilis divinae personae non competat. Missio enim est, ut prius dictum est, dist. 15, qu. 1, art. 1, secundum quod divina persona aliquo novo modo est in aliquo quo prius non fuit. Sed in nulla creatura visibili potest esse aliquo modo quo prius non fuerit ; est enim in omnibus creaturis essentialiter, potentialiter, praesentialiter ; et praeter hoc est in sanctis mentibus per gratiam, quo modo in aliquo visibili corporeo esse non potest. Ergo videtur quod missio visibilis non sit [possit esse <i>Éd. de Parme</i>].</p>	<p>1. Il semble qu'une mission visible ne convient pas à une personne divine. Car la mission existe, comme on l'a dit auparavant, dist. 15, q. 1, a. 1, selon que la personne divine est d'une nouvelle manière en quelqu'un où elle n'a pas été auparavant. Mais elle ne peut être dans aucune créature visible d'une manière par laquelle elle n'a pas été auparavant, car elle est dans toutes les créatures par essence, par puissance et présence¹, et au delà de cela elle est dans les esprits sanctifiés par la grâce, d'une manière dont elle ne peut pas être dans un corps visible. Donc il semble que la mission visible n'existe pas.</p>
<p>[1225] Super Sent., lib. 1 d. 16 q. 1 a. 1 arg. 2 Si dicas [dicis <i>Éd. de Parme</i>] quod esse in illis creaturis visibilibus alio modo est, quia sicut in signo ; <i>contra</i>, omnis effectus repraesentans causam est signum illius quo in ipsam potest deveniri. Sed omnes creaturae repraesentant ipsum Deum tamquam causam per imaginem vel vestigium. Ergo secundum hoc in omnibus creaturis mittetur visibiliter, nec alio modo erit in illis visibilibus creaturis, in quibus mitti dicitur, quam prius.</p>	<p>2. On pourrait dire qu'elle est en ces créatures visibles d'une autre manière, parce qu'elle serait comme dans un signe ; <i>en sens contraire</i>, tout effet qui représente la cause est le signe de ce par quoi elle peut être arrivée en elle. Mais toutes les créatures représentent Dieu lui-même comme cause par l'image ou le vestige. Donc il est envoyé selon cela dans toutes les créatures de manière visible, et il ne sera pas dans ces créatures visibles, en lesquelles on dit qu'il est envoyé d'une autre manière qu'auparavant.</p>
<p>[1226] Super Sent., lib. 1 d. 16 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, ratio sacramenti est quod in ipso sit Deus sicut in signo visibili. Si igitur propter hoc dicitur visibiliter mitti, quia in rebus visibilibus est, sicut in signis ; tunc illae res essent sacramenta, et in omnibus sacramentis esset missio visibilis.</p>	<p>3. La nature du sacrement est qu'en lui il y a Dieu comme dans un signe visible. Si donc à cause de cela on dit qu'il est envoyé de manière visible, parce qu'il est dans ce qui est visible, comme dans des signes, alors ce serait des sacrement et dans toutes les sacrements il y aurait une mission visible.</p>
<p>[1227] Super Sent., lib. 1 d. 16 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, Augustinus dicit in <i>Littera</i>, quod ex hoc Spiritus sanctus visibiliter mitti dicitur, quod facta est quaedam species creaturae ex tempore,</p>	<p>4. Augustin dit dans la <i>Lettre</i>², que du fait qu'on dit que l'Esprit Saint est envoyé de manière visible, une forme de créature a été faite dans le temps pour se montrer en elle de manière visible. Mais dans les apparitions de</p>

¹ Dieu est partout (*Ia*, q. 8, a. 2). « Il est en tout par puissance en tant que tout est soumis à sa puissance. Il y est en présence en tant que tout est nu et découvert sous son regard et il est en tout par essence en tant qu'il est présent en tout comme cause de l'être ». (*Ibid.*a. 3)

² Citation d'Augustin *La Trinité*, II, V, 10 : « Mais alors on voit tout de suite pourquoi on parle aussi de mission à propos du saint Esprit. Une forme créée a été tirée du temps pour permettre au saint Esprit de se manifester visiblement ». (Trad. BA. 15, 206-207). Il cite la colombe au Baptême du Christ, les langues de feu à la Pentecôte (...).

<p>in qua visibiliter ostenderetur. Sed in apparitionibus veteris testamenti in visibilibus creaturis ostendebantur divinae personae, sicut ipsi Abrahae, Genes. 18. Ergo secundum hoc videtur quod missio visibilis non sit aliud quam apparitio.</p>	<p>l'ancien Testament les personnes divines se montraient dans des créatures visibles, comme à Abraham (<i>Gn.</i> 18). Donc selon cela il semble que la mission visible n'est rien d'autre qu'une apparition.</p>
<p>[1228] Super Sent., lib. 1 d. 16 q. 1 a. 1 arg. 5 <i>Si dicatur</i>, quod missio visibilis ostendit missionem invisibilem, quod non facit apparitio ; <i>contra</i>, per missionem invisibilem efficitur aliquis dignus Dei amore: <i>Sed nemo scit utrum amore vel odio dignus sit</i>, <i>Eccl.</i> 9, 1, nec videtur hoc utile scire, quia alias non esset ita homini occultatum. Ergo videtur quod nulla visibilis apparitio fiat ad missionis interioris manifestationem.</p>	<p>5. <i>On pourrait dire</i> que la mission visible révèle la mission invisible, ce que ne fait pas l'apparition ; <i>en sens contraire</i>, par la mission invisible quelqu'un devient digne de l'amour de Dieu : « <i>Mais personne ne sait s'il est digne d'amour ou de haine</i> » (<i>Eccl.</i> 9, 1), et il ne semble pas utile de le savoir, parce qu'autrement il ne serait pas ainsi caché à l'homme. Donc il semble qu'aucune apparition visible n'est faite pour la manifestation d'une mission intérieure.</p>
<p>[1229] Super Sent., lib. 1 d. 16 q. 1 a. 1 arg. 6 <i>Praeterea</i>, nihil potest manifestari per aliquid, nisi sufficienter illud ducat in ipsum. Sed nulla creatura visibilis ducit sufficienter in cognitionem gratiae invisibilis. Ergo videtur quod invisibilis missio per visibiles species non manifestetur.</p>	<p>6. Rien ne peut être manifesté par une chose qu'elle le conduise suffisamment en lui. Mais aucune créature visible ne conduit suffisamment à la connaissance de la grâce invisible. Donc il semble que la mission invisible ne se manifeste pas par des formes (<i>species</i>) visibles.</p>
<p>[1230] Super Sent., lib. 1 d. 16 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod sicut processio temporalis non est alia quam processio aeterna essentialiter, sed addit aliquem respectum ad effectum temporalem ; ita etiam missio visibilis non est alia essentialiter ab invisibili missione Spiritus sancti, sed addit solam rationem manifestationis per visibile signum. Ad rationem ergo visibilis missionis Spiritus sancti tria concurrunt, scilicet quod missus sit ab aliquo ; et quod sit in alio secundum aliquem specialem modum, et quod utrumque istorum per aliquod visibile signum ostendatur, ratione cujus tota missio visibilis dicitur.</p>	<p>Réponse : Je réponds qu'il faut dire, que la procession temporelle n'est pas autre que la procession éternelle en essence, mais elle ajoute un rapport à l'effet temporel, de même aussi la mission visible n'est pas essentiellement différente de la mission invisible de l'Esprit Saint, mais elle ajoute la seule raison de la manifestation par un signe visible. Donc trois conditions concourent à la nature de la mission visible de l'Esprit Saint : à savoir qu'il a été envoyé par quelqu'un, et qu'il procède dans un autre selon un mode spécial, et que l'un et l'autre de ces mouvements se révèlent par un signe visible, en raison de quoi, on dit que toute la mission est visible.</p>
<p>[1231] Super Sent., lib. 1 d. 16 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod illa visibilis creatura, secundum quam missio dicitur visibilis, aliter se habet in missione visibili Filii, et in missione visibili Spiritus sancti. Quia in missione</p>	<p>Solutions : Cette créature visible, qui nous fait dire que la mission est visible, se comporte autrement dans la mission visible du Fils et dans celle de l'Esprit Saint. Parce que, dans la mission du Fils, elle est non seulement pour montrer</p>

<p>Filii se habet non solum ut per quod vel in quo ostenditur missio, sed etiam ut ad quod fit missio ; quia naturam humanam visibilem assumpsit in unitatem personae ; secundum quam assumptionem visibiliter in carnem mitti dicitur. Et ideo in ipsa natura visibili quodam novo modo per carnem existit, scilicet per unionem non tantum in anima, sed etiam in corpore. At in missione visibili Spiritus sancti illa creatura visibilis non se habet ut ad quod fit missio ; sed solum ut ostendens missionem invisibilem factam in aliquem ; et ideo non oportet quod in illa creatura visibili sit novo modo nisi sicut in signo ; sed est novo modo in eo ad quem fit missio.</p>	<p>par quels moyens [elle est faite] ou en qui mais aussi pour quoi elle est faite, parce qu'il a assumé la nature humaine visible dans l'unité de la personne ; selon cette assumption on dit qu'il a été envoyé visiblement dans la chair. Et c'est pourquoi, il existe par la chair dans la nature visible même, d'une nouvelle manière, à savoir par l'union non seulement dans l'âme, mais aussi dans le corps. Mais dans la mission visible de l'Esprit Saint, cette créature visible n'est pas pour ce à quoi est faite la mission, mais seulement pour montrer la mission invisible accomplie en quelqu'un, et c'est pourquoi il ne faut pas que dans cette créature visible, il soit d'une nouvelle manière, à moins qu'il ne soit que comme dans un signe ; mais il est d'une nouvelle manière en celui pour qui la mission est faite.</p>
<p>[1232] Super Sent., lib. 1 d. 16 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis omnis creatura significet Deum esse et bonitatem ipsius ; non tamen significat ipsum esse per gratiam in aliquo nisi ad hoc specialiter instituatur, sicut illae creaturae visibiles ad hoc specialiter factae sunt, ut in eis praesentia Spiritus sancti insinuetur.</p>	<p>2. Quoique toute créature signifie l'être de Dieu et sa bonté, elle ne signifie cependant son être par la grâce en quelqu'un à moins qu'elle soit spécialement instituée, de même que ces créatures visibles ont été faites spécialement pour cela, pour induire en eux la présence de l'Esprit Saint.</p>
<p>[1233] Super Sent., lib. 1 d. 16 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod per sacramenta significatur praesentia divinae inhabitationis, sicut in signis institutis, non ad tempus, sed semper. Sed illae creaturae visibiles non fuerunt institutae ut significarent gratiam divinae inhabitationis semper, sed solum in illo tempore determinato ; et ideo non est simile.</p>	<p>3. Par les sacrements est signifiée la présence de l'inhabitation divine, de même que dans les signes établis, non pour un temps mais pour toujours. Mais ces créatures visibles n'ont pas été instituées pour signifier toujours la grâce de l'inhabitation divine, mais seulement dans ce temps déterminé, et c'est pourquoi ce n'est pas pareil.</p>
<p>Vel aliter dicendum, et melius, quod sacramenta veteris legis significabant quidem gratiam affuturam, sed non praesentem, eo quod in eis gratia non conferebatur. Sacramenta vero novae legis non tantum sunt signa, sed etiam causae quodammodo ; et ideo non significant gratiam ut jam habitam, sed ut per sacramenta induendam. Sed illae species sunt tantum signa praesentis gratiae et non causae, sicut patet quod</p>	<p>Ou bien il faut dire autrement et mieux que les sacrements de l'ancienne Loi signifiaient la grâce qui devait arriver dans le futur, mais pas une grâce présente, du fait que la grâce ne leur était pas conférée. Mais les sacrements de la nouvelle Loi non seulement sont des signes, mais aussi des causes d'une certaine manière, et c'est pourquoi ils ne signifient pas la grâce comme déjà possédée, mais comme devant être donnée par les sacrements. Mais ces formes sont seulement</p>

<p>circa Christum, ad quem visibilis missio facta est, nihil gratiae invisibilis effectum est. Unde etiam omnes ad quos missio visibilis facta est, gratiam habent ; non autem omnes quibus sacramenta conferuntur, gratiam suscipiunt, quia causalitas sacramentorum impeditur: significant enim gratiam, non ut existentem, sed ut causandam quodammodo per ipsa.</p>	<p>les signes de la grâce présente, et non de la cause, comme on le voit pour le Christ, pour qui a été faite une mission visible, et rien d'une grâce invisible n'a été réalisé. C'est pourquoi aussi tous ceux pour qui a été faite la mission visible, ont la grâce, mais ce ne sont pas tous ceux à qui les sacrements sont conférés, qui reçoivent la grâce, parce que la causalité des sacrements est empêchée, car ils signifient la grâce, non comme existante, mais comme devant être causée d'une certaine manière par eux.</p>
<p>[1234] Super Sent., lib. 1 d. 16 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod missio visibilis includit in se apparitionem, et super hoc aliquid addit, scilicet rationem missionis ; quae in duobus consistit, ut dictum est, in corp. art. Unde de ratione apparitionis non est nisi quod aliquod divinum in signo visibili manifestetur, non autem quod manifestetur origo unius personae ab alia, nec inhabitatio secundum specialem modum essendi in eo cui fit apparitio, vel in aliquo alio, sicut patet in apparitione facta Abrahae ; quamvis enim apparuerint tres ad manifestandum numerum personarum, tamen ordo unius personae, secundum quem est ab alio, in illo signo visibili non manifestabatur ; et inde est quod apparitio potest Patri convenire, non autem missio visibilis.</p>	<p>4. La mission visible inclut en elle l'apparition, et au-dessus de cela, elle ajoute quelque chose, à savoir la raison de la mission, qui consiste en deux choses, comme il a été dit dans le corps de l'article. C'est pourquoi en raison de l'apparition, il n'y a que quelque chose de divin qui est manifesté dans un signe visible, mais l'origine d'une personne à partir d'une autre n'est pas manifestée, ni l'inhabitation selon un mode spécial d'être en celui à qui est faite l'apparition, ni en quelqu'un d'autre, comme on le voit dans l'apparition à Abraham, car quoique trois personnes apparurent pour révéler le nombre des personnes, cependant l'ordre d'une personne, selon qu'elle découle d'une autre, ne se manifestait pas dans ce signe visible, et de là vient que l'apparition peut convenir au Père mais pas la mission visible.</p>
<p>[1235] Super Sent., lib. 1 d. 16 q. 1 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod nullus per se potest scire utrum dignus sit odio vel amore ; sed potest sibi divinitus propter aliquam utilitatem manifestari ; et non solum sibi, sed aliis etiam ; [quia add. Éd. de Parme] quod est uni utile, non est utile omnibus. Unde non oportet quod si uni reveletur, quod omnibus.</p>	<p>5. Personne ne peut savoir par lui-même s'il est digne de haine ou d'amour, mais cela peut lui être manifesté de manière divine pour une certaine utilité, et non seulement à lui, mais aux autres aussi, ce qui est utile à l'un n'est pas utile à tous. C'est pourquoi il ne faut pas que s'il est révélé à l'un, il le soit à tous.</p>
<p>[1236] Super Sent., lib. 1 d. 16 q. 1 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod quamvis una creatura visibilis non sufficiat ad hoc quod ducat in cognitionem invisibilis missionis, tamen ex sua novitate excitat videntes in admirationem et inquisitionem, et tunc inquiringibus per gratiam invisibilem et</p>	<p>6. Bien qu'une créature visible ne suffise pas pour conduire à la connaissance d'une mission invisible, cependant, par sa nouveauté elle incite ceux qui le voit à l'admiration et à la recherche et alors à ceux qui le cherchent par une grâce visible et par la doctrine du prédicateur, la mission désignée comme invisible peut être montrée</p>

per doctrinam praedicatoris exterius potest missio invisibilis designata edoceri.	extérieurement.
Articulus 2 [1237] Super Sent., lib. 1 d. 16 q. 1 a. 2 tit. Utrum missio visibilis debuerit fieri ad patres veteris testamenti	<u>Article 2 – La mission visible aurait-elle dû être faite pour les Pères de l’ancien Testament ?</u>
[1238] Super Sent., lib. 1 d. 16 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur etiam quod ad patres veteris testamenti missio visibilis fieri debuerit. Missio enim visibilis est signum invisibilis missionis. Sed ad patres veteris testamenti facta est missio invisibilis, ut supra dictum est, distinct. 15, qu. 5, art. 2. Ergo videtur quod etiam visibilis fieri debuerit.	Objections : 1. Il semble aussi qu’il aurait dû y avoir une mission visible pour les Pères de l’ancien Testament. Car la mission visible est le signe d’une mission invisible. Mais pour les Pères de l’ancien Testament une mission invisible a été faite, comme on l’a dit ci-dessus (dist. 15, q. 5, a. 2). Donc il semble qu’elle aurait dû être faite visiblement.
[1239] Super Sent., lib. 1 d. 16 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, constat quod gratia novi testamenti est gratia plenitudinis, inquantum de plenitudine Christi omnes accepimus. Si igitur ad illos de primitiva Ecclesia propter gratiae plenitudinem missio Spiritus sancti fiebat, videtur quod etiam ad omnes fideles fieri debuerit.	2. Il est évident que la grâce du nouveau Testament est une grâce de plénitude, en tant que nous recevons tous de la plénitude du Christ. Si donc la mission de l’Esprit Saint a été faite pour ceux de l’Église primitive, à cause de la plénitude de la grâce, il semble qu’aussi la mission de l’Esprit Saint aura dû être faite pour tous les fidèles.
[1240] Super Sent., lib. 1 d. 16 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, per visibiles missiones et visibilia signa, apostoli notitiam fidei in multos diffuderunt, sicut dicitur Marci ult.: <i>Illi autem profecti, praedicaverunt ubique, domino cooperante, et sermonem confirmante sequentibus signis. Sed sicut illi tenebantur ad praedicationem fidei, ita etiam et praelati nostri temporis. Ergo videtur quod ad eos etiam missio visibilis fieri debeat.</i>	3. Les apôtres ont répandu la connaissance de la foi en beaucoup, par des missions visibles et des signes visibles, comme le dit Marc, au dernier ch. : « <i>Mais ceux-ci, une fois partis, ont annoncé la nouvelle partout, avec la coopération du Seigneur et en confirmant leurs paroles par des signes qui les accompagnaient</i> ». Mais ils étaient occupés à la prédication de la foi, de même que les prélats de notre temps. Donc il semble que pour eux aussi la mission visible devrait être faite.
[1241] Super Sent., lib. 1 d. 16 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, constat quod beata virgo plenissimam gratiam habuit inter omnes puras creaturas. Si igitur missio visibilis fit ad ostendendum plenitudinem gratiae inhabitantis, videtur quod ad ipsam fieri debuerit missio specialis.	4. Il est évident que la bienheureuse Vierge a eu la grâce la plus abondante entre toutes les créatures pures. Si donc la mission visible est faite pour montrer la plénitude de la grâce intérieure, il semble que pour elle un mission spéciale aurait dû être faite.
[1242] Super Sent., lib. 1 d. 16 q. 1 a. 2 arg. 5 E contrario videtur quod ad Christum non debuit fieri missio. Missio enim visibilis est signum invisibilis	5. <i>En sens contraire</i> , il semble qu’une mission n’a pas dû être faite pour le Christ. Car la mission visible est le signe d’une mission invisible. Mais aucune mission

<p>missionis. Sed ad Christum nulla missio invisibilis Spiritus sancti facta est, nisi forte in principio suae conceptionis. Ergo videtur quod postmodum nulla missio visibilis ad eum fieri debuerit.</p>	<p>invisible de l'Esprit Saint n'a été faite pour le Christ, sinon par hasard au commencement de sa conception. Donc il semble qu'ensuite aucune mission visible n'aurait dû lui être faite.</p>
<p>[1243] Super Sent., lib. 1 d. 16 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod sicut in missione invisibili Spiritus sancti ex plenitudine divini amoris redundat gratia in mentem, et per illum effectum gratiae accipitur cognitio illius personae divinae experimentalis ab ipso cui fit missio, ita in missione visibili attenditur alius gradus redundantiae, in quantum scilicet gratia interior propter sui plenitudinem quodammodo redundat in visibilem ostensionem, per quam manifestatur inhabitatio divinae personae, non tantum ei cui fit missio, sed etiam aliis.</p>	<p>Réponse : De même que dans la mission invisible de l'Esprit Saint par la plénitude de l'amour divin la grâce abonde dans l'esprit (<i>mens</i>) et par cet effet de la grâce la connaissance expérimentale de cette personne divine est reçue par celui pour qui est faite la mission, de même dans la mission visible on atteint un autre degré d'abondance, en tant que la grâce intérieure à cause de sa plénitude abonde d'une certaine manière dans la vision visible, par laquelle se manifeste l'inhabitation de la personne divine, non seulement à celui pour qui la mission est faite mais aussi aux autres.</p>
<p>Unde oportet quod ad missionem visibilem duo concurrant, scilicet quod sit gratiae plenitudo in illis ad quos fit missio, et ulterius quod plenitudo ordinetur ad alios, ut per aliquem modum gratia abundans redundet in eos: propter quod manifestatio gratiae interioris non tantum habenti, sed etiam aliis fit. Et ideo Christo primo, et postmodum apostolis missio, visibilis scilicet, facta est, quia per eos plures gratia diffusa est, secundum quod per eos Ecclesia plantata est.</p>	<p>C'est pourquoi il faut que pour la mission visible il arrive deux choses : à savoir que la plénitude de la grâce soit dans ceux pour qui est faite la mission, et plus tard que la plénitude soit ordonnée aux autres, pour que d'une certaine manière la grâce abondante déborde en eux ; à cause de quoi la manifestation de la grâce intérieure est faite non seulement à celui qui la possède, mais est faite aussi aux autres. Et c'est pourquoi la mission, à savoir ce qui est visible, a été faite en premier pour le Christ et ensuite pour les apôtres, parce que par eux qui étaient plusieurs la grâce a été diffusée, selon que par eux l'Eglise a été établie.</p>
<p>[1244] Super Sent., lib. 1 d. 16 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod quamvis aliqui patres veteris testamenti gratiam plenissimam acceperint personalem, tamen quia nondum erat tempus gratiae, propter impedimentum originalis peccati, a quo nondum morte Christi natura humana remedium acceperat, ideo non debuit significari plenitudo gratiae ut praesens, sed tantum ut futura in apparitionibus et legalibus sacramentis. Vel ex alia parte non erat tunc tempus spiritualis propagationis, per quam spirituali modo diversae gentes in Dei cognitione regenerantur, sed carnali</p>	<p>Solutions : 1. Il faut donc dire que, quoique certains Pères de l'ancien Testament aient reçu une grâce personnelle très complète, cependant parce que ce n'était pas encore le temps de la grâce, à cause de l'empêchement du péché originel, pour lequel la nature humaine n'avait pas encore reçu le remède par la mort du Christ, la plénitude de la grâce n'a pas dû être signifiée comme présente, mais seulement comme future dans les apparitions et les sacrements légaux. Ou bien d'un autre côté ce n'était pas alors le temps de la propagation spirituelle, par laquelle d'une manière spirituelle les différents peuples sont</p>

<p>propagatione cultus divinus a patribus in filios procedebat: et ideo non debuit significari gratia per missionem visibilem, quae significat gratiam tendentem in alios.</p>	<p>regénérés dans la connaissance en Dieu, mais par la propagation charnelle le culte divin procédait des pères dans les fils, et c'est pourquoi la grâce n'a pas dû être signifiée par une mission visible, qui signifie la grâce qui s'étend aux autres.</p>
<p>[1245] Super Sent., lib. 1 d. 16 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod fideles primitivae Ecclesiae erant quasi semen quoddam spirituale per quos debuit pullulare fides in omnibus gentibus ; et ideo ad eos visibilis missio facta est, ad ostendendum quod per eos plantanda erat Ecclesia in cognitione Dei per universum mundum.</p>	<p>2. Les fidèles de l'Église primitive étaient comme une semence spirituelle ; par eux la foi a dû abonder dans toutes les peuples ; et c'est pourquoi la mission visible a été faite pour eux, pour montrer que par eux l'Église devait être établie dans la connaissance de Dieu à travers le monde entier.</p>
<p>[1246] Super Sent., lib. 1 d. 16 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod duplici ratione non oportet modo fieri missionem visibilem, sicut tunc: primo quia iste est naturalis ordo quod ex visibilibus in invisibilia veniatur. Unde primis tamquam adhuc rudibus in Dei cognitione signa visibilia ostendebantur ; sed jam modo innotescente et publicata fide, sufficit cognitio in invisibilibus signis, quae sunt dona gratiarum mentibus infusa. Videmus enim aliquid proficere novae plantulae, quod postmodum sibi non adhibetur, quando ad perfectum venit. Alia ratio est, quia signa illa et visibiles missiones fuerunt quasi argumentum confirmans fidei veritatem. Illius autem cuius probatio semel perfecta est, non oportet probationem iterari ; sed ex suppositione prioris probationis procedere. Ita etiam non oportet quod per nova signa modo fides probetur, sed per ea quae tunc facta sunt.</p>	<p>3. Il ne faut pas seulement que la mission visible soit faite comme alors pour deux raisons : Article Premièrement, parce que c'est l'ordre naturel de passer des missions visibles aux missions invisibles. C'est pourquoi en premier les signes visibles étaient montrés à ceux qui n'avaient pas encore la connaissance de Dieu, mais déjà par une foi qui se faisait seulement connaître et se montrait, la connaissance dans les signes invisibles suffit, qui sont les dons des grâces infusées dans les esprits. Car nous voyons quelque chose d'une nouvelle petite plante progresser qui par la suite n'est pas employée quand elle en vient à sa perfection. b. L'autre raison est que ces signes et les missions visibles ont été comme un argument confirmant la vérité de la foi. Mais de ce qui a été effectivement prouvé une fois, il ne faut pas renouveler la preuve ; mais avancer en la supposant. Mais ainsi il ne faut pas que la foi soit prouvée par des signes nouveaux, mais par ce qui a alors été fait.</p>
<p>[1247] Super Sent., lib. 1 d. 16 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod inter alios qui fuerunt de primitiva Ecclesia, in die Pentecostes etiam beatae virgini visibilis missio Spiritus sancti facta est. Sed quamvis singularem plenitudinem gratiae consecuta sit, tamen non fuit ad ipsam facta missio visibilis specialis: quia non ordinabatur gratia sua ad plantationem Ecclesiae per modum</p>	<p>4. Parmi les autres qui ont été de la primitive Église, le jour de la Pentecôte aussi, la mission visible de l'Esprit Saint a été faite à la bienheureuse Vierge [Marie]. Mais quoiqu'elle n'ait pas atteint une plénitude de grâce particulière, cependant ce ne fut pas une mission visible spéciale qui n'a pas été faite pour elle ; parce que sa grâce n'était pas ordonnée à la fondation de l'Église par mode de doctrine et d'administration des</p>

doctrinae et administrationis sacramentorum, sicut per apostolos factum est. Unde apostolus dicit 1 ad Timoth. 2, 12: <i>Mulierem in Ecclesia loqui non permitto.</i>	sacrements, comme cela a été fait par les apôtres. C'est pourquoi l'Apôtre dit (1 Tm. 2, 12) : « <i>Je ne permets pas à la femme de parler dans l'Église</i> ».
[1248] Super Sent., lib. 1 d. 16 q. 1 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod missio visibilis ostendit missionem invisibilem non semper tunc fieri, sed sufficit si etiam prius facta fuerit. Quare autem tunc missio visibilis ad Christum facta sit, dicetur infra, art. seq.	5. La mission visible montre que la mission invisible n'est pas toujours faite alors, mais il suffit qu'elle ait été faite auparavant. C'est pourquoi aussi alors la mission visible a été faite pour le Christ, on le dira plus loin, art. suivant.
Articulus 3 [1249] Super Sent., lib. 1 d. 16 q. 1 a. 3 tit. Utrum missio visibilis fiat tantum in specie corporali	<u>Article 3 – La mission visible est-elle faite seulement dans une forme corporelle ?</u>
[1250] Super Sent., lib. 1 d. 16 q. 1 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod missio visibilis non solum fiat in specie corporali. Est enim triplex missionis genus, scilicet corporalis, imaginaria et intellectualis, ut dicitur in Glossa Isidori. Per quamlibet autem harum potest fieri divinorum manifestatio. Ergo videtur quod sicut est missio aliqua quae fit secundum visionem intellectualem, scilicet per gratiam invisibilem, et aliqua quae fit secundum corporalem, scilicet secundum species corporales ; ita etiam sit aliqua secundum visionem imaginariam per species imaginarias.	Objections : 1. Il semble que la mission visible n'est pas faite seulement dans une forme corporelle. Car il y a un triple genre de mission, à savoir corporelle, en image et intellectuelle, comme il est dit dans la glose d'Isidore. La manifestation divine peut se faire, par n'importe quelle d'entre elles. Donc il semble que, de même qu'il y a une mission qui se fait en vision intellectuelle, à savoir par une grâce invisible, et l'une qui se fait selon le corps, à savoir selon les formes corporelles, de même aussi il y en a une selon une vision en image par des formes d'images.
[1251] Super Sent., lib. 1 d. 16 q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea, quanto aliquid nobilius est, tanto nobiliores proprietates habet. Sed nobilioribus proprietatibus creatura nobilior divinam bonitatem repraesentat. Ergo cum missio visibilis sit ad manifestandum divinas personas, videtur quod semper per creaturas nobilissimas fieri debet, ut per stellam vel aliquid hujusmodi, et non per columbam vel ignem.	2. Plus une chose est noble, plus elle a de propriétés nobles. Mais la créature plus noble représente la bonté divine par des propriétés plus nobles. Donc comme la mission visible consiste à manifester les personnes divines, il semble que toujours elle doit être faite par les créatures les plus nobles, comme par un étoile ou quelque chose de ce genre, et non par une colombe ou du feu.
[1252] Super Sent., lib. 1 d. 16 q. 1 a. 3 arg. 3 Praeterea, Spiritum veritatis non decet aliqua fictio. Sed Spiritus sanctus est Spiritus veritatis, ut dicitur Joan. 15. Ergo non decet quod per aliquas species, quibus non subsit rei veritas, appareat ;	3. La fiction ne convient pas à l'Esprit de vérité. Mais l'Esprit Saint est l'Esprit de vérité, comme il est dit en Jn 15. Donc il ne convient pas qu'il apparaisse par quelques formes sous lesquelles la vérité de la chose n'existerait pas ; et ainsi il semble que cette

<p>et ita videtur quod columba illa, in qua apparuit, verum animal fuerit, et linguae et ignis, verae linguae et verus ignis. Quod non videtur ; quia non comburebat ignis, et columba, peracto illo officio, reversa est in pristinam materiam, ut sancti dicunt. Et praeterea si essent verae res, non ducerent in aliud.</p>	<p>colombe, en laquelle il apparut, a été un véritable animal, les langues et le feu ont été de vraie langues et un vrai feu. Ce qui ne semble pas parce que le feu ne brûlait pas, et la colombe, ayant accomplie sa office, est retournée dans à matière primitive comme disent les saints. Et c'est pourquoi si c'étaient des choses vraies, elles ne passeraient pas en une autre.</p>
<p>[1253] Super Sent., lib. 1 d. 16 q. 1 a. 3 arg. 4 Praeterea, Spiritus sanctus unus est, ut dicitur 1 Corinth. 12, 13: <i>Uno spiritu potati sumus</i>. Sed signum debet respondere signato. Ergo videtur quod in uno tantum signo Spiritus sanctus apparere debuerit.</p>	<p>4. L'Esprit Saint est un, comme il est dit I Co. 12, 13 : « <i>Nous avons été abreuvé par un seul Esprit</i> ». Mais le signe doit répondre à ce qui est signalé. Donc il semble que l'Esprit Saint aurait dû apparaître seulement dans un signe.</p>
<p>[1254] Super Sent., lib. 1 d. 16 q. 1 a. 3 arg. 5 Praeterea, sicut Spiritus sanctus invisibiliter mittitur in mentem, ita et Filius ; et per utramque missionem ordinatur aliquis ad plantationem Ecclesiae. Cum igitur missio visibilis ad hoc ostendendum facta sit, videtur quod sicut Spiritus sanctus visibilibus signis ad aliquos missus est, ita et Filius etiam sine hoc quod carnem assumpsit.</p>	<p>5. L'Esprit Saint est envoyé invisiblement dans l'esprit, le Fils aussi. Et par l'une et l'autre mission quelqu'un est disposé pour l'établissement de l'Église. Donc comme la mission visible a été faite pour le montrer, il semble que l'Esprit Saint par des signes visibles a été envoyé à certains, de même le Fils aussi sans avoir assumé une chair</p>
<p>[1255] Super Sent., lib. 1 d. 16 q. 1 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, art. anteced., missio visibilis fit ad significandum plenitudinem gratiae redundantis in multos ; propter quod manifestatio talis aliis etiam fit. Redundat autem gratia dupliciter, scilicet per instructionem, et per operationem, secundum quod se habet aliquo modo ille in quo est gratiae plenitudo, efficienter ad gratiam. Uterque autem modus redundantiae fuit in Christo. Ipse enim per doctrinam suam nos in Dei cognitionem adduxit, ut dicitur Joan. 1, 18: <i>Unigenitus, qui est in sinu Patris, ipse enarravit</i>.</p>	<p>Réponse : Comme il a été dit, (art. précédant), la mission visible se fait pour signifier la plénitude de la grâce abondante en beaucoup ; à cause de cela une telle manifestation se fait aussi dans les autres. Mais la grâce abonde de deux manières ; à savoir par une disposition et une opération, selon que celui en qui il y a la plénitude de la grâce de quelque manière, se comporte de manière efficiente pour la grâce. Mais l'un et l'autre mode d'abondance a été dans le Christ. Car lui-même par sa doctrine nous a conduit à la connaissance de Dieu, comme il est dit en Jn. 1,18 : « <i>Le premier né qui est dans le sein du Père, lui-même l'a rapporté</i> ».</p>
<p>Ipse etiam gratiam dedit, in quantum Deus, effective, et in quantum homo, per modum meriti. Unde ad significandum redundantiam gratiae ipsius in nos per modum operationis, facta est missio visibilis ad ipsum in Baptismo: quia tunc ipse nihil accipiens a Baptismo, tactu</p>	<p>Mais lui-même a donné la grâce, en tant que Dieu, de manière effective et en tant qu'homme par manière de mérite. C'est pourquoi pour signifier l'abondance de sa grâce en nous par mode d'opération une mission visible a été faite pour lui dans le Baptême ; parce qu'alors lui-même ne</p>

<p>suae mundissimae carnis vitam regenerativam [regenerantem <i>Éd. de Parme</i>] contulit aquis, efficienter ut Deus, et meritorie ut homo.</p>	<p>recevant rien du Baptême, par la contact de sa chair éminemment pure, a apporté une vie régénérée aux eaux, de manière efficiente comme Dieu et de manière méritoire comme homme.</p>
<p>Et ideo in specie columbae facta est ad eum missio Spiritus sancti, ad significandum fecunditatem spiritualem: quia columba animal fecundissimum est. Propter quod etiam Pater apparuit in sono vocis naturalem filiationem ipsius protestans, dicens Matth. 17, 5: <i>Hic est filius meus dilectus</i>. Ad cuius filiationis similitudinem per baptismalem gratiam in filios adoptionis regeneramur, ut dicitur Roman. 8, 29: <i>Quos praescivit, eos et praedestinavit conformes fieri imagini Filii ejus</i>. Ad insinuandum vero redundantiam gratiae ex ipso in alios per modum doctrinae, apparuit Spiritus super ipsum in nube lucida, cuius est lumen spargere. Job 37, 2: <i>Nubes spargunt lumen suum</i>.</p>	<p>Et c'est pourquoi a été faite pour lui la mission de l'Esprit Saint sous la forme d'une colombe pour signifier la fécondité : parce que la colombe est un animal extrêmement fécond. C'est pourquoi aussi le Père est apparu dans le son d'une voix attestant sa filiation naturelle, Matthieu disant (17,5) : « <i>Celui-ci est mon Fils bien aimé</i> ». A la ressemblance de sa filiation nous sommes régénérés par la grâce baptismale en fils d'adoption, comme il est dit en <i>Rm</i> 8, 29 : « <i>Ceux qu'il a préconnus, il les a prédestinés à devenir conformes à l'image de son Fils</i> ». Pour insinuer l'abondance de la grâce par lui dans les autres par mode de doctrine, l'Esprit Saint est apparu sur lui dans une nuée lumineuse, d'où s'est répandu la lumière. <i>Jb</i> 37, 2 : « <i>Les nuées répandent leur lumière</i> ».</p>
<p>In quo signatur effusio doctrinae per praedicationem, secundum Gregorium, lib. XXVII <i>Moral.</i>, cap. XXXI, col. 132. Et hoc in transfiguratione, ut dicitur Matth. 17, secundum Glossam Augustini, <i>Annotationes in Job</i>, c. XXXVII, col. 868 et Bernardi. Et ideo cum vox Patris tunc super ipsum intonuit: <i>Hic est Filius meus dilectus</i>, additum est, <i>ipsum audite</i>. Unde patet quod non oportet fieri visibilem missionem ad Christum a principio conceptionis suae ; sed tunc quando incepit ejus gratia in alios redundare. Similiter etiam apostolis bis facta est visibilis missio Spiritus sancti.</p>	<p>En cela est signifiée l'effusion de la doctrine par la prédication selon Grégoire (<i>Les Morales</i>, 27, 31). Et cela dans la transfiguration, comme il est dit en <i>Mt.</i> 17, selon la glose d'Augustin (<i>Annotations sur Job</i>, 37) et de saint Bernard. Et c'est pourquoi comme la voix du Père a alors résonné comme le tonnerre au-dessus de lui ; « <i>Celui-ci est mon Fils bien-aimé</i> », il est ajouté : « <i>Écoutez-le</i> ». C'est pourquoi il est clair qu'il ne faut pas que la mission visible soit faite pour le Christ au commencement de sa conception, mais alors quand sa grâce commence à abonder dans les autres. De la même manière aussi une mission visible de l'Esprit Saint a été faite deux fois pour les apôtres.</p>
<p>Primo ad insinuandum redundantiam gratiae ex ipsis per modum operationis, in administrationem sacramentorum, in specie flatus, ut legitur Joan. 20: unde et ibi dicitur, 23: <i>Quorum remisistis peccata, remittuntur eis ; et quorum retinueritis, retenta sunt ; ut ostenderetur quia talis auctoritas non devenit in eos nisi ex influxu capitis, scilicet Christi</i>. In</p>	<p>a. Pour insinuer l'abondance de la grâce par eux par mode d'opération dans l'administration des sacrements, dans l'espèce de souffle, comme on le lit en <i>Jn</i> 20 : de là ce qu'il dit : « <i>Ceux à qui vous remettrez les péchés, ils leur seront remis, et ceux à qui vous les retiendrez, ils leur sont retenus</i> ». Pour montrer qu'une telle autorité ne passe pas en eux par une inclinaison de la</p>

<p>Christum autem devenit immediate ab ipso Patre ; et propter hoc in ipso significabatur haec auctoritas per volatum columbae desuper advenientis ; in apostolis autem per speciem flatus a Christo procedentis.</p>	<p>tête, à savoir celle du Christ. Mais dans le Christ cela arrive sans intermédiaire du Père lui-même ; et à cause de cela cette autorité est signifiée en lui par le vol de la colombe qui arrive au-dessus de lui ; mais dans les apôtres par une espèce de souffle qui procède du Christ.</p>
<p>Secundo facta est ad eos missio visibilis, ad insinuandum redundantiam per modum doctrinae ; et hoc in die Pentecostes, ut legitur actuum 2. Et ideo apparuit super eos in linguis igneis: <i>Verbis ut essent proflui, et caritate fervidi zelantes proximorum salutem.</i></p>	<p>b. La mission visible a été faite pour eux, pour faire connaître l'abondance par mode de doctrine, et cela au jour de la Pentecôte, comme on le lit dans les <i>Actes</i>, ch. 2. Et c'est pourquoi il apparut sur eux dans des langues de feu : « <i>Pour qu'ils soient abondants en paroles et qu'ils soient fervents de charité</i> », montrant du zèle pour le salut de leurs proches.</p>
<p>[1256] Super Sent., lib. 1 d. 16 q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod visio imaginaria dicitur proprie revelatio et non apparitio vel missio, et hujusmodi visiones prophetis saepe factae sunt. In missione enim visibili ostenditur praesentia gratiae inhabitantis. Species autem quae est in imaginatione, non est necessario rei praesentis, sicut species quae est in sensu ; et ideo per corporales species exteriori visioni subjectas, magis debet manifestari interior missio, quam per imaginarias.</p>	<p>Solutions : 1. On dit que la vision en image est au sens propre une révélation et non pas une apparition ou une mission et les visions de ce genre ont été faites souvent aux prophètes. Car dans la mission visible on montre la présence de la grâce intérieure. Mais la forme qui est dans l'image, n'est pas par nécessité celle de la chose présente, comme la forme qui est dans le sens, et c'est pourquoi par les formes corporelles soumises à une vision extérieure, la mission intérieure doit être plus manifestée que par les [formes] imagées.</p>
<p>[1257] Super Sent., lib. 1 d. 16 q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis in nobilioribus creaturis divinae perfectionis similitudo, quo ad attributa essentialia, magis inveniatur expressa ; tamen quo ad exitum unius personae ab alia, et quantum ad modum processionis donorum a Deo, et effectus ipsorum, potest etiam in ignobilioribus creaturis similitudo convenientior attendi, sicut fecunditas in columba et locutio in lingua, et hoc oportuit per missionem visibilem significari</p>	<p>2. Quoique la ressemblance de la perfection divine se trouve plus représentée dans les créatures plus nobles que pour les attributs essentiels ; cependant plus noble que pour la sortie d'une personne d'une autre et quant au mode de procession des dons de Dieu et leurs effets, la ressemblance peut aussi être atteinte plus convenablement dans les créatures moins nobles, comme la fécondité dans la colombe et le parler en langue et cela a dû être signifié par une mission visible.</p>
<p>. Vel dicendum, secundum Dionysium, II cap. <i>Caelest hierarch</i>, § 2, col. 138, quod inferiores creaturae eo ipso quo magis distant a participatione divinarum personarum, convenientius per ea divina manifestantur vel significantur ; quia non potest ex hoc aliquis error provenire</p>	<p>Ou bien il faut dire, selon Denys (<i>La hiérarchie céleste</i>, II, 2), que les créatures inférieures du fait qu'elles sont plus éloignées de la participation des personnes divines, se manifestent et se signalent plus convenablement ; parce qu'il n'est pas possible qu'une erreur provienne à cause de</p>

<p>propter manifestam distantiam eorum a divinis ; qui error posset contingere, si per nobiles creaturas divina significarentur: de facili enim posset aliquis errare, credens aliquod numen esse in stella, vel in aliqua nobiliori creatura.</p>	<p>leur distance évidente de ce qui est divin : cette erreur pourrait arriver, si ce qui convient à Dieu était signifié par les créatures nobles : car facilement quelqu'un pourrait se tromper, croyant que la divinité est dans une étoile ou dans une créature plus noble.</p>
<p>[1258] Super Sent., lib. 1 d. 16 q. 1 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod columba illa non fuit verum et naturale animal, sed tantum similitudo columbae visibiliter ostensa in aliqua materia ad hoc praeparata. Unde etiam peracto officio in pristinam materiam est reversa. Nec fuit ibi aliqua fictio, quia illa similitudo columbae non ostendebatur ad manifestandum aliquam veritatem in ipsa columba, sed ad manifestandas proprietates invisibilis missionis. Et ideo non fuit ibi falsitas signi, quia signatum respondebat signo, et res similitudini ; sicut aliquis loquens per metaphoricis locutiones, non mentitur: non enim intendit sua locutione ducere in res quae per nomina significantur, sed magis in illas quarum illae res significatae per nomina similitudinem habent: similiter de igne dicendum est [dicendum est <i>om. Éd. de Parme</i>]. Sed natura visibilis in qua Filius apparuit, assumebatur ad esse et non tantum ad signum ; et ideo oportuit quod verum esse hominis haberet.</p>	<p>3. Cette colombe n'a pas été un animal vrai et naturel¹, mais seulement une ressemblance de colombe montrée visiblement dans une matière préparée pour cela. C'est pourquoi une fois accompli son devoir, elle est retournée à la matière d'autrefois. Et il n'y a pas eu ici de fiction, parce que cette ressemblance de la colombe n'était pas montrée pour manifester une vérité dans la colombe même, mais pour manifester les propriétés de la mission invisible. Et c'est pourquoi il n'y eut pas là erreur de signe, parce que ce qui est signalé correspondait au signe et la chose à sa ressemblance ; de même que quelqu'un qui emploie en parlant des expressions métaphoriques, ne dit pas de mensonges, car il ne tente pas par ses paroles d'amener à ce qui est signifié par les noms, mais plutôt en ce dont ces choses signifiées par les noms ont une ressemblance ; il faut parler de la même manière du feu. Mais la nature visible en laquelle le Fils est apparu était faite pour l'être et non seulement pour le signe, et c'est pourquoi il fallut qu'il ait l'être vrai d'un homme.</p>
<p>[1259] Super Sent., lib. 1 d. 16 q. 1 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod species illae in quibus Spiritus sanctus apparuit, significant effectus Spiritus sancti, secundum quos Spiritus sanctus dicitur multiplex, quamvis substantialiter sit unus, ut dicitur Sap. 7. Et ideo secundum plures species apparuit et pluries. Sed quia natura visibilis, in qua Filius apparuit, assumpta est ad esse</p>	<p>4. Ces formes en lesquelles l'Esprit Saint est apparu signifiaient les effets de l'Esprit Saint selon lesquelles on dit qu'il est multiple, quoique de manière substantielle il soit un seul unique, comme il est dit en Sg. 7, 22². Et c'est pourquoi il est apparu selon plusieurs formes et plus. Mais parce que la nature visible, en laquelle est apparu le Fils est assumée pour être unique dans la personne</p>

¹ Dans la *Somme théologique*, Thomas a changé d'opinion : *III* a q.39, a. 7 « Il ne convenait pas que le Fils de Dieu, qui est la Vérité du Père, emploie de faux semblants, et c'est pourquoi il n'a pas pris un corps irréel, mais un vrai corps. Et parce que le Saint-Esprit est appelé " l'Esprit de Vérité " (*Jn* 16, 13), lui-même aussi a formé une colombe véritable dans laquelle il apparaîtrait, bien qu'il ne l'ait pas assumée pour l'unir à sa personne ».

² « En elle [la Sagesse] est un esprit intelligent, saint, *unique, multiple*... » (BJ.).

unum in persona Filii Dei ; sicut est unum esse personae, ita est una tantum talis missio.	du Fils de Dieu ; de même que c'est l'être unique de la personne, de même c'est une seule mission de ce genre.
[1260] Super Sent., lib. 1 d. 16 q. 1 a. 3 ad 5 Ad ultimum dicendum, quod apparitio sub aliena specie, quae includitur in missione visibili, non competit nisi ei quod non habet speciem per quam corporaliter videri possit. Missio autem visibilis, ut dictum est, art. anteced., non debuit esse ante tempus gratiae. Tempus autem gratiae inceptit, quando Filius Dei carnem assumpsit. Et quia inseparabiliter assumpsit, ideo tempore quo convenit fieri visibilem missionem, semper habet speciem visibilem propriam, in qua videri potest. Unde nunquam competit sibi missio visibilis, nisi una quae est in natura assumpta [assumptam <i>Éd. de Parme</i>]. Quare autem Spiritus sanctus naturam non assumpserit in unitatem personae, quaeretur in 3, distin. 1, quaest. 2, art. 3.	5. L'apparition sous une forme étrangère, qui est incluse dans la mission visible, ne convient qu'à ce qui n'a pas de forme par laquelle il pourrait être vu corporellement. Mais la mission visible, comme on l'a dit, art. précédant, n'a pas dû être avant le temps de la grâce. Mais le temps de la grâce a commencé, quand le Fils de Dieu a assumé sa chair. Et parce qu'il l'a assumée de manière inséparable, au temps où il a convenu que soit faite la mission visible, toujours il a une forme visible propre, en laquelle il peut être vu. C'est pourquoi jamais la mission visible ne lui convient sinon une qui est dans la nature assumée. Mais pourquoi l'Esprit Saint n'a pas assumé de nature dans l'unité de la personne, on le cherchera dans le livre 3, dist. 1, q. 2, art. 3.
Articulus 4 [1261] Super Sent., lib. 1 d. 16 q. 1 a. 4 tit. Utrum species missionis visibilis sint formatae ministerio Angelorum	<u>Article 4 – Les formes de la mission visible sont-elles formées par l'intervention des anges ?</u>
[1262] Super Sent., lib. 1 d. 16 q. 1 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod illae species visibiles, ministerio Angelorum formatae non sint. Dicit enim Augustinus, III <i>De trinit.</i> , cap. quod sermones Dei in novo testamento non per Angelos, sed per ipsum Deum facti sunt. Ergo illa locutio, sive ille sonus qui in novo testamento factus est, Matth. 17, 5: <i>Hic est Filius meus dilectus</i> , non est per Angelos formatus ; et eadem ratione nec alia quae ad missionem pertinent visibilem.	Objections :¹ Il semble que ces formes visibles n'ont pas été formées par le ministère des anges. Car Augustin (<i>La Trinité</i> , III, XI, 22) dit que les paroles de Dieu dans le nouveau Testament ne sont pas faites par les anges, mais par Dieu lui-même. Donc cette parole, ou ce son qui a été produit dans la nouveau Testament : « <i>Celui-ci est mon Fils bien aimé</i> » n'a pas été formé par des anges et pour la même raison ni les autres qui concernent la mission visible.
[1263] Super Sent., lib. 1 d. 16 q. 1 a. 4 arg. 2 Praeterea, corpori quod per Angelum formatur, unitur Angelus, sicut motor mobili. Si igitur illae species per Angelos formatae sunt, tunc sunt corpora assumpta ab Angelis. Ergo in eis non	2. L'ange est uni à un corps qui est formé par un ange, comme le moteur à un mobile. Si donc ces formes ont été formées par des anges, alors ce sont des corps assumés par les anges. Donc on ne peut pas dire qu'en eux la personne divine est envoyée, mais que c'est

¹ PARALL. : *Q. de pot.* q. 6, a. 7.

dicetur mitti divina persona, sed Angelus.	un ange.
[1264] Super Sent., lib. 1 d. 16 q. 1 a. 4 arg. 3 Item, sicut visibilis missio Filii facta est per corpus assumptum, ita missio visibilis Spiritus sancti per hujusmodi species. Sed corpus Christi assumptum, Angeli nullo modo formaverunt. Ergo nec species illas visibiles.	3. De même que la mission visible du Fils a été faite par un corps assumé, de même la mission visible de l'Esprit Saint a été faite par une forme de ce genre. Mais les anges n'ont en aucune manière formé le corps que le Christ a assumé. Donc ces formes visible non plus.
[1265] Super Sent., lib. 1 d. 16 q. 1 a. 4 arg. 4 Contra, Gregorius XXVIII <i>Moral.</i> , c. 1, § 4 col. 449, loquens de illa voce, qua Pater respondit Filio: <i>Et clarificavi, et clarificabo</i> , Joan. 12, 28, ita dicit: « Nimirum de caelestibus loquens verba sua, quae ab hominibus audiri voluit, rationali administrante creatura formavit » ; et eadem ratio est de aliis. Ergo videtur quod omnes administratae sunt per Angelos.	4. <i>En sens contraire</i> , Grégoire, <i>Les Morales</i> , 28, 1, 4) parlant de cette voix par laquelle le Père répondit à son Fils : « <i>Et je l'ai glorifié et je le glorifierai</i> », Jn 12, 28, dit ainsi : « Assurément parlant de ces paroles des cieux, qu'il a voulu faire entendre aux hommes, il l'a formée par une créature raisonnable qui prêtait son aide » et c'est la même raison pour les autres. Donc il semble que toutes ont été accomplies par des anges.
[1267] Super Sent., lib. 1 d. 16 q. 1 a. 4 co. Respondeo dicendum, quod in hoc est duplex opinio. Quidam dicunt, quod in hoc differunt missiones novi testamenti ab apparitionibus veteris testamenti, quod apparitiones veteris testamenti factae sunt per Angelos, ut sancti communiter volunt ; missiones autem novi testamenti factae sunt immediate per divinas personas. Quapropter in illis speciebus divinae personae mitti dicuntur, et non Angeli.	Réponse : Je réponds qu'il faut dire qu'en cela il y a deux opinions : Article Certains disent que les missions du nouveau Testament diffèrent des apparitions de l'ancien Testament, parce que les apparitions de l'Ancien Testament ont été faites par des anges, comme les saints le reconnaissent communément, mais les missions du nouveau Testament ont été faites immédiatement par les personnes divines. C'est pourquoi on dit que dans ces formes les personnes divines ont été envoyées et non des anges.
Alii dicunt e contrario, quod utrumque Angelorum ministerio perfectum est. Videtur autem quod utrique quantum ad aliquid verum dicant. In utroque enim, scilicet apparitione veteris testamenti et missione visibili, est duo considerare: scilicet illud quod exterius apparet, et aliquid quod interius efficitur vel factum signatur. Sed tamen diversimode, quia in apparitione veteris testamenti illud exterius apparens non refertur ut signum ad illud quod interius est, sed ad aliquid aliud, sicut ad significandum Trinitatem, vel aliquid hujusmodi ; unde illud quod	b. D'autres disent, au contraire, que l'une et l'autre ont été faites par le ministère des anges. Mais il semble que sur ce sujet les uns et les autres disent vrai. Dans l'une et l'autre en effet à savoir dans l'apparition de l'Ancien Testament et dans la mission visible, il faut considérer deux aspects ; à savoir ce qui apparaît extérieurement et quelque chose qui est produit intérieurement ou bien est signalé comme accompli. Mais cependant de diverses manières, parce que dans l'apparition de l'ancien Testament ce qui est apparent extérieurement n'est pas rapporté comme signe pour ce qui est

interius est, nihil aliud est quam ipsa cognitio vel illuminatio animae de rebus quae per signa exteriora significantur	intérieur, mais pour quelque chose d'autre, comme pour signifier la Trinité, ou quelque chose de ce genre ; c'est pourquoi ce qui est à l'intérieur n'est rien d'autre que la connaissance même ou l'illumination de l'âme sur ce qui est signifié par des signes extérieurs.
Et quia illuminationes divinae descendunt in nos, secundum Dionysium, cap. IV, <i>Caelest. Hier.</i> § 2, etc., col 179, per Angelos, ideo ministerio Angelorum in illis apparitionibus utrumque factum est, scilicet et quod exterius est, et quod interius ; et ideo nullo modo est ibi missio divinae personae, quae tantum attenditur secundum immediatum effectum ipsius personae divinae.	Et parce que les illuminations divines descendent en nous, selon Denys (<i>la hiérarchie céleste</i> , 4, 2 etc.) par les anges, aussi, en ces apparitions l'une et l'autre ont été fait par la ministère des anges, à savoir ce qui est extérieur, et ce qui est intérieur, et c'est pourquoi en aucune manière il n'y a là une mission de la personne divine qui est atteinte seulement selon l'effet immédiat de la personne divine même.
In missione autem visibili, illud quod exterius apparet, est signum ejus quod interius est factum, vel tunc, vel prius ; unde interius non ponitur tantum aliqua cognitio, sed aliquis effectus gratiae gratum facientis, qui est immediate a divina persona, ratione cujus divina persona mitti dicitur.	Mais dans la mission visible ce qui est extérieur apparaît, c'est son signe qui a été été fait intérieurement, ou alors ou avant ; c'est pourquoi intérieurement on ne place pas de connaissance, mais un effet de la grâce sanctifiante, qui dépend immédiatement de la personne divine, pour cette raison on dit que la personne divine est envoyée.
Unde in missione visibili illud quod est interius, immediate sine ministerio Angelorum effectum est, propter quod ratione illius effectus persona divina mitti dicitur ; sed quantum ad id quod est exterius, Angeli ministerium habent, ut Gregorius dicit.	C'est pourquoi dans la mission visible ce qui a été fait intérieurement, a été accompli immédiatement sans le ministère des anges, à cause de cela en raison de cet effet, on dit la personne divine est envoyée, mais quant à ce qui extérieur, les anges ont un ministère, comme Grégoire le dit.
[1268] Super Sent., lib. 1 d. 16 q. 1 a. 4 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod Augustinus loquitur de sermone quem Filius Dei in corpore assumpto protulit, quem constat immediate a Deo esse prolatum.	Solutions : 1. Augustin parlant des paroles que le Fils de Dieu a proférées dans son corps assumé, dit qu'il est clair qu'elles ont été proférées sans intermédiaire par Dieu.
[1269] Super Sent., lib. 1 d. 16 q. 1 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis Angelus habeat operationem in creatura exterius apparente, non tamen habet in effectu interiori ; et ideo ratione ejus persona divina mitti dicitur. Nec est inconueniens ut persona divina simul, et Angelus mittatur.	2. Quoique l'ange ait une opération dans la créature qui apparaît extérieurement, il ne l'a pas cependant dans un effet intérieur et pour cette raison on dit que la personne divine est envoyée. Et ce n'est pas inconuenant pour une personne divine d'être envoyée en même temps qu'un ange.
[1270] Super Sent., lib. 1 d. 16 q. 1 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod corpus	3. Le corps assumé est uni à la personne divine elle-même par une union à un être

assumptum est unitum ipsi personae divinae, unione ad unum esse personale. Unde non decuit propter suam dignitatem ut non a Deo formaretur. Non autem similis ratio est in aliis.	personnel. C'est pourquoi il n'a pas convenu à cause de sa dignité qu'il ne soit pas formé par Dieu. Mais ce n'est pas la même raison pour les autres.
[1271] Super Sent., lib. 1 d. 16 q. 1 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod dictum Gregorii referendum est tantum ad illud quod exterius est, et non quantum ad interius significatum.	4. La parole de Grégoire doit être référée seulement à ce qui est extérieur, et non en tant qu'elle est signifiée pour l'intérieur.
[1272] Super Sent., lib. 1 d. 16 q. 1 a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum, quod dictum Dionysii habebat veritatem in effectibus qui a creatura possunt esse ; non autem talis effectus est, gratia ; et ideo quantum ad interius, quod est in missione visibili, Angeli non habent operationem, sed solum quantum ad exterius.	5. La parole de Denys était vraie dans les effets, qui peuvent exister dans les créatures ; mais un tel effet n'est pas la grâce et c'est pourquoi les anges n'ont pas d'opération quant à l'intérieur ce qui est dans la mission visible, mais seulement pour ce qui est à l'extérieur.
Distinctio 17	<u>Distinction 17 – [Les missions invisibles de l'Esprit Saint]</u>
Prooemium	<u>Prologue</u> ¹
	Question 1. Article 1. La charité est-elle quelque chose de créé dans l'âme ? Article 2. La charité est-elle un accident ? Article 3. La charité est-elle donnée selon la capacité des être naturels ? Article 4. La charité est-elle connue avec certitude par celui qui la possède ? Article 5. La charité doit-elle est aimée par charité ? Question 2. Article 1. La charité s'accroît-elle ? Article 2. La charité s'accroît-elle par addition ? Article 3. La charité s'accroît-elle par n'importe quel acte ? Article 4. L'accroissement de la charité a-t-il une limite ? Article 5 La charité diminue-t-elle ?
Quaestio 1	<u>Question 1 – [La nature de la charité]</u>

¹ La distinction 17 est consacrée à la charité. Parmi les parallèles deux grandes études : celle de la Somme (*Ila IIæ, q. 23 ss*), et question 2 du *De virtutibus, (De caritate)*, qui ont été écrites vers la même époque. En arrière plan, il faut remarquer l'étude des habitus, liés à la charité. (« La foi est un habitus » *Ia, IIæ, q.52, a. 1, sc.*).

<p>Articulus 1 [1275] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 1 a. 1 tit. Utrum caritas sit aliquid creatum in anima</p>	<p><u>Article 1 – La charité est-elle quelque chose de créé dans l'âme ?</u></p>
<p>[1276] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod caritas non sit aliquid creatum in anima. Agens enim quod sine medio operatur perfectius est quam illud quod non agit nisi per medium. Sed Spiritus sanctus operatur in nobis velle et perficere in actibus meritoriis, secundum apostolum: Qui enim spiritu Dei aguntur hi filii Dei sunt, Roman. 8, 14. Ergo cum ipse sit perfectissimum agens, videtur quod non moveat ad hanc operationem per aliquem habitum creatum medium.</p>	<p>Objections :¹ 1. Il semble que la charité n'est pas quelque chose de créé dans l'âme. Car l'agent qui opère sans intermédiaire est plus parfait que celui qui n'agit que par un intermédiaire. Mais l'Esprit Saint opère en nous le vouloir et le perfectionnement dans les actes méritoires, selon l'Apôtre : « <i>Car ceux qui sont menés par l'Esprit de Dieu sont fils de Dieu</i> » (Rm. 8, 14). Donc, comme lui-même est l'agent le plus parfait, il semble qu'il ne pousse pas à cette opération par un habitus intermédiaire créé.</p>
<p>[1277] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 1 a. 1 arg. 2 Item, sicut anima se habet ad corpus ut vita ipsius, ita se habet Deus ad animam, ut dicit Augustinus De verbis Apostoli, Serm. XVIII et XXVIII. Sed anima non vivificat corpus per aliquam formam mediam. Ergo nec Spiritus sanctus animam per habitum medium.</p>	<p>2. De plus, l'âme se comporte vis-à-vis du corps comme sa vie, Dieu se comporte de même vis-à-vis de l'âme, comme le dit Augustin (<i>Les paroles de l'Apôtre</i>, sermon 18 et 28²). Mais l'âme ne vivifie le corps par aucune forme intermédiaire. Donc l'Esprit Saint ne vivifie pas non plus l'âme par un habitus intermédiaire.</p>
<p>[1278] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, esse gratiae immediatius est a Deo et propinquius, quam esse naturae. Sed Deus in creatione non est usus aliquo medio, quando naturam instituit. Ergo nec in recreatione, quando gratiam infundit.</p>	<p>3. En outre, l'être de grâce est plus près de Dieu et plus proche que l'être de nature. Mais Dieu dans la création ne s'est pas servi d'un intermédiaire, quand il a institué la nature. Donc dans la recreation non plus, quand il infuse la grâce.</p>
<p>[1279] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 1 a. 1 arg. 4 Hoc etiam ostenditur ex dignitate caritatis. Omnis enim creatura est vanitas. Si ergo caritas est creatura, vanitas erit. Sed vanitas non conjungit veritati, nec confirmat in veritate. Ergo caritas non jungeret nos Deo ; quod falsum est.</p>	<p>4. Cela se montre aussi par la dignité de la charité. Car toute créature est vanité. Si donc la charité est une créature, elle sera vanité. Mais la vanité ne s'unit pas à la vérité, et ne donne pas d'assurance dans la vérité. Donc la charité ne nous unirait pas à Dieu, ce qui est faux.</p>
<p>[1280] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 1 a. 1</p>	<p>5. Rien de fini n'est d'un pouvoir infini ;</p>

¹ PARALL. : Ia, q. 23, a. 2 – *De virt.*, q. 2, a. 2. *IIaIIæ* q. 23, a. 2 c. : « Le Maître des Sentences étudie cette question et il affirme que la charité n'est pas quelque chose de créé dans l'âme, mais le Saint-Esprit lui-même habitant notre âme. Il n'entendait pas dire que le mouvement d'amour par lequel nous aimons Dieu est le Saint-Esprit lui-même, mais qu'il procède du Saint-Esprit sans l'intermédiaire d'aucun habitus, alors que d'autres actes vertueux en procèdent par la médiation des habitus d'autres vertus : d'espérance, de foi, etc. Et il parlait ainsi à cause de l'excellence de la charité ».

² Sermons 161 et 180.

<p>arg. 5 Praeterea, nullum finitum est virtutis infinitae: cum virtus fluat ab essentia. Sed omnis creatura finita est. Ergo nullius creaturae virtus infinita est. Sed virtus caritatis infinita est, quia movet per infinitam distantiam ; conjungit enim creaturam creatori, et facit de peccatore justum. Ergo videtur quod non sit creatura.</p>	<p>puisque le pouvoir découle de l'essence. Mais toute créature est finie. Donc le pouvoir d'aucune créature n'est infini. Mais le pouvoir de la charité est infini, parce qu'elle met en mouvement à travers une distance infinie ; car elle unit la créature au créateur et fait du pécheur un juste. Donc il semble que ce n'est pas une créature.</p>
<p>[1281] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 1 a. 1 arg. 6 Item, nulla creatura est dignior quam anima Christi. Sed caritas est dignior quam anima Christi ; quia ipsa caritate anima Christi bona est. Ergo caritas non est creatura.</p>	<p>6. De plus aucune créature n'est plus digne que l'âme du Christ. Mais la charité est plus digne qu'elle, parce que l'âme du Christ est bonne par la charité même. Donc la charité n'est pas une créature.</p>
<p>[1282] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 1 a. 1 arg. 7 Praeterea, majori bono debetur major amor. Sed Deus est infinitum bonum, et infinita fecit pro nobis. Igitur debemus sibi infinitum amorem. Sed amor quo diligimus Deum, est caritas. Ergo caritas est quid infinitum. Ergo non est creatura.</p>	<p>7. En outre à un plus grand bien est dû un plus grand amour. Mais Dieu est le bien infini et il a fait pour nous des choses infinies. Donc nous lui devons un amour infini. Mais l'amour par lequel nous aimons Dieu est la charité. Donc la charité est quelque chose d'infini. Donc elle n'est pas une créature.</p>
<p>[1283] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 1 a. 1 arg. 8 Praeterea, omne creatum est in praedicamento aliquo. Sed quidquid continetur in decem generibus, est aliqua natura. Si ergo caritas sit quid creatum, erit natura quaedam. Sed natura adveniens naturae non facit nisi naturam. Ergo anima habens caritatem, si caritas sit quid creatum, non habebit nisi esse naturae. Sed per caritatem potest mereri. Ergo natura aliqua per se poterit in actus meritorios ; quod est haeresis Pelagiana. Videtur ergo quod caritas non sit quid creatum.</p>	<p>8. En outre tout ce qui est créé est dans une catégorie¹. Mais tout ce qui est contenu dans les dix genres est une nature². Donc si la charité est quelque chose de créé, elle sera une nature. Mais la nature qui arrive à la nature n'en fait qu'une nature. Donc l'âme qui a la charité, si c'est une créature, n'aura que l'être. Mais par la charité elle peut mériter. Donc une nature par soi aura pouvoir dans les actes méritoires, ce qui est l'hérésie Pélagienne³. Il semble donc que la charité n'est pas quelque chose de créé.</p>
<p>[1284] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 1 a. 1 s. c. 1 Contra, omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum</p>	<p>En sens contraire : 1. Tout ce qui est reçu en quelqu'un est reçu en lui par le mode de celui qui reçoit⁴. Mais</p>

¹ Rappelons que les catégories (les prédicaments) sont en plus de la substance, la quantité, la qualité, la relation, le lieu, le temps, la position, la possession, l'action, la passion. Cela concerne la première définition de l'étant (*Métaphysique* V, lect. 9, n° 889).

² Voir la note à la solution 8 de cette article.

³ On retrouve cet argument dans le *Virt.* Question 2 – *De caritate*. Comment comprendre cette allusion à Pélagie : a) Ce qui est créée est catégorie et donc nature, b) si la charité est créée, elle a l'être de nature, c) comme la charité est méritoire, la nature opère donc des actes méritoires, ce qui est l'hérésie de Pélagie.

⁴ C'est un axiome qui se trouve dans le livre des Causes (prop. 10).

<p>recipientis. Sed amor increatus, qui est Spiritus sanctus, participatur in creatura. Ergo secundum modum ipsius creaturae. Sed modus ejus est finitus. Ergo oportet quod recipiatur in creatura aliquis amor finitus. Sed omne finitum est creatum. Ergo in anima habente Spiritum sanctum, est aliqua caritas creata.</p>	<p>l'amour increé qui est l'Esprit Saint participe à la créature. Donc selon le mode de la créature même. Mais son mode est limité. Donc il faut que soit reçue dans une créature un amour limité. Mais tout ce qui est limité est créé. Donc dans l'âme qui a l'Esprit Saint, il y a une charité créée¹.</p>
<p>[1285] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 1 a. 1 s. c. 2 Item, omnis assimilatio fit per formam aliquam. Sed per caritatem efficimur conformes ipsi Deo ; qua amissa, dicitur anima deformari. Ergo videtur quod caritas sit quaedam forma creata manens in anima.</p>	<p>2. Toute ressemblance se fait par une forme. Mais par la charité nous devenons conformes à Dieu même ; si on la perd, on dit que l'âme est défigurée. Donc il semble que la charité est une forme créée qui demeure dans l'âme.</p>
<p>[1286] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 1 a. 1 s. c. 3 Praeterea constat quod Deus aliquo modo est in sanctis quo non est in creaturis. Sed ista diversitas non potest poni ex parte ipsius Dei, qui eodem modo se habet ad omnia. Ergo videtur quod sit ex parte creaturae, scilicet quod ipsa creatura habeat aliquid quod alia non habent. Aut ergo habet ipsum divinum esse ; et sic omnes justi assumerentur a Spiritu sancto in unitatem personae, sicut natura humana assumpta est a Christo in unitatem personae ipsius Filii Dei: quod non potest esse. Aut oportet quod illa creatura, in qua speciali modo Deus esse dicitur, habeat in se aliquem effectum Dei, quem alia non habent. Iste autem effectus non potest esse tantum actus ; quia sic in justis dormientibus non esset alio modo quam in aliis creaturis. Ergo oportet quod sit aliquis habitus. Oportet igitur aliquem habitum caritatis creatum esse in anima, secundum quem Spiritus sanctus ipsam inhabitare dicitur</p>	<p>3. En outre il est clair que Dieu est dans les saints d'une manière dont il n'est pas dans les créatures. Mais on ne peut pas penser que cette diversité vienne de Dieu lui-même, qui se comporte d'une même manière vis-à-vis de tout. Donc il semble qu'elle vient du côté de la créature, à savoir que la créature elle-même a quelque chose que les autres n'ont pas. Ou bien donc il a l'être divin lui-même et ainsi tous les justes seraient joints par l'Esprit Saint à l'unité de la personne, comme la nature humaine a été assumée par le Christ dans l'unité de la personne du Fils de Dieu lui-même. Ce qui n'est pas possible. Ou bien il faut que cette créature en laquelle on dit que Dieu est par un mode spécial, ait en soi un effet de Dieu que les autres n'ont pas. Mais cet effet ne peut pas être seulement un acte, parce qu'ainsi dans les justes qui dorment il n'y serait d'une autre manière que dans les autres créatures. Donc il est nécessaire que soit créé un habitus² de charité d'après lequel on dit que l'Esprit Saint habite en elle.</p>
<p>[1287] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod tota bonitas ipsius animae est ex caritate: unde quantum bona est tantum habet de</p>	<p>Réponse : Toute la bonté de l'âme elle-même vient de la charité ; c'est pourquoi autant elle est bonne, autant elle a de charité et si l'âme n'a</p>

¹ Thomas distingue la charité de l'Esprit saint qui est dans l'âme : « Vous êtes le temple de l'Esprit... »

² « l'habitus est ce par quoi on agit quand il en est besoin » (Augustin *de bono conjugali*, c. 21) cité *IaIIæ*, q. 49, a. 3 sc. Cet article de la Somme est consacré au rapport habitus action.

<p>caritate ; et si caritatem non habeat, nihil est, sicut dicitur 1 Corinth., 13. Constat autem quod per caritatem anima non habet minus de bonitate in esse gratiae, quam per virtutem acquisitam in esse politico.</p>	<p>pas de charité, elle n'est rien, comme il est dit en <i>1 Co.</i>, 13¹. Mais il est clair que par la charité l'âme n'a pas moins de bonté en l'être de grâce que par la vertu acquise dans l'être politique²</p>
<p>Virtus autem politica duo facit: quia facit bonum habentem, et opus ejus bonum reddit. Multo fortius igitur hoc facit caritas. Neutrum autem horum effici poterit, nisi caritas sit habitus creatus. Constat enim quod omne esse a forma aliqua inhaerente est, sicut esse album ab albedine, et esse substantiale a forma substantiali.</p>	<p>Mais la vertu politique fait deux choses : parce qu'elle fait que le bien est possédé, et son œuvre rend bon. Donc la charité fait cela beaucoup plus intensément. Mais ni l'une ni l'autre ne pourra être accomplie que si la charité est un habitus créé. Car il est clair que tout être vient d'une forme qui lui est inhérente, comme être blanc vient de la blancheur, et l'être substantiel de la forme substantielle.</p>
<p>Sicut igitur non potest intelligi quod paries sit albus sine albedine inhaerente ; ita non potest intelligi quod anima sit bona in esse gratuito sine caritate et gratia informante ipsam. Similiter etiam, cum actus proportionetur potentiae operativae sicut effectus propriae causae, impossibile est intelligere quod actus perfectus in bonitate sit a potentia non perfecta per habitum ; sicut etiam calefacere non potest esse ab igne nisi mediante calore.</p>	<p>Donc on ne peut pas penser que la paroi est blanche sans blancheur inhérente, de même on ne peut pas penser que l'âme soit bonne dans un être agréable, sans charité ni grâce qui l'informe. De la même manière comme l'acte est proportionné à la puissance opérative, de même que l'effet à sa cause propre, il est impossible de penser que l'acte parfait en bonté vienne d'une puissance non parachevée par un habitus ; de même aussi que chauffer ne peut se faire par le feu sans l'intermédiaire de la chaleur</p>
<p>Et ideo cum actus caritatis perfectionem quamdam habeat ex hoc quod est meritorius omnibus modis, oportet ponere, caritatem esse habitum creatum in anima ; quae quidem efficienter est a tota Trinitate, sed exemplariter manat ab amore, qui est Spiritus sanctus: et ideo frequenter invenitur quod Spiritus sanctus sit amor quo diligimus Deum et proximum, sicut etiam dicitur a Dionysio, cap. IV Caelest. Hier. §1 col. 178, quod esse divinum est esse omnium rerum, in quantum scilicet ab eo omne</p>	<p>Et c'est pourquoi, comme l'acte de charité a quelque perfection du fait qu'il est plus méritoire de toutes les manières, il est nécessaire de penser, que la charité est un habitus créé dans l'âme ; qui de manière efficiente vient de toute la Trinité, mais demeure de manière exemplaire par l'amour, qui est l'Esprit Saint et c'est pourquoi on trouve fréquemment que l'Esprit Saint est l'amour par lequel nous aimons Dieu et le prochain, ainsi Denys dit aussi (<i>La hiérarchie céleste</i>, IV, 1), que l'être divin est l'être de toutes choses en tant cependant que</p>

¹ 13, 2 : « Si je n'ai pas la charité, je ne suis rien... ». (BJ).

² Thomas s'inspire de l'*Ethique de Nicomaque*. La vertu est ordonnée au bien, à la fin ultime qui est jouir de Dieu, ou à une fin secondaire. « Le bien particulier n'est pas un vrai bien, mais un bien apparent avec un faux semblant de vertu (*falsa similitudine virtutis*) » Exemple la prudence chez l'avare. Mais la fin peut être un bien particulier qui est un bien véritable, comme la défense de la cité. Il y aura une vertu véritable, mais imparfaite. (*Ila IIæ*, q. 23, a. 7, c). L'homme peut faire du bien suivant sa nature « car la nature humaine n'est pas totalement corrompue par le péché ».

<p>esse exemplariter deducitur. Magister tamen vult quod caritas non sit aliquis habitus creatus in anima ; sed quod sit tantum actus qui est ex libero arbitrio moto per Spiritum sanctum, quem caritatem dicit.</p>	<p>par lui tout être est déduit de manière exemplaire. Le Maître¹ cependant veut que la charité ne soit pas quelque habitus créé dans l'âme mais que ce soit seulement l'acte qui dépend du libre arbitre mis en mouvement par l'Esprit Saint qu'il appelle la charité.</p>
<p>Ad cujus explanationem, quidam dixerunt, quod sicut lux dupliciter potest considerari, vel prout est in se, et sic dicitur lux ; vel prout est in extremitate diaphani terminati, et sic lux dicitur color (quia hypostasis coloris est lux, et color nihil aliud est quam lux incorporata) ; ita dicunt, quod Spiritus sanctus, prout in se consideratur, Spiritus sanctus et Deus dicitur ; sed prout consideratur ut existens in anima, quam movet ad actum caritatis, dicitur caritas.</p>	<p>Pour cette explication certains ont dit que de même que la lumière peut être considérée de deux manières, ou bien dans la mesure où elle en soi, et ainsi on l'appelle lumière, ou bien dans la mesure où elle est autour d'une transparence limitée, et ainsi on l'appelle couleur (parce que l'hypostase de la couleur est la lumière et la couleur n'est rien d'autre que la lumière incorporée), de même ils disent que l'Esprit Saint selon qu'il est considéré en soi, est Dieu ; mais dans la mesure où il est considéré comme existant dans l'âme. qu'il pousse à l'acte de charité, il est dit charité.</p>
<p>Dicunt enim, quod sicut Filius univit sibi naturam humanam solus, quamvis sit ibi operatio totius Trinitatis ; ita Spiritus sanctus solus unit sibi voluntatem, quamvis ibi sit operatio totius Trinitatis. Sed hoc non potest stare ; quia unio humanae naturae in Christo terminata est ad unum esse personae divinae: et ideo idem actus numero est personae divinae et naturae humanae assumptae. Sed voluntas alicujus sancti non assumitur in unitatem suppositi Spiritus sancti. Unde cum operatio a supposito unitatem habeat et diversitatem ; non potest esse quod intelligatur esse una operatio voluntatis et Spiritus sancti, nisi per modum quo Deus operatur in qualibet re.</p>	<p>Car ils disent que, de même que le Fils seul a uni en lui la nature humaine, bien que ce soit l'opération de toute la Trinité ; de même l'Esprit Saint seul unit en lui la volonté, bien que ce soit là une opération de toute la Trinité. Mais ce n'est pas possible, parce que l'union de la nature humaine achevée dans le Christ se termine au seul être de la personne divine, et c'est pourquoi le même acte en nombre est de la personne divine et de la nature humaine assumée. Mais la volonté d'un saint n'est pas assumée dans l'unité du suppôt de l'Esprit Saint. C'est pourquoi comme l'opération tient son unité et sa diversité d'un suppôt, il n'est possible de comprendre qu'il y ait une seule opération de la volonté et de l'Esprit Saint, que par le mode par lequel Dieu opère en n'importe quelle chose.</p>
<p>Sed iste modus non sufficit ad operationis perfectionem ; quia operatio consequitur conditiones causae proximae in necessitate et contingentia et perfectione et hujusmodi, et non primae causae. Unde non est intelligere quod sit operatio perfecta voluntatis per quam</p>	<p>Mais ce mode ne suffit pas à la perfection de l'opération, parce qu'elle suit les conditions de la cause la plus proche dans la nécessité, la contingence, la perfection, etc. et non celle de la cause première. C'est pourquoi on n'a à penser que c'est une opération parfaite de la volonté, par laquelle elle est unie à l'Esprit</p>

¹ Thomas a attendu jusqu'ici pour mettre en cause P. Lombard. Les objections présentées dans cet article cependant sont basées l'opinion de celui-ci.

<p>uniatur Spiritui sancto, nisi sit ibi habitus perficiens potentiam operativam: nec potest esse similitudo actus voluntatis ad Spiritum sanctum, nisi sit similitudo Spiritus sancti in anima per aliquam formam, quae est principium actus quo Spiritui sancto conformetur ; unde oportet in anima poni aliquem formam, per quam Spiritui sancto conformetur [unde... conformetur om. Éd de Parme] quia actus ad hoc non sufficit, ut dictum est.</p>	<p>Saint, que s'il y a là un habitus qui complète la puissance opérative, et il ne peut y avoir la ressemblance de l'acte de la volonté pour l'Esprit Saint que s'il est la ressemblance de l'Esprit Saint dans l'âme par une forme qui est le principe de l'acte par lequel elle est adaptée à l'Esprit Saint , c'est pourquoi il est nécessaire de placer dans l'âme une forme par laquelle elle est adaptée à l'Esprit Saint, parce que l'acte n'y suffit pas, comme on l'a dit.</p>
<p>[1288] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod in gratificatione animae est considerare duplicem operationem Spiritus sancti. Unam, quae terminatur ad esse secundum actum primum qui est esse gratum in habendo habitum caritatis. Aliam, secundum quam operatur actum secundum, qui est operatio movens voluntatem in opus dilectionis: et utroque modo oportet incidere medium non propter indigentiam vel defectum ipsius Spiritus operantis, sed propter necessitatem animae recipientis ; sed diversimode. Quia quo ad primum effectum, qui est esse gratiae, caritas est medium per modum causae formalis: quia nullum esse potest recipi in creatura, nisi per aliquam formam. Ad effectum autem secundum, qui est operatio, est medium caritas in ratione causae efficientis secundum quod virtutem quae est principium operandi reducimus in causam agentem: quia etiam non est possibile aliquam operationem perfectam a creatura exire, nisi principium illius operationis sit perfectio potentiae operantis, prout dicimus habitum elicentem actum esse principium ejus.</p>	<p>Solutions : 1. Dans la grâce de Dieu dans l'âme, il y a à considérer une double opération de l'Esprit Saint. Article L'une qui se termine à l'être selon l'acte premier qui consiste à être agréable en ayant l'habitus de la charité. b. L'autre, selon laquelle il opère un acte second, qui est l'opération qui pousse la volonté à l'œuvre d'amour et de l'une et l'autre manière il faut qu'un intermédiaire intervienne, non à cause d'un manque ou d'une défaillance de l'Esprit qui opère, mais à cause de la nécessité de l'âme qui le reçoit, mais de diverses manières. Parce que par le fait que pour le premier effet qui est l'être de la grâce, la charité est intermédiaire par mode de cause formelle ; parce qu'aucun être ne peut être reçu dans une créature que par une forme. Mais pour l'effet second, qui est l'opération, la charité est intermédiaire dans la nature de la cause efficiente selon que nous ramenons le pouvoir qui est le principe pour opérer, dans la cause efficiente ; parce qu'il n'est possible qu'une opération parfaite sorte de la créature, que si son principe est la perfection de la puissance qui opère, selon que nous disons que l'habitus qui choisit l'acte est son principe.</p>
<p>[1289] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod anima comparatur ad corpus non tantum ut causa agens, secundum quod est motrix corporis, sed etiam ut forma ; unde formaliter seipsa facit vivere corpus, secundum quod vivere dicitur</p>	<p>2. L'âme est comparée au corps non seulement comme cause efficiente selon qu'elle est moteur du corps, mais aussi comme forme, c'est pourquoi elle fait elle-même vivre formellement le corps, selon qu'on dit que vivre est l'être des vivants. Mais Dieu n'est pas forme de l'âme même ou</p>

<p>esse viventium. Deus autem non est forma ipsius animae vel voluntatis, qua formaliter vivere possit ; sed dicitur vita animae sicut principium exemplariter influens vitam gratiae ipsi. Similiter dicendum de luce, quod lux potest dupliciter considerari. Vel prout est in ipso corpore lucido ; et sic se habet ad illuminationem aeris ut principium efficiens, nec illuminat nisi per formam luminis influxam ipsi diaphano illuminato: vel prout est in diaphano illuminato ; et sic est forma ipsius, qua formaliter est lucidum. Deus autem dicitur esse illuminans lux per modum lucis quae est in ipso corpore lucenti per se, et non per modum quo illuminatum formaliter illuminatur a forma lucis in ipso recepta. Sed illi lumini recepto assimilatur caritas vel gratia recepta in anima.</p>	<p>de la volonté, par laquelle elle pourrait vivre formellement, mais on que la vie de l'âme est comme principe répandant de manière exemplaire la vie de la grâce en lui. Il faut dire la même chose de la lumière : parce qu'elle peut être considérée de deux manières. Ou bien selon qu'elle est dans un corps lumineux et ainsi elle éclaire l'air comme un principe efficient et elle n'éclaire que par la forme de lumière insinuée dans ce qui est [un objet] transparent éclairé, et ainsi elle est sa forme, par laquelle il est formellement éclairé. Mais on dit que Dieu est une lumière qui éclaire à la manière de la lumière qui est dans un corps brillant par soi, et non par le mode par lequel ce qui est éclairé formellement est éclairée par la forme de la lumière reçue en lui. Mais la charité est assimilée à cette lumière reçue ou à la grâce reçue dans l'âme.</p>
<p>[1290] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod omnino simile est de creatione et recreatione. Sicut enim Deus per creationem contulit rebus esse naturae, et illud esse est formaliter a forma recepta in ipsa re creata, quae est quasi terminus operationis ipsius agentis ; et iterum forma illa est principium operationum naturalium, quas Deus in rebus operatur: ita etiam et in recreatione Deus confert animae esse gratiae ; et principium formale illius esse est habitus creatus, quo etiam perficitur operatio meritoria quam Deus in nobis operatur ; et ita iste habitus creatus partim se habet ad operationem Spiritus sancti ut terminus, et partim ut medium.</p>	<p>3. Il faut dire que c'est tout à fait pareil pour la création et la recreation. En effet de même que Dieu par création a apporté aux choses l'être de nature et que cet être vient formellement de la forme reçue dans la créature même, qui est comme le terme de l'opération de l'agent lui-même ; et qu'à nouveau cette forme est le principe des opérations naturelles que Dieu opère dans les choses ; de même aussi dans la recreation Dieu confère à l'âme l'être de grâce et son principe formel est un habitus créé, par lequel aussi est achevée l'opération méritoire que Dieu opère en nous et ainsi cet habitus créé est en partie pour l'opération de l'Esprit Saint comme terme et en partie comme intermédiaire.</p>
<p>[1291] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod caritas, in quantum est ex nihilo, habet quod sit vanitas ; sed in quantum procedit a Deo ut similitudo ipsius, non habet rationem vanitatis, immo conjungendi ipsi Deo.</p>	<p>4. La charité, en tant qu'elle vient du néant, a ce qui serait une vanité, mais en tant qu'elle procède de Dieu comme sa ressemblance, elle n'a pas nature de vanité, plutôt d'union à Dieu.</p>
<p>[1292] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 1 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod aliquid dicitur facere dupliciter: vel per modum efficientis, sicut pictor facit parietem</p>	<p>5. On dit qu'on fait quelque chose de deux manières : ou par mode de cause efficiente, comme le peintre rend la paroi blanche, ou par mode de forme, comme la blancheur rend</p>

<p>album ; vel per modum formae, sicut albedo facit album. Facere igitur de peccatore justum vel Deo conjunctum, est ipsius Dei sicut efficientis, et ipsius caritatis sicut formae. Unde non potest concludi quod caritas sit virtutis infinitae, sed solum quod est effectus virtutis infinitae.</p>	<p>blanc. Donc faire d'un pécheur un juste ou uni à Dieu vient de Dieu lui-même comme d'une cause efficiente, et de sa charité comme forme. C'est pourquoi on ne peut pas conclure que la charité est d'un pouvoir infini, mais seulement qu'elle est l'effet d'un pouvoir infini.</p>
<p>[1293] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 1 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod nobilitas aliquorum potest attendi dupliciter: vel simpliciter, vel secundum quid. Videtur autem simpliciter dignius esse quod secundum suum esse nobilius est, et hoc modo anima Christi et anima cujuscumque justus est nobilior quam caritas creata, quae habet esse accidentis. Videtur etiam aliquid dignius secundum quid, quod secundum aliquod dignius est ; et hoc modo caritas creata est nobilior quam anima Christi. In quolibet enim genere actus est nobilior quam potentia, quantum ad illud genus. Unde sicut albedo corporis Christi quantum ad hoc esse quod est esse album, est nobilior quam sit corpus Christi ; ita etiam scientia ejus creata est nobilior quam anima ejus quantum ad hoc quod est esse scientem, quod est esse secundum quid. Et similiter caritas quantum ad tale esse: quia se habet in esse illo ad animam Christi, sicut actus ad potentiam.</p>	<p>6. La noblesse de certains peut être atteinte de deux manières ou bien absolument ou bien à certains égards. Mais il semble être absolument plus digne que selon son être est plus noble, et de cette manière l'âme du Christ et l'âme de n'importe quel juste est plus noble que la charité créée qui a l'être d'un accident. Il semble aussi que quelque chose de plus digne de manière relative que selon quelque chose de plus digne à certains égards et de cette manière la charité créée est plus noble que l'âme du Christ. Car en n'importe quel genre l'acte est noble que la puissance, par rapport à ce genre. C'est pourquoi de même que la blancheur du corps du Christ quant à cette être qui est un être blanc est plus noble que ne serait le corps du Christ ; de même aussi sa science créée est plus noble que son âme quant à l'être qui connaît, parce qu'il est l'être à certains égards. Et la charité de la même manière quant à un tel être ; parce qu'elle se comporte en cet être vis-à-vis de l'âme du Christ comme l'acte vis-à-vis la puissance.</p>
<p>[1293] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 1 a. 1 ad 7 Ad septimum dicendum, quod secundum Philosophum VIII Ethicorum, cap. VIII, numquam in quibusdam amicitias contingit aequivalens reddere ; sed sufficit ad aequitatem amicitiae illud quod est possibile reddi ; sicut filius numquam potest patri carnali reddere aliquid aequivalens ei quod ab ipso accepit, scilicet esse et doctrinam et nutrimentum. Multo minus divinis beneficiis et bonitati suae possumus reddere amorem aequivalentem. Unde non sequitur quod amor quo Deum diligimus sit infinitus quantum ad substantiam actus : licet [sed... habet Éd. De Parme] infinitatem habeat, ex hoc</p>	<p>7. Selon le philosophe (<i>Éthique</i>, VIII, 8, 1158 b 20) il n'arrive jamais dans certaines amitiés de rendre l'équivalent ; mais il suffit de rendre pour l'équité d'amitié ce qui est possible de rendre ; de même que jamais un fils ne peut rendre à son père charnel l'équivalent de ce qu'il a reçu de lui, à savoir l'être, l'éducation et la nourriture. Nous pouvons beaucoup moins rendre un amour équivalent pour les bienfaits et la bonté de Dieu. C'est pourquoi il n'en découle pas que l'amour par lequel nous aimons Dieu soit infini quant à la substance de l'acte : bien qu'il ait l'infinité du fait que l'objet de l'amour est préféré à tous les autres ; mais il suffit que nous aimions avec un amour qui nous soit commensurable.</p>

quod objectum amoris omnibus aliis praeponitur : sed sufficit quod amemus cum amore commensurato nobis.	
[1295] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 1 a. 1 ad 8 Ad ultimum dicendum, quod natura dicitur multipliciter, secundum Boetium de duabus naturis c. 1, col. 1341, : dicitur enim uno modo natura omne quod est, vel substantia vel accidens ; et hoc modo gratia est natura quaedam. Alio modo dicitur natura quod est principium motus et quietis ipsius in quo est, unde illud dicitur esse naturale vel quod causatur a principiis naturalibus, vel causari potest ; et hoc modo caritas non est natura, quia per principia naturalia creaturae non potest causari ; et secundum hunc modum dicit Pelagius, per naturalia sola hominem posse in actus meritorios.	8. On parle de la nature de multiples façons ¹ , selon Boèce (<i>Contre Eutychès et Nestorius, La personne du Christ</i> , ch. 1), car on dit d'une première manière que tout ce qui est par nature, est substance ou accident, et de cette manière la grâce est une certaine nature. D'une autre manière on appelle nature ce qui est le principe du mouvement et du repos de ce en quoi elle est, c'est pourquoi on dit qu'elle est naturelle ou ce qui est causé par les principes naturels, ou peut être causé ; et de cette manière la charité n'est pas une nature, parce qu'elle ne peut pas être causée par les principes naturels de la créature et de cette manière Pélage dit que par les seules choses naturelles l'homme à pouvoir dans ses actes méritoires.
[1296] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 1 a. 2 tit. Utrum caritas sit accidens	<u>Article 2 – La charité est-elle un accident ?</u>
[1297] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod caritas non sit accidens. Nullum enim accidens extenditur ultra suum subjectum. Sed caritas extenditur ultra suum subjectum, quia caritate etiam alios amamus. Ergo videtur quod caritas non sit accidens.	Objections : 1. Il semble que la charité n'est pas un accident. Car aucun accident ne s'étend au-delà de son substrat. Mais la charité s'étend au-delà de son substrat, parce que, par la charité nous aimons aussi les autres. Donc il semble que la charité n'est pas un accident.
[1298] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 1 a. 2 arg. 2 Item, omne accidens est causatum a substantia ; quia, secundum Avicennam, tract. II Metaph., cap ; 1, subjectum est quod est in se completum, praebens alteri occasionem essendi. Sed caritas non causatur a principiis animae	2. Tout accident est causé par la substance, parce que, selon Avicenne (<i>Métaphysique</i> , (a) II, 1) le substrat est ce qui est complet en soi, apportant à un autre l'occasion d'être. Mais la charité n'est pas causée par les principes de l'âme en laquelle elle est. Donc il semble qu'elle n'est pas un accident.

¹ Les quatre définitions de la nature donnée par Boèce (*Contre Eutychès et Nestorius, ou la Personne du Christ*, 1) :

Article Les choses corporelles ou incorporelles, ce qui peut être saisi par l'intellect ». Le terme nature s'applique à des choses qui, puisqu'elles sont, peuvent être saisies de quelque manière. Accident et substance sont donc compris dans cette définition, car tous peuvent être saisis.

b. « Est une nature ce qui peut ou agir ou pâtir.

c. « La nature est le principe du mouvement par soi et non par accident » (Cf. *Physique*, 192 b)

d. « La nature est la différence spécifique qui donne sa forme à chaque chose ». (Trad. H. Merle)

J. Maritain nous invite à considérer en plus de ce que nous appelons couramment la nature, « la nature de tout être ». C'est dans ce sens qu'il faut comprendre l'emploi du mot dans ce qui suit.

² Cet article propose en même temps un exposé sur les accidents.

<p>in qua est. Ergo videtur quod non sit accidens.</p>	
<p>[1299] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, nullum accidens est melius et nobilius suo subjecto. Sed caritas est melior quam anima. Ergo non est in anima sicut accidens in subjecto. Probatio mediae. Propter quod unumquodque tale, et illud magis. Sed anima est bona propter caritatem. Ergo caritas est melior.</p>	<p>3. Aucun accident n'est meilleur ni plus noble que son substrat. Mais la charité est meilleure que l'âme. Donc elle n'est pas dans l'âme comme un accident dans un substrat. <i>Preuve intermédiaire</i> : Parce que chacun est tel et celui-là plus¹. Mais l'âme est bonne à cause de la charité. Donc la charité est meilleure.</p>
<p>[1300] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 1 a. 2 arg. 4 Item, agens semper est honorabilius patiente, secundum philosophum, in III De anima, text. 19. Sed caritas agit in animam, mundando ipsam a peccatis. Ergo est honorabilior anima, et ita idem quod prius.</p>	<p>4. L'agent est toujours plus honorable que le patient, selon le philosophe (<i>L'âme</i>, III, 5, 480 a 20). Mais la charité agit dans l'âme, en la purifiant des péchés. Donc elle est plus honorable que l'âme et ainsi de même que plus haut.</p>
<p>[1301] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 1 a. 2 s. c. 1 Contra, quidquid potest adesse et abesse praeter subjecti corruptionem, est accidens. Caritas est hujusmodi. Ergo et cetera.</p>	<p>En sens contraire : 1. Tout ce qui peut être présent et absent indépendamment de la corruption du substrat est un accident. Mais la charité est de ce genre. Donc, etc.</p>
<p>[1302] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod omne illud quod advenit alicui post esse completum, advenit sibi accidentaliter ; nisi forte assumatur ad participationem ipsius esse substantialis, sicut dictum est supra, 8 dist., quaest. 5, art. 2, de anima. Sed hoc tamen non sufficit ut dicatur accidens in se: potest enim aliquid in se substantia esse, et advenire alicui accidentaliter, sicut vestimenta ; sed si adveniat post esse completum ut forma inhaerens, de necessitate est accidens. Et quia post esse naturale animae advenit sibi caritas ut forma perficiens ipsam ad esse gratiae, prout dictum est, art. antec., ideo oportet quod sit accidens.</p>	<p>Réponse : Tout ce qui arrive à une chose après son être complet, lui arrive de manière accidentelle, sauf par hasard s'il est réservé à la participation de l'être substantiel, comme il a été dit, ci-dessus, dist. 8, q. 5, a. 2 de l'âme. Mais cependant cela ne suffit pas pour l'appeler accident en soi ; car une chose peut être substance en soi, et arriver à quelque chose de manière accidentelle, comme les vêtements, mais si elle arrivait après l'être complet, comme forme inhérente, c'est nécessairement un accident. Et parce qu'après l'être naturel de l'âme, la charité lui arrive comme une forme qui aboutit à l'être de grâce selon ce qui a été dit dans l'article précédent, alors il faut qu'elle soit un accident.</p>
<p>[1303] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod idem accidens numero nunquam extenditur ultra subjectum suum, idest ut sit in alio sicut in subjecto ; sed bene</p>	<p>Solutions : 1. Le même accident en nombre ne s'étend jamais au-delà de son substrat, c'est-à-dire pour être dans un autre comme dans un substrat, mais il s'étend bien au dehors de</p>

¹ Cette phrase, quelque peu énigmatique, qui commente le deuxième terme du syllogisme, montre que la charité est meilleure que l'âme.

<p>extenditur extra subjectum suum sicut ad objectum operationis ; sed diversimode in operatione activa et passiva. Quia in activa extenditur ad objectum extrinsecum, imprimens similitudinem formae suae in ipso, sicut patet quod calor ignis active calefacit aliud corpus, et est operatio activa. Similiter etiam quando est operatio passiva, et extenditur in aliud objectum extrinsecum, cuius similitudo in ipso recipitur ; et ita anima per habitum scientiae scit ea quae sunt extra ipsam, et per habitum amoris eadem amat.</p>	<p>son substrat par exemple à l'objet de l'opération, mais de différentes manières, dans l'opération active et l'opération passive. Parce que dans l'opération active il s'étend à l'objet extrinsèque, imprimant une ressemblance de sa forme en lui, ainsi on voit que la chaleur du feu chauffe activement un autre corps, et c'est une opération active. C'est de la même manière aussi quand c'est une opération passive, et qu'elle s'étend dans un autre objet extrinsèque, dont il reçoit la ressemblance en lui, et ainsi l'âme par l'habitus de la science sait ce qui est hors d'elle, par l'habitus de l'amour elle aime ces mêmes choses.</p>
<p>[1304] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod subjectum diversimode se habet ad diversa accidentia. Quaedam autem sunt accidentia naturalia quae creantur ex principiis subjecti ; et hoc dupliciter: quia vel causantur ex principiis speciei, et sic sunt propriae passionis, quae consequuntur totam speciem ; vel ex principiis individui, et sic sunt communia consequentia principia naturalia individua. Sunt etiam quaedam accidentia per violentiam inducta, sicut calor in aqua, et ista sunt repugnantia principiis subjecti. Quaedam autem sunt quae quidem causantur ab extrinseco non repugnantia principiis subjecti, sed magis perficientia ipsa, sicut lumen in aere: et ita etiam caritas in anima est ab extrinseco. Tamen sciendum, quod omnibus accidentibus, communiter loquendo, subjectum est causa quodammodo, inquantum scilicet accidentia in esse subjecti sustentantur ; non tamen ita quod ex principiis subjecti omnia accidentia educantur.</p>	<p>2. Le substrat se comporte de différentes manières vis-à-vis des différents accidents. Mais certains sont des accidents naturels, qui sont créés par les principes du substrat, et cela de deux manières ; parce que ou bien ils sont causés par les principes de l'espèce, et ainsi ce sont les propres passions, qui accompagnent toute l'espèce, ou bien par les principes de l'individuel et ainsi ils sont des principes conséquents, communs, naturels, individuels. Mais il y a aussi des accidents introduits par violence, comme la chaleur dans l'eau et ils s'opposent aux principes du sujet. Mais il y en a certains causés de l'extérieur qui ne s'opposent pas aux principes du substrat, mais le perfectionne davantage comme la lumière dans l'air ; et ainsi la charité aussi dans l'âme vient de l'extérieur. Cependant il faut savoir que pour tous les accidents, en parlant communément, le substrat est la cause d'une certaine manière, en tant qu'ils sont conservés dans l'être du substrat, non cependant de sorte que tous les accidents sont tirés des principes du substrat.</p>

<p>[1305] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod eadem ratione posset probari quod nulla perfectio animae esset accidens, nec aliqua perfectio corporis: quia unumquodque perfectibile habet bonitatem ex sua perfectione. Dicendum est igitur, quod simpliciter anima est melior caritate, et quodlibet subjectum suo accidente ; sed secundum quid est e converso. Cujus ratio est, quia esse, secundum Dionysium, V cap. de div. nominibus, col. 815, est nobilior omnibus aliis quae consequuntur esse: unde esse simpliciter est nobilior quam intelligere, si posset intelligi intelligere sine esse. Unde illud quod excedit in esse, simpliciter nobilior est omni eo quod excedit in aliquo de consequentibus esse ; quamvis secundum aliud possit esse minus nobile. Et quia anima et quaelibet substantia habet nobilior esse quam accidens, ideo simpliciter nobilior est. Sed quantum ad aliquod esse, vel secundum aliquod accidens, potest accidens esse nobilior, quia se habet ad substantiam sicut actus ad potentiam ; et hanc bonitatem consequentem habet substantia ab accidentibus, sed non bonitatem primam essendi.</p>	<p>3. Par la même raison on pourrait prouver qu'aucune perfection de l'âme ne serait un accident, ni une perfection du corps ; parce que chaque chose qui est perfectible possède la bonté par sa propre perfection. Donc il faut dire que l'âme est absolument meilleure que la charité et n'importe quel substrat que son accident ; mais selon quoi c'est le contraire. La raison en est que l'être, selon Denys, (<i>Les noms divins</i> 5) est plus noble que tous les autres éléments qui l'accompagnent ; c'est pourquoi l'être est absolument plus noble que l'intellection si on pouvait penser se penser sans être. C'est pourquoi ce qui sort de l'être est absolument plus noble dans l'absolu que tout ce qui sort de quelque chose qui accompagne l'être ; bien que sous un autre [rapport] il pourrait être moins noble. Et parce que l'âme et n'importe quelle substance a un être plus noble que l'accident, elle est ainsi absolument plus noble. Mais vis-à-vis d'un être, ou vis-à-vis d'un accident, l'accident peut être plus noble, parce qu'il se comporte vis-à-vis de la substance comme l'acte vis-à-vis de la puissance ; la substance possède cette bonté qui découle des accidents mais ce n'est pas la bonté première de l'être.</p>
<p>[1306] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod caritas non dicitur agere in animam per modum efficientis, sed solum formaliter ; et secundum id quod forma est, quantum ad esse secundum, nobilior est.</p>	<p>4. On ne dit pas que la charité agit dans l'âme par mode d'efficience, mais seulement formellement ; et selon ce qu'est la forme, quant à l'être second, elle est plus noble.</p>
<p>Articulus 3 [1307] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 1 a. 3 tit. Utrum caritas detur secundum capacitatem naturalium</p>	<p><u>Article 3 – La charité est-elle donnée selon la capacité de ce qui est naturel ?</u></p>
<p>[1308] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 1 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod caritas detur secundum capacitatem naturalium. Ita dicitur Matth. 25, 15: Dedit unicuique secundum propriam virtutem ; ubi Glossa Hieronymi: Non</p>	<p>Objections :¹ 1. Il semble que la charité est donnée selon la capacité des êtres naturels. C'est dit ainsi en Mt. 25, 15 : « Il a donné à chacun selon ses propres capacités² ». La glose de Jérôme dit : « Ce n'est pas par largesse ou</p>

¹ PARALL. : *IIallæ*, q. 24, a. 3.

² « A l'un il donna cinq talents, deux à un autre, un seul à un troisième, à chacun selon ses capacités ».

<p>pro largitate vel paritate, alii plus vel minus recipiunt ; sed secundum virtutem recipientium. Sed ante adventum caritatis non intelligitur nisi virtus quae est secundum naturalia. Ergo videtur quod secundum capacitatem naturalium caritas infundatur.</p>	<p>parcimonie, que les autres reçoivent plus ou moins, mais c'est selon le pouvoir de ceux qui reçoivent ». Mais avant la venue de la charité on ne pense qu'il y a la vertu qui dépend de la nature. Donc il semble que la charité est infusée selon la capacité de ce qui est naturel.</p>
<p>[1309] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 1 a. 3 arg. 2 Item, sicut se habet forma substantialis ad esse naturae, ita caritas ad esse gratiae. Sed forma substantialis datur secundum capacitatem materiae, ut dicit Plato, II De anima mundi. Ergo et caritas datur secundum capacitatem naturae, quae per eam perficitur.</p>	<p>2. De même que la forme substantielle se comporte vis-à-vis de l'être de nature, la charité se comporte vis-à-vis de la grâce. Mais la forme substantielle est donnée selon la capacité de la matière, comme le dit Platon (<i>L'âme du monde</i>, II). Donc la charité est aussi donnée selon la capacité de la nature qu'elle complète.</p>
<p>[1310] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 1 a. 3 arg. 3 Praeterea, sicut gloria praesupponit gratiam, ita gratia praesupponit naturam. Sed gloria datur secundum modum gratiae, ut qui plus habet de capacitate, plus etiam de gloria recipiat. Ergo videtur quod etiam caritas detur secundum capacitatem naturae, ut qui meliora naturalia habet, major sibi caritas infundatur.</p>	<p>3. La gloire présuppose la grâce, de même la grâce présuppose la nature. Mais la gloire est donnée selon le mode de la grâce, pour que celui qui a plus de capacité, reçoive aussi plus de gloire. Donc il semble qu'aussi la charité est donnée selon la capacité de la nature, pour celui qui a de meilleures capacités de nature, pour qu'en celui qui a de meilleures capacités naturelles une charité plus grande lui soit infusée.</p>
<p>[1311] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 1 a. 3 arg. 4 Item, in quibuscumque invenitur perfectio ejusdem rationis, videtur esse idem modus consequendi illam perfectionem, cum unaquaeque res proprium modum habeat. Sed caritas invenitur in hominibus et Angelis secundum rationem eandem, quod patet ex actu et fine. Cum igitur Angeli consecuti sint majorem caritatem et meliora gratuita, secundum gradum naturalium, videtur etiam quod in hominibus ita sit.</p>	<p>4. En chaque chose où on trouve une perfection de même nature, il semble que c'est le même mode pour atteindre cette perfection, puisque chaque chose a un mode qui lui est propre. Mais la charité se trouve dans les hommes et les anges selon la même nature, ce qui se voit par l'acte et par la fin. Donc comme les anges ont atteint une plus grande charité et des [dons] gratuits meilleurs, selon le degré de leur nature, il semble aussi que c'est pareil pour les hommes.</p>
<p>[1312] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 1 a. 3 s. c. 1 Contra, natura angelica altior est et sublimior quam natura humana. Sed aliqui homines, secundum gradum gratiae assumuntur ad sublimius praemium quam Angeli, cum, secundum Gregorium, Hom. XXXIV in Evang. § 1, col. 1252, ad singulos ordines Angelorum aliqui homines assumantur. Ergo videtur quod perfectiones gratiae et gloriae non dentur secundum mensuram</p>	<p>En sens contraire : 1. La nature angélique est plus haute et plus sublime que la nature humaine. Mais des hommes, selon le degré de la grâce sont réservés pour une récompense plus sublime que celle de l'ange, puisque, selon Grégoire (<i>Homélie Sur l'Évangile</i> § 1), certains hommes sont réservés pour les ordres particuliers des anges. Donc il semble que les perfections de la grâce et de la gloire ne sont pas données selon la mesure de ce qui est</p>

<p>naturalium. Hoc idem videtur per hoc quod dicitur Prov. XXX, 28: Stellio manibus nititur ; ubi dicit Gregorius quod gratia major infunditur, secundum quod ad habendum gratiam aliquis magis nititur.</p>	<p>naturel. Cela semble la même chose par ce qui est dit en <i>Prov.</i> 30, 28 : « <i>On capture le lézard à la main</i> » : là où Grégoire dit qu'une grâce plus grande est infusée, selon que quelqu'un s'efforce davantage de posséder la grâce.</p>
<p>[1313] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 1 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod, cum Deus habeat se aequaliter ad omnia, oportet quod diversitas donorum receptorum ab ipso, attendatur secundum diversitatem recipientium. Diversitas autem recipientium attenditur, secundum quod aliquid est magis aptum et paratum ad recipiendum.</p>	<p>Réponse : Comme Dieu se comporte de manière égale vis-à-vis de tout, il faut que la diversité des dons reçus de lui, soit atteinte selon la diversité de ceux qui les reçoivent. Mais cette diversité est atteinte, selon que quelque chose est plus apte et plus prêt à le recevoir.</p>
<p>Sicut autem videmus in formis naturalibus, quod per dispositiones accidentales, sicut calorem et frigus et hujusmodi, materia efficitur magis vel minus disposita ad suscipiendum formam ; ita etiam in perfectionibus animae ex ipsis operibus animae anima efficitur habilior vel minus habilis ad consequendum perfectionem suam. Sed tamen differenter se habent operationes animae ad perfectiones infusas vel acquisitas. Acquisitae enim perfectiones sunt in natura ipsius animae, in potentia, non pure materiali sed etiam activa, secundum quod [qua Éd. de Parme] aliquid est in causis seminalibus.</p>	<p>Mais nous voyons dans les formes naturelles que par des dispositions accidentelles, comme la chaleur et le froid, etc, la matière devient plus ou moins disposée à recevoir la forme, il en est de même aussi dans les perfections de l'âme par ses opérations même, elle devient plus ou moins habile pour atteindre à sa perfection. Mais cependant les opérations de l'âme se comportent de manière différentes pour les perfections infuses ou acquises. Car les perfections acquises sont dans la nature de l'âme même, dans une puissance non purement matérielle mais aussi active, selon ce qui est dans les causes séminales.</p>
<p>Sicut patet quod omnis scientia acquisita est in cognitione primorum principiorum, quae naturaliter nota sunt, sicut in principiis activis ex quibus concludi potest. Et similiter virtutes morales sunt in ipsa rectitudine rationis et ordine, sicut in quodam principio seminali. Unde philosophus, VII Ethic., cap. V, dicit esse quasdam virtutes naturales, quae sunt quasi semina virtutum moralium. Et ideo operationes animae se habent ad perfectiones acquisitas, non solum per modum dispositionis, sed sicut principia activa. Perfectiones autem infusae sunt in natura ipsius animae sicut in potentia materiali et nullo modo activa, cum elevent animam supra omnem suam actionem</p>	<p>Il est clair que toute science acquise est dans la connaissance des premiers principes, qui sont connus naturellement ; il en est de même dans les principes actifs par lesquels on peut conclure. Et de la même manière les vertus morales sont dans la rectitude de la raison et dans l'ordre, comme dans un principe séminal. C'est pourquoi le philosophe dit (<i>Éthique</i>, VII, 5) qu'il y a des vertus naturelles qui sont comme les semences des vertus morales. Et c'est pourquoi les opérations de l'âme se comportent pour les perfections acquises non seulement par mode de disposition, mais comme des principes actifs. Mais les perfections sont infusées dans la nature de l'âme même, comme dans une puissance matérielle et en aucune manière active, puisqu'elles élèvent l'âme au-dessus</p>

naturalem. Unde operationes animae se habent ad perfectiones infusas solum sicut dispositiones.	de toute son action naturelle. C'est pourquoi les opérations de l'âme se comportent vis-à-vis des perfections infuses seulement comme des dispositions.
Dicendum est igitur, quod mensura secundum quam datur caritas, est capacitas ipsius animae, quae est ex natura simul, et dispositione quae est per conatum operum: et quia secundum eundem conatum magis disponitur natura melior ; ideo qui habet meliora naturalia, dummodo sit par conatus, magis recipiet de perfectionibus infusis ; et qui pejora naturalia, quandoque magis recipiet, si adsit major conatus.	Il faut donc dire que la mesure selon laquelle la charité est donnée, est la capacité même de l'âme qui est par nature et en même temps par une disposition qui vient de l'effort dans les œuvres ; et parce que selon ce même effort la nature est plus disposée à être meilleure ; aussi celui qui a les meilleures [qualités] naturelles recevra plus de perfections infuses, et qui a des qualités naturelles plus mauvaises il recevra quelquefois plus, si est présent un plus grand effort.
[1314] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod virtus recipientis non est consideranda secundum naturam tantum ; sed etiam secundum dispositionem conatus advenientem naturae: et ita etiam est in formis substantialibus respectu materiae.	Solutions : 1. Le pouvoir de celui qui reçoit n'est pas à considérer selon sa nature seulement, mais aussi selon sa disposition de l'effort qui s'ajoute à la nature et ainsi il est dans les formes substantielles en rapport avec la matière.
[1315] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 1 a. 3 ad 2 Unde patet solutio ad secundum.	2. Cela éclaire la solution pour la deuxième objection.
[1316] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 1 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ipsa gratia est dispositio naturae ad gloriam. Unde non requiritur quod interveniat alia dispositio media [media om. Éd. de Parme] inter caritatem et gloriam: sed inter naturam et gratiam cadit conatus medius, quasi dispositio.	3. La grâce elle-même est une disposition de la nature pour la gloire. C'est pourquoi il n'est pas requis qu'une autre disposition intermédiaire intervienne entre la charité et la gloire : mais entre la nature et la grâce arrive un effort intermédiaire, en tant que disposition.
[1317] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 1 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod in Angelis non est aliquid quod contendat ad motum naturae intellectualis, ex quo conatus naturae retardetur, sicut in natura hominis est natura sensitiva, quae tendit in contrarium de se ad id quo tendit [ad id...tendit om. Éd. de Parme] motus naturae intellectivae, scilicet delectabile secundum sensum, nisi cogatur et reguletur ab ipsa ; et ideo in Angelis est diversitas secundum diversitatem naturae. Haec tamen melius in 2, dist. 3, quaest. 1, art. 4, dicentur.	4. Dans les anges il n'y a rien qui tende à un mouvement de nature intellectuelle, par lequel l'effort de la nature serait réprimé de même que dans la nature de l'homme il y a une nature sensitive qui tend de soi au contraire à ce à quoi tend le mouvement de la nature intellectuelle, à savoir le délectable pour les sens, à moins d'être forcé ou dirigé par elle ; et c'est pourquoi dans les anges, la diversité dépend de celle de la nature. Cela cependant sera mieux expliqué dans le livre II, dist. 3, q. 1, a. 4.
Articulus 4 [1318] Super Sent., lib. 1 d.	Article 4 – La charité est-elle connue avec

17 q. 1 a. 4 tit. Utrum caritas certitudinaliter ab habente cognoscatur	<u>certitude par celui qui la possède ?</u>
[1319] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 1 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod caritas certitudinaliter ab habente cognoscatur. Ita enim dicitur in Littera: Magis novit quis dilectionem qua diligit, quam fratrem quem diligit. Sed fratrem suum certitudinaliter cognoscit. Ergo multo magis caritatem qua ipsum diligit.	Objections : 1. Il semble que la charité est connue avec certitude par celui qui la possède. Car il est dit ainsi dans la <i>Lettre</i> ¹ : « Il connaît plus l'amour par lequel il aime, que son frère qu'il aime ». Mais il connaît son frère avec certitude. Donc beaucoup plus la charité par laquelle il l'aime.
[1320] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 1 a. 4 arg. 2 Item, philosophus dicit, II Post. lect. 20, contra Platonem, quod inconveniens est habere nos nobilissimos habitus, et nos lateant. Sed caritas est habitus nobilissimus. Ergo videtur quod ab habente certitudinaliter cognoscatur.	2. Le philosophe dit (<i>Posterioribus</i> II, lect. 20, contre Platon, qu'il ne convient pas que nous ayons les plus nobles habitus et qu'ils nous soient inconnus Mais la charité est l'habitus le plus noble. Donc il semble qu'elle est connue avec certitude par celui qui la possède.
[1321] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 1 a. 4 arg. 3 Praeterea, quicumque habet fidem, scit se habere fidem. Sed fides non magis est praesens animae [animae om. Éd. de Parme], quam caritas. Ergo et qui habet caritatem, scit se habere illam.	3. Quiconque a la foi, le sait. Mais la foi n'est pas plus présente à l'âme que la charité. Donc celui qui a la charité sait qu'il l'a.
[1322] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 1 a. 4 arg. 4 Item, quidquid cognoscitur ab anima, cognoscitur ab ea per hoc quod praesens sibi efficitur per sui [sui om. Éd. de Parme] similitudinem. Sed magis est praesens animae quod est in ipsa essentialiter, quam quod est per sui similitudinem. Ergo cum caritas essentialiter sit in anima, videtur quod certius cognoscatur ab habente quam res exteriores quae per sui similitudinem cognoscuntur.	4. Tout ce qui est connu par l'âme, lui est connu par ce qui lui est présent est réalisé par sa ressemblance. Mais est plus présent à l'âme ce qui est essentiellement en elle que ce qui y est par sa ressemblance. Donc comme la charité est essentiellement dans l'âme, il semble qu'elle est connue plus certainement par celui qui la possède que les choses extérieures qui sont connues par leur ressemblance.
[1323] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 1 a. 4 arg. 5 Praeterea, caritas est quoddam lumen spirituale, ut habetur 1 Joan., 2, 10: Qui diligit fratrem, in lumine manet. Sed lux seipsa videtur. Ergo videtur quod similiter caritas ; et sic certius quam alia cognoscatur.	5. La charité est une lumière spirituelle, comme il est dit en <i>1 Jn</i> , 2, 10 : « <i>Qui aime son frère demeure dans la lumière</i> ». Mais la lumière se voit elle-même. Donc il semble que c'est pareil pour la charité et ainsi elle est connue plus certainement que les autres [vertus].
[1324] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 1 a. 4 s. c. 1 Contra, per caritatem quae est in aliquo efficitur dignus Dei amore. Sed, ut dicitur Eccl. 9, 1, Nemo scit, utrum	En sens contraire : 1. Par la charité qui est en lui quelqu'un devient digne de l'amour de Dieu. Mais, comme il est dit dans l' <i>Eccl.</i> 9, 1 :

¹ Il s'agit d'une citation d'Augustin (*la Trinité*, VIII, VII, 12).

<p>amore an odio dignus sit. Ergo videtur quod nullus sciat se habere caritatem certitudinaliter.</p>	<p>« Personne ne sait qu'il est digne d'amour ou de haine ». Donc il semble que personne ne sait avec certitude s'il a la charité.</p>
<p>[1325] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 1 a. 4 s. c. 2 Praeterea, apostolus dicit 1 Corinth. 4, 4: Nihil mihi conscius sum, sed non in hoc justificatus sum. Cum ergo nullum majus signum possit haberi de caritate quam non habere conscientiam peccati mortalis, et hoc non sufficit ; videtur quod per nullum signum possit aliquis certitudinaliter scire se habere caritatem.</p>	<p>2. L'apôtre dit 1 Co., 4, 4¹ : « Pour moi je ne suis conscient de rien (? ?) mais je ne suis pas justifié en cela ». Donc comme aucun signe plus grand ne pourrait être possédé pour la charité que ne pas avoir conscience du péché mortel, cela ne suffit pas ; il semble que par aucun signe quelqu'un puisse avec certitude savoir s'il a la charité.</p>
<p>[1326] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 1 a. 4 co. Respondeo dicendum, quod, secundum philosophum, II Métaph., text. 1, aliquid dicitur esse difficile ad cognoscendum dupliciter: vel secundum se, vel quo ad nos. Dicendum est igitur quod ea quae per esse suum non sunt unum in materia, quantum in se est, sunt maxime nota ; sed quo ad nos sunt difficillima ad cognoscendum ; propter quod dicit philosophus, ibidem, quod intellectus noster se habet ad manifestissima naturae, sicut oculus vespertilionis ad lucem solis. Cujus ratio est, quia cum intellectus noster potentialis sit in potentia ad omnia intelligibilia, et ante intelligere non sit in actu aliquod eorum ; ad hoc quod intelligat actu, oportet quod reducat in actum per species acceptas a sensibus illustratas lumine intellectus agentis ; quia, sicut dicit philosophus, III De anima, text. 32, sicut se habent colores ad visum, ita se habent phantasmata ad intellectum potentialem. Unde cum naturale sit nobis procedere ex sensibus ad intelligibilia, ex effectibus in causas, ex posterioribus in priora, secundum statum viae, quia in patria alius modus erit intelligendi ; ideo est quod potentias animae et habitus non possumus cognoscere nisi per actus, et actus per objecta. In actu autem animae est plura</p>	<p>Réponse : Selon le philosophe (<i>Métaphysique</i> II (a), 1, 993 a 30 ss.), on dit que quelque chose est difficile à connaître de deux manières : Ou en soi, ou quant à nous. Donc il faut dire que ce qui par son être n'est pas unique dans la matière en tant que tel, est très connu ; mais quant à nous, c'est très difficile à connaître ; c'est pourquoi le philosophe, au même endroit (993 b 7) dit que notre intellect se comporte pour ce qui est le plus évident dans la nature, comme l'œil de la chouette vis-à-vis de la lumière du soleil. La raison en est, que comme notre intellect potentiel est en puissance pour tous les intelligibles, avant de penser, il n'y en a aucun en acte ; pour ce qu'il pense en acte, il faut qu'il soit ramené en acte par les formes reçues par les sens éclairés par la lumière de l'intellect agent ; parce que, comme le dit le philosophe (<i>L'âme</i>, III, 4, 429 a 20), de la même manière que les couleurs se comportent vis-à-vis de la vision, les fantômes se comportent vis-à-vis de l'intellect potentiel. C'est pourquoi, comme il est naturel pour nous de procéder du sensible aux intelligibles, des effets aux causes par ce qui est après dans ce qui est avant, selon le statut de la voie, parce que dans la patrie il y aura un autre mode de penser ; nous ne pouvons connaître les puissances de l'âme et les habitus que par les actes, et les actes par les objets. Mais dans l'acte de l'âme, il faut considérer plusieurs</p>

¹ « Ma conscience, il est vrai, ne me reproche rien, mais je n'en suis pas justifié pour autant ; mon juge, c'est le Seigneur ». (BJ).

considerare: scilicet speciem ipsius actus, quae est ab objecto, et modum et effectum.	éléments : à savoir la forme de l'acte même, qui vient de l'objet et le mode et l'effet.
Si igitur accipiamus actum caritatis, qui est diligere Deum et proximum, ex specie actus, non discernitur utrum sit a potentia imperfecta, vel perfecta per habitum ; quia ad idem objectum ordinatur potentia et habitus, sicut scientia et intellectus possibilis. Modus autem quem ponit habitus in opere est facilitas et delectatio, unde [ut Éd. de Parme] dicit philosophus, II Ethic., c. III, quod signum habitus oportet accipere fientem in opere delectationem. Per istum autem modum non discernitur utrum sit ab habitu caritatis infuso, vel ab habitu acquisito.	Si donc nous comprenons l'acte de charité qui consiste à aimer Dieu et le prochain, par la forme de l'acte, on ne discerne pas s'il vient d'une puissance imparfaite, ou rendue parfaite par un habitus ; parce que la puissance et l'habitus sont ordonnés au même objet, comme la science et l'intellect possible. Mais le mode qu'établit l'habitus dans l'œuvre est la facilité et le plaisir, de là vient ce que dit le philosophe (<i>Éthique</i> , II, 3, 1105 a 13), parce qu'il est nécessaire de recevoir le signe de l'habitus qui devient plaisir dans l'œuvre. Mais par ce mode on ne discerne pas si c'est par l'habitus infusé de la charité ou par un habitus acquis.
Effectus autem proprius dilectionis, secundum quod est ex caritate, est in virtute merendi. Hoc autem nullo modo cadit in cognitionem nostram nisi per revelationem. Et ideo nullus certitudinaliter potest scire se habere caritatem ; sed potest ex aliquibus signis probabilibus conjicere. Caritatem etiam increatam, quae Deus est, quamdiu vivimus, per speciem non videmus, ut dicitur I Corinth. 13.	Mais l'effet propre de l'amour, selon qu'il vient de la charité est dans le pouvoir de mériter. Mais cela ne parvient en aucune manière à notre connaissance sinon par révélation. Et c'est pourquoi personne ne peut savoir avec certitude s'il a la charité ; mais il peut le conjecturer par quelques signes plus probables. Mais nous ne voyons pas la charité increée, qui est Dieu, par la forme tant que nous vivons, comme il est dit en <i>I Co.</i> 13 ¹ .
Quamvis quidam aliter dicant, quod ipsam caritatem, quae Deus est, in nobis videmus, sed visio est adeo tenuis, scilicet quod nec visio potest dici, nec aliquis percipit se videre ; eo quod visio ipsius Dei quasi confunditur et admiscetur in cognitione aliorum. Sicut etiam dicunt, quod anima semper se intelligit, sed tamen non semper de se cogitat. Hoc autem quomodo intelligendum est, supra, dist. 3, qu. 1, art. 2, dictum est.	Bien que certains disent autrement que nous voyons en nous la charité elle-même, qui est Dieu, la vision est si ténue qu'on ne peut pas parler de vision de Dieu, ni dire que quelqu'un perçoit qu'il le voit, parce que la vision de Dieu lui-même est pour ainsi dire confondue et mêlée à la connaissance d'autres choses. Mais de même qu'ils disent que l'âme se pense toujours, mais cependant elle ne se pense pas toujours. Mais comment il faut le comprendre, cela été dit ci-dessus, dist. 3, qu. 1, a. 2
[1327] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 1 a. 4 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod auctoritates Augustini in Littera positae loquuntur de cognitione ex parte ipsius cognoscibilis, et non ex parte	Solutions : 1. Les autorités d'Augustin, placées dans la <i>Lettre</i> , parlent de la connaissance du côté du connaissable et non du côté de celui qui connaît.

¹ « Car nous voyons, à présent, dans un miroir, en énigme, mais alors ce sera face à face. A présent, je connais d'une manière partielle ; mais alors je connaîtrai comme je suis connu ».

cognoscentis.	
<p>[1328] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 1 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod philosophus ibi loquitur de habitibus nobilissimis partis cognitivae. Sed istorum habituum actus perfecte expriment suos habitus quantum ad id quod est proprium eis ; sicut in actu scientiae est certitudo per causam, in qua expresse scientia demonstratur ; et multo plus est hoc in intellectu principiorum. Et ideo qui habet scientiam, scit se habere, quamvis non e converso: quia aliqui se credunt habere, qui non habent. Semper enim ad rectum mensuratur obliquum ; et ideo, secundum philosophum, III Ethic., c. VIII, virtuosus est mensura in operibus humanis ; quia illud est bonum, quod virtuosus appetit ; et similiter etiam est de rectitudine intellectus ; quia illud est verum quod videtur habenti rectum intellectum ; non autem quod videtur cuilibet.</p>	<p>2. Le philosophe parle là des habitus les plus nobles de la partie cognitive. Mais les actes de ces habitus expriment parfaitement leurs habitus quant à ce qui leur est propre, de même que dans l'acte de science il y a la certitude par la cause en laquelle la science est expressement démontrée ; et cela est beaucoup plus dans l'intellection des principes. Et c'est pourquoi celui qui a la science sait qu'il l'a, quoique pas à l'inverse ; parce que certains croient posséder ce qu'ils n'ont pas. Car toujours l'oblique est mesuré par le droit ; et c'est pourquoi selon le philosophe (<i>Éthique</i>, III, 8, 1113 a 35) le vertueux est la mesure dans les œuvres humaines, parce que ce bien c'est ce que désire le vertueux, et aussi il en est de la même manière de la droiture de l'intellect, parce qu'est vrai qui le semble à celui qui a un intellect droit, mais non ce qui semble [vrai] à n'importe qui.</p>
<p>[1329] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 1 a. 4 ad 3 Et per hoc patet etiam solutio ad tertium. Quia actus fidei per ipsum objectum, quod est creditum, distinguitur ab actibus aliorum habituum vel potentiae imperfectae, quae non potest per se in tale objectum ; et ideo habens fidem scit se illam habere.</p>	<p>3. Et par là paraît aussi la solution à la troisième objection. Parce que l'acte de foi par son objet, qui est cru se distingue des actes des autres habitus ou de la puissance imparfaite, qui n'a pas pouvoir par soi dans un tel objet, et c'est pourquoi ayant la foi il sait qu'il la possède.</p>
<p>[1330] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 1 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod ad hoc quod aliquid cognoscatur ab anima, non sufficit quod sit sibi praesens quocumque modo, sed in ratione objecti. Intellectui autem nostro nihil est secundum statum viae praesens ut objectum, nisi per aliquam similitudinem ipsius, vel ab ipso effectu acceptam: quia per effectus devenimus in causas. Et ideo ipsam animam et potentias ejus et habitus ejus non cognoscimus nisi per actus, qui cognoscuntur per objecta. Nisi largo modo velimus loqui de cognitione, ut Augustinus loquitur, secundum quod intelligere nihil aliud est quam praesentialiter intellectui quocumque</p>	<p>4. Il faut dire que du fait que quelque chose est connu par l'âme, il ne suffit pas qu'elle lui soit présente de quelque manière, mais en raison de l'objet. Mais rien n'est selon le statut de la voie présent à notre intellect comme objet, sauf par une ressemblance de l'objet ou bien reçue par l'effet même, parce que par les effets nous en arrivons aux causes. Et c'est pourquoi nous ne connaissons l'âme elle-même et ses puissances et ses habitus, que par les actes, qui nous sont connus à travers leurs objets. Si nous ne voulons pas parler d'une manière plus large de la connaissance, comme Augustin en parle, selon que penser n'est rien d'autre qu'être d'une certaine manière présent d'une présence réelle à l'intellect.</p>

modo adesse.	
[1331] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 1 a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum, quod per hoc quod caritas creata vel increata est lux, ostenditur quod in se cognoscibilis sit, sed non cognoscitur, ab intellectu nostro in se nisi per effectum suum, ratione jam dicta, in corp. art.	5. Il faut dire que du fait que la charité créée ou créée est la lumière, on montre qu'en soi elle est connaissable, mais elle n'est pas connue en soi par notre intellect, sinon par son effet, pour la raison déjà dite dans le corps de l'article.
Articulus 5 [1332] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 1 a. 5 tit. Utrum caritas sit ex caritate diligenda	<u>Article 5 – La charité doit-elle être aimée par charité ?</u>
[1333] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 1 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod caritas non sit ex caritate diligenda. Quatuor enim tantum sunt diligenda ex caritate, ut in 3, dist. 27, qu. unica, art. 5, dicitur: scilicet, Deus, proximus, anima, corpus. Sed caritas nullum horum est. Ergo et cetera.	Objections : ¹ 1. Il semble la charité ne doit pas être aimée par charité. Car quatre choses sont à aimer par charité, comme il sera dit, livre 3, distinction 27, q. unique, a. 5 : à savoir Dieu, le prochain, l'âme, le corps. Mais la charité n'est parmi aucun d'entre elles. Donc, etc.
[1334] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 1 a. 5 arg. 2 Item, nulla res denominat seipsam, quia albedo non dicitur alba. Sed dilectum denominatur a dilectione. Ergo dilectio non diligitur, nec caritas caritate amatur.	2. Rien ne se dénomme soi-même parce qu'on ne dit pas que la blancheur est blanche. Mais ce qui est aimé ne tire pas son nom de l'amour. Donc l'amour n'est pas aimé, et la charité n'est pas aimée par la charité.
[1335] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 1 a. 5 arg. 3 Praeterea, sicut se habet sensus ad sentire, ita se habet affectus ad diligere. Sed sensus proprius non sentit se sentire. Ergo nec affectus diligit suam dilectionem. Caritas autem est in affectu. Ergo caritas ex caritate non diligitur.	3. De la même manière que se comporte le sens pour la sensation, l'affection se comporte pour l'amour. Mais le sens propre ne sent pas qu'il sent. Donc l'affection n'aime pas son amour. Mais la charité est dans l'affection. Donc la charité n'est pas aimée par la charité.
[1336] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 1 a. 5 arg. 4 Praeterea, omne quod diligitur, aliqua dilectione diligitur. Si igitur actus caritatis amatur, oportet quod aliquo alio actu ametur, et ille eadem ratione erit diligendus. Ergo hoc modo ducitur in infinitum, quod non est ponendum. Ergo videtur quod caritas non sit ex caritate diligenda.	4. Tout ce qui est aimé est aimé par un certain amour. Si donc l'acte de charité est aimé, il faut qu'il soit aimé par un autre acte, et celui-ci devra être aimé pour la même raison. Donc de cette manière on est conduit à l'infini, qui ne doit pas être envisagé. Donc il semble que la charité ne doit pas être aimée par la charité.
[1337] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 1 a. 5 s. c. 1 Contra est quod habetur in Littera ex verbis Augustini: Qui proximum diligit, consequens est ut ipsam praecipue dilectionem diligit. Sed	En sens contraire : 1. En sens contraire il y a ce qui est dans la <i>Lettre</i> par les mots d'Augustin : « Il aime son prochain, la conséquence est qu'il aime surtout l'amour ». Mais le prochain doit être

¹¹ Parall. : IIallæ, q. 25, a. 1.

<p>proximus diligendus est ex caritate. Ergo et caritas.</p>	<p>aimé par charité. Donc la charité aussi.</p>
<p>[1338] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 1 a. 5 s. c. 2 Item, proximus non est diligendus ex caritate, nisi in quantum habet imaginem Dei. Sed expressius repraesentat Deum caritas, quam imago naturalis quae est in anima. Ergo videtur quod ipsa sit magis ex caritate diligenda.</p>	<p>2. Le prochain ne doit être aimé par charité qu'en tant qu'il possède l'image de Dieu. Mais la charité représente plus expressément Dieu que l'image naturelle qui est dans l'âme. Donc il semble qu'elle doit être plus aimée par charité.</p>
<p>[1339] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 1 a. 5 co. Respondeo dicendum, quod aliquid est diligibile dupliciter: vel sicut ratio dilectionis, vel sicut objectum, sicut etiam color videtur ut objectum, et lumen ut ratio per quam color est visibilis in actu. Sicut autem eodem actu videtur color et lux, ita etiam eodem actu diligitur quod amatur ut objectum et ut ratio objecti. Sciendum est igitur quod caritas potest tripliciter sumi ; vel pro caritate increata, quae Spiritus sanctus est ; vel pro caritate habituali ; vel pro actu caritatis.</p>	<p>Réponse : Quelque chose est aimable de deux manières. ou comme raison de l'amour, ou comme objet ; de même que qu'on voit la couleur comme objet, et la lumière comme la raison par laquelle la couleur est visible en acte. Mais de même que par le même acte on voit la couleur et la lumière, de même aussi par le même acte on aime ce qui est aimé comme objet et comme raison de l'objet. Donc il faut savoir que la charité peut être considérée de trois manières : ou pour charité increée, qui est l'Esprit Saint, pour charité habituelle, ou pour acte de charité.</p>
<p>Quodlibet autem istorum est ratio diligendi, et potest esse objectum dilectionis ; sicut proximum diligimus in quantum in ipso Deus inhabitat, et habitum caritatis habet, et actum exercet ; et sic diliguntur ut ratio diligibilis. Si autem considerentur in se, sic adhuc diliguntur ut objectum dilectionis. Sic autem non diligitur caritatis habitus vel actus dilectione amicitiae vel benevolentiae quae inanimatorum esse non potest, ut philosophus, VIII Ethic., cap. 1, dicit, sed dilectione cuiusdam complacentiae, secundum quod diligere dicimur illud quod approbamus, et quod esse volumus.</p>	<p>Quelle que soit parmi celles-ci la raison d'aimer, elle peut être l'objet de l'amour ; de même que nous aimons le prochain en tant que Dieu habite en lui, et qu'il a l'habitus de la charité, et qu'il exerce son acte, et ainsi ils sont aimés comme une nature digne d'amour. Mais s'ils sont considérés en soi, alors ils sont aimés comme objet d'amour. Mais ainsi on n'aime pas l'habitus de charité ni l'acte de l'amitié par amour, ni de bienveillance, ce qui ne peut pas venir de ce qui est inanimé, comme le philosophe (<i>L'Éthique</i>, VIII, 1, 1055 a 20) le dit, mais par l'amour d'une certaine complaisance, selon que nous disons que nous aimons ce que nous approuvons, et que nous voulons être.</p>
<p>[1340] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 1 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod caritas est quodammodo medium inter Deum et proximum: quia est similitudo Dei, et etiam est ratio diligendi ipsum proximum ; et ideo consequitur ad dilectionem utriusque.</p>	<p>Solutions : 1. La charité est d'une certaine manière intermédiaire entre Dieu et le prochain, parce qu'elle est la ressemblance de Dieu et ainsi c'est la raison d'aimer le prochain, et c'est pourquoi elle parvient à l'amour de l'un et l'autre.</p>
<p>[1341] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 1 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod</p>	<p>2. La dénomination au sens propre ne dépend pas de la relation de l'accident au substrat ;</p>

<p>denominatio proprie est secundum habitudinem accidentis ad subjectum: sic autem dilectum non denominatur a dilectione, sed magis sicut objectum ; et ideo ratio non procedit.</p>	<p>mais ainsi il n'est pas appelé aimé par amour mais plus comme objet, et c'est pourquoi cette raison n'est pas valable.</p>
<p>[1342] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 1 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum, quod in potentiis materialibus hoc contingit quod potentia non reflectitur super suum actum, propter hoc quod determinata est secundum complexionem [compilationem Éd. de Parme] organi. Visus enim particularis non potest cognoscere nisi illud cuius species spiritualiter in pupilla potest recipi ; et ideo visus non potest comprehendere suum actum. Si autem hoc esset necessarium in omnibus, quod actus cuiuslibet potentiae non cognosceretur a propria potentia, sed a superiore, tunc oporteret quod vel in potentiis animae iretur in infinitum, vel remaneret aliquis actus animae imperceptibilis.</p>	<p>3. Dans les puissances matérielles, il arrive que la puissance ne se réfléchit pas sur son acte du fait qu'elle est limitée selon la structure de l'organe. Car la vue particulière ne peut connaître que ce dont la forme peut être reçue immatériellement dans la pupille, et c'est pourquoi la vue ne peut pas comprendre son acte. Mais s'il était nécessaire en tous, que l'acte de n'importe quelle puissance ne soit pas connu par sa propre puissance, mais par une puissance supérieure, alors il serait nécessaire que ou bien dans les puissance l'âme on aille à l'infini, ou bien qu'un acte de l'âme demeure imperceptible.</p>
<p>Et ideo dicendum, quod potentiae immateriales reflectuntur super sua objecta ; quia intellectus intelligit se intelligere, et similiter voluntas vult se velle et diligere. Cujus ratio est, quia actus potentiae immaterialis non excluditur a ratione objecti. Objectum enim voluntatis est bonum ; et sub hac ratione diligit voluntas omne quod diligit ; et ideo potest diligere actum suum in quantum est bonus ; et similiter est ex parte intellectus ; et propter hoc Lib. De Caus., prop. 15, dicitur quod cujuscumque actio reedit in essentiam agentis per quamdam reflexionem, oportet essentiam ejus ad seipsam redire, idest in se subsistentem esse, non super aliud delatam, idest non dependentem a materia.</p>	<p>Et c'est pourquoi il faut dire que les puissances immatérielles se réfléchissent sur leurs objets ; parce que l'intellect pense qu'il se pense et de la même manière la volonté veut vouloir et aimer. Et la raison en est que l'acte de puissance immatérielle n'est pas exclus de la nature de l'objet. Car le bien est l'objet de la volonté ; et sous cette raison la volonté aime tout ce qu'elle aime ; et ainsi elle peut aimer son acte en tant qu'il est bon ; et il en est de même du côté de l'intellect et à cause de cela dans le <i>Livre des Causes</i> (prop. 15), il est dit que l'action de n'importe qui revient dans l'essence de l'agent par un certain retour, qu'il est nécessaire que son essence revienne à elle-même, c'est-à-dire qu'elle soit subsistante en soi, non détruite au-dessus d'autre chose, c'est-à-dire sans dépendre de la matière.</p>
<p>[1343] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 1 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum, quod actus dilectionis, secundum quod tendit in alterum, constat quod differt numero ab actu dilectionis qui in alio diligitur, sive diligitur ut objectum, sive ut ratio diligendi. Sed quia etiam animam suam</p>	<p>4. Il est clair que l'acte d'amour selon qu'il tend à un autre, diffère en nombre de l'acte d'amour qui est aimé dans un autre ou bien il est aimé comme objet ; ou bien comme raison d'aimer. Mais parce qu'aussi quelqu'un peut aimer son âme par charité, il peut aussi aimer l'acte de sa charité. Et alors</p>

potest aliquis ex caritate diligere, potest etiam ex caritate actum suae caritatis diligere. Et tunc distinguendum est.	il faut distinguer.
Quia vel dilectio fertur in actum dilectionis proprium, sicut in rationem dilectionis tantum ; et sic constat quod eodem actu numero diligitur diligens et actus ejus ; et sic idem actus diligitur per actum qui est ipse. Vel diligitur ut objectum dilectionis, et sic est alius actus dilectionis numero qui diligitur et quo diligitur ; sicut patet planius in actu intellectus. Cum enim actus distinguantur per objecta, oportet dicere diversos actus qui terminantur ad objecta diversa. Unde sicut sunt diversi actus quibus intellectus intelligit equum et hominem, ita sunt diversi actus in numero, quo intelligit equum et quo intelligit actum illius sub ratione actus. Nec est inconveniens quod in actibus animae eatur in infinitum in potentia, dummodo actus non sint infiniti in actu. Unde etiam Avicenna concedit non esse impossibile quin relationes consequentes actum animae, multiplicentur in infinitum.	Parce que ou l'amour est porté dans l'acte propre d'amour, comme dans la raison de l'amour seulement, et ainsi il est clair que par un même acte en nombre celui qui aime est aimé et son acte aussi ; et ainsi le même acte est aimé par l'acte qu'il est lui-même. Ou bien il est aimé comme objet d'amour et ainsi c'est un autre acte d'amour en nombre qui est aimé et par qui il est aimé, comme on le voit plus pleinement dans l'acte de l'intellect. En effet comme l'acte se distingue par ses objets, il est nécessaire de dire que les actes différents qui se terminent aux objets différents. C'est pourquoi comme les actes sont différentes par lesquels l'intellect pense le cheval et l'homme, ainsi sont différents en nombre les actes par lesquels il pense le cheval et par lequel il comprend l'acte de celui-ci sous sa nature d'acte. Et il n'est pas inconvenant que dans les actes de l'âme on aille à l'infini en puissance, du moment que les actes ne sont pas infinis en acte. C'est pourquoi aussi Avicenne concède qu'il n'est pas impossible que les relation qui suivent l'acte de l'âme soit multipliées à l'infini.
Quaestio 2	Question 2 – [La croissance de la charité]
Prooemium	Prologue
Ad intelligentiam hujus partis quinque quaeruntur: 1 utrum caritas augeatur ; 2 de modo augmenti ; 3 utrum quolibet actu augeatur ; 4 utrum sit aliquis terminus augmenti ; 5 utrum diminuatur.	Pour comprendre cette partie on fait cinq recherches : 1. La charité s'accroît-t-elle ? 2. La manière de l'accroissement. 3. Est-ce qu'elle s'accroît par n'importe quel acte ? 4. Y a-t-il un terme à l'accroissement ? 5. Diminue-t-elle ?
Articulus 1 [1346] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 2 a. 1 tit. Utrum caritas augeatur	Article 1 – La charité s'accroît-elle ?
[1347] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 2 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod caritas non augeatur. Nihil enim	Objections : ¹ 1. Il semble que la charité ne s'accroît pas. Car rien ne s'accroît qu'en grandeur. Mais

¹ PARALL. : *IIallæ*, q. 24, a. 4 - *Iallæ*, q. 52, a. 1 – q. 66, a. 1 – *De malo* q. 7, a. 2 – *Virt.*, q. 1, a. 11 - *Quodl.* IX, q. 6.

<p>augetur nisi quantum. Sed nullum simplex est quantum, quia omne quantum est divisibile. Caritas autem est simplex habitus, et ita non est quantum per se, nec similiter per accidens, cum ejus subjectum, scilicet anima, sit etiam indivisibile. Ergo non augetur.</p>	<p>rien de simple n'est grandeur, parce que toute grandeur est divisible. Mais la charité est un habitus simple et ainsi elle n'est pas grandeur par soi ; et de la même manière elle ne l'est pas non plus par accident, puisque son substrat, c'est-à-dire l'âme est aussi indivisible. Donc la charité ne s'accroît pas.</p>
<p>[1348] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 2 a. 1 arg. 2 Si dicis, quod quanta est, non quantitate molis, sed virtutis, contra: quantitas virtutis dividitur secundum objecta in quae virtus potest. Sed in omnia objecta caritatis potest quaelibet caritas, quantumcumque parva. Ergo non augetur secundum quantitatem virtutis.</p>	<p>2. <i>Si tu dis</i> qu'il y a grandeur, ce n'est pas par la quantité de la masse mais celle de la vertu, <i>en sens contraire</i> ; la quantité de vertu se divise selon les objets en quoi la vertu exerce son pouvoir. Mais n'importe quelle charité aussi petite qu'elle soit peut [être] dans tous les objets de la charité. Donc elle ne s'accroît pas selon la quantité de la vertu.</p>
<p>[1349] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 2 a. 1 arg. 3 Item, cum augmentum sit species motus, quidquid augetur movetur, et quod essentialiter augetur essentialiter movetur. Sed quod movetur est corpus, ut probat philosophus, VI Physic. : text. 32 ; et quod naturaliter movetur corrumpitur. Cum igitur caritas non corrumpatur, quia caritas nunquam excidit, I Corinth. 13, 8, nec sit corpus mobile ; videtur quod non essentialiter augetur.</p>	<p>3. L'accroissement est une espèce de mouvement, tout ce qui s'accroît est mû, et ce qui s'accroît essentiellement est mû essentiellement. Mais ce qui est mû est un corps, comme le prouve le philosophe (<i>Physique</i>, VI, 4, 234 b 10) et ce qui est mû naturellement se corrompt. Donc comme la charité ne se corrompt pas, parce que « <i>la charité ne passe jamais</i> », (<i>I Co</i>, 13, 8) et elle n'est pas un corps mobile, il semble qu'elle ne s'accroît ni ne diminue essentiellement.</p>
<p>[1350] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 2 a. 1 arg. 4 Item, cujus causa semper se habet eodem modo, illud neque augetur neque minuitur, nec aliquo modo variatur. Sed causa immediata caritatis Deus est, qui semper eodem modo se habet. Ergo caritas non variatur per augmentum.</p>	<p>4. Ce dont la cause se comporte toujours de la même manière, ni ne s'accroît, ni ne diminue, et ne varie d'aucune manière. Mais la cause immédiate de la charité est Dieu qui se comporte toujours de la même manière. Donc la charité ne varie pas par accroissement.</p>
<p>[1351] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 2 a. 1 arg. 5 Praeterea, constat quod augmentum qualitatis non potest reduci ad aliquam speciem motus, nisi ad alterationem. Sed alteratio, ut probat philosophus VII Physic., text. 20, non est nisi circa partem animae sensitivam, et circa objecta ejus. Cum ergo caritas qualitas sit et sit in parte intellectiva, alioquin non esset in Angelis, qui sensitiva carent, videtur quod non augetur.</p>	<p>5. Il est clair que l'accroissement de la qualité ne peut être ramené à une espèce de mouvement, que par un changement. Mais le changement, comme le prouve le philosophe, (<i>Physique</i>, VII, 2, 247 a) n'est que pour la partie sensitive de l'âme et pour ses objets. Donc comme la charité est une qualité et se trouve dans la partie intellectuelle, - autrement elle ne serait pas dans les anges, qui manque de sensation, - il semble qu'elle ne s'accroît pas.</p>
<p>[1352] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 2 a. 1 s. c. 1 Contra, Augustinus, Tract. V Super I Epist. Joan., § 4, dicit: Caritas</p>	<p>En sens contraire : 1. Augustin (<i>Sur la Première Epître de Jean</i>, V, 4) dit : « Quand la charité est née elle se</p>

cum fuerit nata, nutritur ; cum fuerit roborata, perficitur. Omne autem in quo progressus secundum diversos gradus attenditur, augetur. Ergo et cetera.	nourrit, quand elle devenue robuste elle se parfait ». Mais tout ce en quoi on atteint un progrès selon différents degrés, s'accroît. Donc, etc.
[1353] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 2 a. 1 s. c. 2 Praeterea, per actum devenimus in cognitionem habitus. Sed contingit actum caritatis intensiorem fieri. Ergo etiam et caritas augeri potest.	2. Par un acte nous arrivons à la connaissance de l'habitus. Mais il arrive que l'acte de la charité devienne plus intense. Donc aussi la charité peut s'accroître.
[1354] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 2 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod quidam posuerunt caritatem essentialiter non augeri, et horum fuit quadruplex opinio. Quidam enim dixerunt, ut Magister in littera, quod caritas secundum se non augetur, sed dicitur augeri in nobis, inquantum nos in caritate proficimus ; et hoc quia ponit caritatem esse Spiritum sanctum, in quem variatio non cadit. Sed hoc non potest stare: quia non est intelligibile, quod nos in caritate, quae Spiritus sanctus est, proficiamus, nisi aliquid fiat in nobis quod prius non fuit ; et hoc non potest esse tantum actus, cum omnis actus sit ex virtute aliqua, et actus perfectus, quali Spiritu sancto unimur, est a virtute perfecta per habitum.	Réponse : Je réponds en disant que certains ont pensé que la charité ne s'accroît pas essentiellement, et parmi eux il y eut quatre opinions. Car certains ont dit, comme le Maître dans la <i>Lettre</i> ¹ , que la charité en soi ne s'accroît pas, mais on dit qu'elle s'accroît en nous en tant que nous avançons dans la charité. Et cela parce qu'il pense que la charité est l'Esprit Saint, en qui n'arrive pas de changement. Mais cela est impossible, parce qu'il n'est pas pensable que dans la charité, qui est l'Esprit Saint, nous n'avançons que si est fait en nous quelque chose qui n'y était pas auparavant ; et cela ne peut pas être seulement un acte, puisque tout acte dépend d'un pouvoir, et l'acte parfait, par lequel nous sommes unis à Esprit Saint, dépend d'une vertu parachevée par un habitus.
Alii dixerunt, quod caritas essentialiter non augetur, sed dicitur augeri, inquantum magis firmatur in subjecto, secundum ipsam radicationem. Sed ex hoc etiam sequitur ipsam augeri essentialiter. Nulla enim forma potest intelligi magis firmari in subjecto, nisi per hoc quod habet majorem victoriam super subjectum suum. Augmentum autem victoriae redundat in augmentum virtutis, et per consequens in augmentum essentiae: quia virtus, si non est ipsa essentia, oportet quod sit ab essentia, et commensuretur sibi sicut effectus causae proximae.	b. D'autres ont dit que la charité ne s'accroît pas essentiellement, mais on dit qu'elle s'accroît en tant qu'elle est plus ferme dans le sujet, selon son enracinement même. Mais aussi il en découle qu'elle s'accroît essentiellement. Car on ne peut penser qu'aucune forme n'est plus ferme dans le sujet sinon parce qu'elle obtient une plus grande victoire sur son sujet. Mais l'accroissement de la victoire déborde dans l'accroissement de la vertu, et par conséquent dans l'accroissement de l'essence ; parce qu'il est nécessaire que la vertu, si elle n'est pas l'essence même, procède de l'essence et soit mesurée à elle comme l'effet à sa cause la plus proche.

¹ « Faut-il considérer que l'Esprit saint s'accroît ou diminue dans l'homme ou se trouve plus ou moins. Car s'il s'accroît dans l'homme, ce qui est possédé en plus et en moins, semble changeant, mais Dieu est absolument immuable ».

<p>Alii dixerunt, quod caritas essentialiter non augetur, sed adveniente majori caritate, minor caritas, quae inerat, destruitur. Hoc etiam non potest stare: quia nulla forma destruitur, nisi vel ex contrario agente, vel per accidens ex corruptione subjecti. Cum igitur subjectum caritatis maneat, et caritas adveniens caritati inventae non contrarietur ; non potest esse quod destruat nec per se nec per accidens, sicut ignis parvus a magno igne propter consumptionem materiae.</p>	<p>c. D'autres ont dit que la charité ne s'accroît pas essentiellement, mais à l'arrivée d'une plus grande charité, une charité moindre qui y était est détruite. Mais n'est pas possible ; parce qu'aucune forme n'est détruite que par un agent contraire ou par accident par la corruption du sujet. Donc comme le sujet de la charité demeure, et la charité qui arrive n'est pas contraire à la charité trouvée, il n'est pas possible qu'elle soit détruite ni par soi ni par accident, comme un petit feu [est détruit] par un grand feu par épuisement de la matière [combustible].</p>
<p>Alii dixerunt, quod caritas non augetur nisi quantum ad fervorem. Sed hoc etiam non potest stare: quia fervor caritatis dupliciter accipitur: proprie et metaphorice. Metaphorice, secundum quod dicimus caritatem esse calorem, et intensionem actus caritatis metaphorice dicimus fervorem, secundum quod Dionysius, VII De cael. hier., col. 206, ponit fervidum in amore Angelorum. Sic autem fervor acceptus, est per se consequens essentiam caritatis ; unde non potest in tali fervore fieri augmentum, nisi ipsa caritas essentialiter augeatur ; cum simul varietur res et omnia quae per se consequuntur ipsam.</p>	<p>d. D'autres ont dit que la charité ne s'accroît que par la ferveur. Mais cela non plus n'est pas possible, parce que la ferveur de la charité est comprise de deux manières, au sens propre et au sens métaphorique. Au sens métaphorique, selon que nous disons que la charité est une chaleur, et nous appelons ferveur métaphoriquement l'intensité de l'acte de charité, selon que Denys (<i>La hiérarchie céleste</i>, VII) place la ferveur dans l'amour des anges. La ferveur ainsi comprise accompagne par soi l'essence de la charité ; c'est pourquoi il ne peut y avoir dans une telle ferveur un accroissement, que si la charité elle-même s'accroît essentiellement ; puisqu'en même temps la chose varie et tout ce qui est par soi la suit.</p>
<p>Alio modo dicitur fervor prout est in parte sensitiva ; cum enim vires inferiores sequantur motum superiorum, si sit intensior, sicut videmus quod ad apprehensionem mulieris dilectae totum corpus exardescit et movetur ; ita etiam quando affectus superior movetur in Deum, consequitur quaedam impressio etiam in virtutibus sensitivis, secundum quam incitantur ad obediendum divino amori. Intensio autem istius fervoris non sufficit ad augmentum caritatis: quia secundum augmentum istius fervoris non attenditur quantitas meriti, cum consistat in dispositione corporis. Unde magis ferventes non semper magis merentur. Sed ille qui dicitur crescere in charitate, crescit etiam in merito, si sit in statu merendi.</p>	<p>D'une autre manière on dit que ferveur est dans la mesure où elle est dans la partie sensible, en effet comme les forces inférieures suivent le mouvement des forces supérieures, si elle est plus intense, comme nous le voyons quand nous prenons la femme aimée dans nos bras, tout le corps s'embrase et se met en mouvement ; de sorte que même quand l'affection supérieure est mue en Dieu, il en découle une certaine impression aussi dans les vertus sensibles selon qu'elles sont incitées à l'obéissance par l'amour divin. Mais l'intensité de cette ferveur ne suffit pas à l'accroissement de la charité ; parce que selon son accroissement, on n'atteint pas la quantité de mérite, puisqu'elle consiste dans une disposition du corps. C'est pourquoi ceux qui sont plus fervents ne méritent pas toujours plus. Mais celui qu'on dit croître</p>

	dans la charité, croît aussi dans le mérite s'il est dans l'état de mérite.
Et ideo dicendum, quod charitas essentialiter augetur. Sciendum tamen est, quod augeri nihil aliud est quam sumere majorem quantitatem ; unde secundum quod aliquid se habet ad quantitatem ; ita se habet ad augmentum. Quantitas autem dicitur dupliciter ; quaedam virtualis, quaedam dimensiva. Virtualis quantitas non est ex genere suo quantitas, quia non dividitur divisione essentiae suae ; sed magnitudo ejus attenditur ad aliquid divisibile extra, vel multiplicabile, quod est objectum vel actus virtutis. Sed ex genere suo est vel forma accidentalis in genere qualitatis, vel forma substantialis, quae tamen non est major vel minor. Et ideo augmentum secundum quantitatem virtutis non pertinet ad speciem motus quae augmentum dicitur, sed magis ad alterationem ; et hoc modo augetur caritas et aliae qualitates.	Et aussi il faut dire que la charité s'accroît essentiellement. Cependant il faut savoir que l'accroissement n'est rien d'autre qu'assumer une plus grande quantité ; c'est pourquoi de la manière dont une chose se comporte vis-à-vis de la quantité, elle se comporte vis-à-vis de l'accroissement. Mais on parle de la quantité de deux manières, certaine virtuelle, certaine dimensive. La quantité virtuelle n'est pas quantité par son genre, parce qu'elle n'est pas divisée par division de son essence ; mais sa grandeur atteint quelque chose de divisible extérieure ou multipliable, qui est l'objet ou l'acte de la vertu. Mais par son genre, ou bien elle est une forme accidentelle, dans le genre de la qualité, ou bien la forme substantielle, qui cependant n'est ni plus grande ni plus petite. Et c'est pourquoi l'accroissement selon la quantité de la vertu ne convient pas à l'espèce de mouvement qui est appelé accroissement, mais plus au changement, et de cette manière la charité s'accroît et les autres qualités aussi.
Quantitas autem dimensiva est quorundam per accidens, sicut albedinis, quae dicitur quanta secundum quantitatem superficiei, ut in Praedicamentis « De quant. », dicitur. Unde non augetur nisi per accidens ; sed per se invenitur in corporibus quae per se augetur. Hoc autem contingit dupliciter. Quia aliquando illud quod sumit majorem quantitatem, movetur de quantitate minori in majorem. Aliquando autem est sine motu ipsius quod augeri dicitur ; unde non quaelibet pars augetur, sicut quaelibet pars moti per se movetur.	Mais la quantité selon la dimension est de certaines choses par accident, comme de la blancheur qu'on dit telle en grandeur selon la quantité de la surface, comme il est dit dans <i>les Catégories</i> (la quantité), 6, 5 b. C'est pourquoi elle ne s'accroît que par accident ; mais elle est acquise par soi dans les corps qui s'accroissent par soi. Mais cela arrive de deux manières. Parce que quelquefois celui qui prend sur soi une plus grande quantité, est mêlé d'une quantité plus petite à une plus grande. Mais quelquefois c'est sans mouvement qu'on dit qu'il s'accroît ; c'est pourquoi ce n'est pas n'importe quelle partie qu'on dit qui s'accroît, comme n'importe quelle partie du mouvement qui est mêlé par soi
Et hoc contingit quando efficitur major quantitas per additionem quantitatis, sicut quando additur lignum ligno, vel linea lineae. Unde hoc est augmentum, sed non motus augmenti. Quod autem moveatur aliquid ad majorem quantitatem, contingit dupliciter: vel ita	Et cela arrive quand une plus grande quantité est faite par addition de quantité, comme lorsqu'on ajoute du bois au bois ou une ligne à la ligne. C'est pourquoi c'est un accroissement, mais non un mouvement d'accroissement. Mais que quelque chose soit mêlé pour une plus grande quantité, arrive

quod quantitas sit per se terminus motus ; vel quod consequatur terminum.	de deux manières : ou de sorte que la quantité soit par soi le terme du mouvement, ou elle suit le terme.
Quando per se quantitas est terminus motus, oportet quod sit ibi additio ad totum, et quod ad quamlibet partem, ut totum augeatur et quaelibet pars ejus ; sicut est in animali et in planta ; et tunc proprie est motus augmenti. Unde motus augmenti non est nisi in habentibus nutritivam. Consequitur autem quantitas [quantitatis om. Éd. de Parme] terminum motus, quando est ad formam aliquam quam consequitur aliqua quantitas. Cuilibet enim formae debetur quantitas determinata: et quia motus non specificatur nisi ab eo quod est per se terminus motus, ideo talis motus non dicitur per se motus augmenti ; sed vel generatio si sit forma substantialis, sicut quando ex aere fit ignis ; vel alteratio, quando est forma accidentalis, sicut in rarefactione aeris patet.	Quand la quantité par soi est le terme du mouvement, il est nécessaire que qu'il y ait là une addition au tout, et à n'importe quelle partie, pour que le tout s'accroisse ainsi que n'importe quelle de ses parties, comme c'est dans l'animal et la plante, et alors il y a au sens propre un mouvement d'accroissement. C'est pourquoi le mouvement d'accroissement n'existe que dans ce qui possède la vertu nutritive. Mais la quantité atteint le terme du mouvement quand il est pour une forme qu'une quantité accompagne. Car une quantité déterminée est due à n'importe quelle forme ; et parce que le mouvement n'est spécifié que par ce qui est par soi le terme du mouvement, c'est pourquoi on ne dit pas qu'un tel mouvement est un mouvement d'accroissement par soi ; mais ou bien si la génération était la forme substantielle, comme quand par l'air se fait le feu, ou bien changement quand c'est la forme accidentelle, comme on le voit dans la rarefaction de l'air.
[1355] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 2 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod caritas, quamvis non habeat quantitatem dimensionem neque per se neque per accidens, quia subjectum etiam ejus non est quantum ; tamen in ea quantitas virtutis est, ratione cujus augeri dicitur, sicut et albedo et calor.	Solutions : 1. Quoique la charité n'ait de quantité dimensionnelle ni par soi ni par accident, parce que son substrat aussi n'est pas une grandeur ; cependant il y a en elle la quantité de vertu ; dont la raison, dit-on, s'accroît, comme la blancheur et la chaleur.
[1356] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 2 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quantitas virtutis attenditur dupliciter: vel quantum ad numerum objectorum, et hoc est per modum quantitatis discretæ ; vel quantum ad intensionem actus super idem objectum ; et hoc est sicut quantitas continua ; et ita excrescit virtus caritatis.	2. La quantité de vertu est atteinte de deux manières : ou quant au nombre des objets, et cela par le mode de quantité discrète ou quant à l'intensité de l'acte sur un même objet, et cela est comme une quantité continue et ainsi la vertu de charité s'accroît.
[1357] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 2 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod caritas non dicitur augeri quasi subjectum augmenti, cum sit accidens, sed quia secundum ipsam attenditur augmentum ; sicut etiam quantitas augeri dicitur, et albedo variari quando aliquid per	3. On ne dit pas que la charité s'accroît en tant que sujet d'accroissement, puisque c'est un accident, mais parce que l'accroissement est atteint conformément à elle, de même qu'on dit aussi que la quantité s'accroît ; et la blancheur est nuancée quand la blancheur apporte des nuances. Et il n'est pas

<p>albedinem variatur. Nec oportet quod si essentialiter augetur, quod destruat. Dicitur enim aliquid secundum essentiam suam moveri dupliciter: vel quia essentia est per se terminus motus, et sic moveri per essentiam est essentiam amittere et corrumpi ; vel quia est motus [motus om. Éd. de Parme] secundum aliquid conjunctum essentiae, quod est per se terminus motus, sicut dicitur aliquid moveri essentialiter dum secundum locum movetur, quia secundum suam essentiam in loco est.</p>	<p>nécessaire que, si elle s'accroît essentiellement, elle soit détruite. Car on dit que quelque chose est mû selon son essence de deux manières : ou bien parce que l'essence est par soi le terme du mouvement et ainsi être mû par essence c'est perdre l'essence et être corrompu ; ou parce que c'est un mouvement joint de quelque manière à l'essence, qui par soi est le terme du mouvement, comme on dit que quelque chose est mû essentiellement pendant qu'il est mû localement, parce que par son essence il est dans un lieu.</p>
<p>Et sic essentielle augmentum dicitur quod est secundum quantitatem essentiam consequentem, manente una et eadem essentia sub diversa quantitate ; sive quantitas sit ipsa essentia rei, sicut quantitas virtutis est idem cum ipsa virtute, et tamen movetur per se loquendo secundum quantitatem, secundum majorem et minorem perfectionem virtutis ; nec tunc per se secundum essentiam movetur, quia esse suum retinet: sive sit aliud ab essentia, sicut patet in augmento corporali. Nec oportet quod omne quod movetur, sit corpus, nisi accipiatur de motu naturali, qualis non est motus animae.</p>	<p>Et ainsi on dit que l'accroissement essentiel est celui qui dépend de la quantité qui accompagne l'essence, alors qu'une et même essence demeure sous une quantité différente ; ou bien la quantité est l'essence de la chose, comme la quantité de la vertu est la même chose que la vertu même, et cependant elle est mue par soi en parlant selon la quantité, selon une plus grande ou plus petite perfection de vertu et alors par soi elle n'est pas mue selon son essence, parce qu'elle retient son être, ou bien ce serait autre chose que l'essence, comme on le voit dans l'accroissement corporel. Et il ne faut que tout ce qui est mû, soit un corps, à moins qu'il soit reçu d'un mouvement naturel, telle que n'est pas le mouvement de l'âme.</p>
<p>[1358] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 2 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quamvis causa efficiens caritatis sit in se immobilis ; tamen secundum ordinem sapientiae suae, potest alicui majorem caritatem praeberere pro beneplacito suae voluntatis, et secundum quod aliquis diversimode se ad caritatem praeparat, qui etiam se habet aliquo modo ad caritatem ut causa materialis recipiens ad cujus diversitatem etiam sequitur variatio in effectu.</p>	<p>4. Quoique la cause efficiente de la charité soit en soi immobile, cependant selon l'ordre de sa sagesse, elle peut fournir à quelqu'un une plus grande charité pour la complaisance de sa volonté, et selon que quelqu'un se prépare de différentes manières à la charité, qui aussi se comporte d'une certaine manière pour la charité comme la cause matérielle qui reçoit pour la diversité de laquelle la variation suit dans l'effet.</p>
<p>[1359] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 2 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod, cum alteratio passiva includat in intellectu suo passionem, sicut duplex est passio, ita et duplex est alteratio. Dicitur enim communiter passio uno modo omnis receptio, secundum etiam quod</p>	<p>5. Comme le changement passif inclut dans son intellect la passion, comme la passion est double, de même est double le changement. Car on dit communément que la passion est d'une seule manière toute réception selon aussi qu'on dit que penser c'est subir et ainsi aussi le changement selon cette passion</p>

<p>intelligere pati dicitur, et sic etiam alteratio secundum istam passionem consistit in qualibet variatione circa receptionem alicujus qualitatis ; et hoc modo potest esse alteratio etiam in substantiis pure intellectualibus, et sic alteratio potest esse in caritate. Alio modo dicitur proprie passio, quando abjicitur aliquid a substantia, et hoc est ex actione contrarii transmutantis ; et secundum istam passionem alteratio dicta non est nisi circa sensibilia et circa sensibilem partem animae per se, et circa intellectum per accidens, quantum ad illas qualitates quae in parte intellectiva ex sensibus oriuntur, sicut sunt omnes habitus acquisiti ; quorum non est caritas.</p>	<p>consiste en n'importe quelle variation autour de la réception d'une qualité ; et de cette manière il peut y avoir un changement aussi dans les substances purement intellectuelles, et ainsi le changement peut exister dans la charité. D'une autre manière on dit passion au sens propre, quand quelque chose est rejeté de la substance , et c'est par l'action en sens contraire qui change ; et selon cette passion on dit que le changement ne concerne que le sensible et la partie sensitive de l'âme par soi, et l'intellect par accident, quant à ces qualités qui naissent des sens dans la partie intellectuelle, comme tous les habitus acquis dont ne fait pas partie la charité.</p>
<p>Articulus 2 [1360] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 2 a. 2 tit. Utrum caritas augeatur per additionem</p>	<p><u>Article 2 – La charité s'accroît-elle par addition ?</u></p>
<p>[1361] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 2 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod caritas augeatur per additionem. Philosophus enim dicit, I De generatione, text. 32 : Augmentum est praeexistenti quantitati additamentum. Si igitur caritas augetur, oportet quod praeexistenti caritati alia caritas addatur.</p>	<p>Objections :¹ 1. Il semble que la charité s'accroît par addition. Car le philosophe dit (<i>La génération</i>, I, 5, 321 a 4) : « L'accroissement est une addition à une quantité existante ». Si donc la charité s'accroît, il faut qu'une autre charité s'ajoute à la charité préexistante.</p>
<p>[1362] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 2 a. 2 arg. 2 Item, nihil potest augere caritatem nisi Deus qui dedit. Sed Deus non agit aliquid in anima de novo nisi per novum influxum. Non potest autem intelligi novus influxus nisi aliquid de novo infundatur. Ergo videtur quod caritas augeatur per hoc quod alia caritas de novo infusa praesenti addatur.</p>	<p>2. Rien ne peut accroître la charité sinon Dieu qui l'a donnée. Mais Dieu ne fait rien de nouveau dans l'âme que par un nouvel influx. On ne peut penser un nouvel influx que si quelque chose de nouveau est de nouveau infusé. Donc il semble que la charité s'accroît par ce qu'une autre charité, infusée de nouveau s'ajoute à celle qui est présente.</p>
<p>[1363] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 2 a. 2 arg. 3 Item, si non augetur per additionem novae caritatis a Deo, non videtur posse augeri nisi per recessum a contrario caritatis. Sed contra, augmentum caritatis potest esse in illis in quibus nihil est de contrario caritatis, sicut in Angelo, et homine in statu</p>	<p>3. Si elle ne s'accroît pas par l'addition d'une nouvelle charité de Dieu, il ne semble qu'elle ne puisse s'accroître que par le retrait du contraire de la charité. <i>Mais en sens contraire</i>, l'accroissement de la charité peut être en ceux en qui il n'y a rien de contraire à la charité, comme dans l'ange et l'homme dans le statut d'innocence. Donc il semble</p>

¹ PARALL. : *IIaIIæ*, q. 24, a. 5 – *Ia IIæ*, q. 52, a. 2.

innocentiae. Ergo videtur quod isto modo caritas non augeatur, sed praedicto modo.	que la charité ne s'accroît pas de cette manière mais par le mode dont on a parlé
[1364] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 2 a. 2 arg. 4 Praeterea, videtur, secundum hoc, quod Deus non est causa augmenti caritatis, sed homo, qui se a contrario caritatis refrenat, sicut a concupiscentia. Et hoc est inconveniens. Ergo videtur quod non augeatur nisi per additionem.	4. Il semble selon cela, que Dieu n'est pas la cause de l'accroissement de la charité, mais c'est l'homme qui s'abstient ce qui est contraire à la charité comme la concupiscence. Et cela ne convient pas. Donc il semble qu'elle ne s'accroît que par addition.
[1365] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 2 a. 2 s. c. 1 Contra, simplex simplici additum, nihil majus efficit, ut probat philosophus, I de generatione, text. 8. Sed caritas est quid simplex. Ergo per additionem caritatis ad caritatem non efficitur major caritas.	En sens contraire : 1. Le simple ajouté au simple, ne fait rien de plus grand comme le prouve le philosophe (<i>La génération</i> I, 9, 327 a 23 ¹). Mais la charité est quelque chose de simple. Donc par addition de la charité à la charité on ne fait pas une charité plus grande.
[1366] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 2 a. 2 s. c. 2 Praeterea, secundum Dionysium, V cap. De div. nom., tantum distat inter ipsas Dei participationes et participantes, quod participatio quanto simplicior est tanto nobilior, participans vero quanto majorem habet compositionem donorum participatorum, tanto nobilior est ; sicut esse est nobilior quam vivere, et vivere quam intelligere, si unum sine altero intelligatur: omnibus enim esse praeeligeretur. Sed quod habet plura ex his, melius est. Sed caritas est quaedam participatio divinae bonitatis. Ergo quanto compositior est per additionem caritatis ad caritatem, minus valebit. Igitur si caritas augetur per additionem, quanto magis augetur, minus erit eligenda. Hoc autem est ridiculum. Ergo non augetur per additionem.	2. Selon Denys (<i>Les noms divins</i> , V), il y a autant de distance entre les participations de Dieu et ceux qui y participent, que plus la participation est simple, plus est noble, mais plus le participant a une grande composition de dons participés, plus il est noble ; de même que l'être est plus noble que la vie, et la vie plus que l'intellection, si on pense l'un sans l'autre ; car l'être est choisi d'abord par tous. Mais ce qui en possède plus de est meilleur. Mais sa charité est une participation de la bonté divine. Donc plus elle est composée par addition de la charité à la charité, moins elle sera valable. Donc si la charité s'accroît par addition, plus elle s'accroît ; moins il faudra la choisir. Mais cela est ridicule. Donc elle ne s'accroît pas par addition.
[1367] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 2 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod eorum qui ponunt caritatem essentialiter augeri, dicta revertuntur in duas opiniones: quarum una est, quod augetur per additionem caritatis ad caritatem ; alia est quod augetur per intensionem secundum accessum ad terminum ; et in hoc revertitur quod quidam dicunt, caritatem augeri per multiplicationem sui	Réponse : Les paroles de ceux qui pensent que la charité s'accroît essentiellement, se ramènent à deux opinions : dont l'une est qu'elle s'accroît par addition de la charité à la charité ; l'autre est qu'elle s'accroît par intensité selon l'arrivée au terme, et en cela on est ramené à ce que certains disent, que la charité s'accroît par sa multiplication dans l'âme comme la lumière dans l'air ; car la

¹ La même idée se retrouve en *Métaphysique*, II, 4, n° 18,19 voir

in anima sicut lux in aere: lux enim non augetur nisi per intensionem, sicut aliae qualitates.	lumière ne s'accroît que par l'intensité comme les autres qualités.
Primam autem positionem non possum intelligere ; quia in omni additione oportet intelligere duo diversa, quorum unum alteri additur. Si autem intelligentur duae caritates, aut intelligentur diversae secundum speciem aut numerum. Constat quod non secundum speciem, cum omnes caritates sint in eadem specie virtutis.	Je ne peux pas penser la première position, parce que dans toute addition il faut penser deux choses différentes, dont l'une est ajoutée à l'autre. Mais si on pense qu'il y a deux charités, ou bien on pense qu'elles sont comme différentes en espèce ou bien en nombre. Il est clair que ce n'est pas en espèce, puisque toutes les charités sont dans la même espèce de vertu.
Diversitas autem secundum numerum est ex diversitate materiae, sicut haec albedo differt ab illa numero, quia est in diverso subjecto. Unde non potest qualitas addi qualitati nisi per hoc quod subjectum subjecto additur. Caritas autem quae potest addi, nunquam fuit in alio subjecto, antequam in isto ; et secundum hoc quod est in isto, non differt numero ab alia caritate in eodem existente, ut probatum est, in hac dist., quaest. 1, art. 1. Unde nullo modo est intelligere ibi additionem. Sed ista positio provenit ex falsa imaginatione, quia augmentum caritatis imaginati sunt ad modum augmenti corporalis, in quo fit additio quantitatis ad quantitatem.	Mais la diversité en nombre vient de la diversité de la matière, comme cette blancheur diffère de celle-là en nombre, parce qu'elle est dans un objet différent. C'est pourquoi la qualité ne peut être ajoutée à la qualité que si par cela un sujet est ajouté au sujet. Mais la charité qui peut être ajoutée n'a jamais été dans un autre sujet, avant d'être en celui-là, et ainsi ce qui est dans l'un ne diffère pas en nombre de l'autre charité existant dans le même [sujet], comme on l'a prouvé en cette dist. q. 1, a. 1. C'est pourquoi en aucune manière il n'y a à penser une addition. Mais cette position provient d'une fausse idée, parce qu'ils ont comparé à l'accroissement de la charité à un mode d'accroissement corporel en qui se fait l'addition d'une quantité à une autre.
Et ideo dico, quod quando caritas augetur, nihil ibi additur, sicut philosophus etiam dicit in IV Physic., texte 84, quod aliquid efficitur magis album vel magis calidum, non per additionem alicujus albedinis vel caloris ; sed quia illa qualitas quae prius inerat intenditur secundum propinquitatem ad terminum.	Et c'est pourquoi je dis que quand la charité s'accroît, rien n'y est ajouté, ainsi le philosophe aussi dit en <i>Physique</i> , (IV, 2, 217 a 23) que quelque chose devient plus blanc ou plus chaud non pas par addition d'une blancheur ou d'une chaleur, mais parce que cette qualité qui était là avant s'intensifie selon la proximité du terme.
Haec autem intensio contingit diversimode in qualitatibus simplicibus et compositis, primis et secundis. Qualitates enim compositae vel secundae, intenduntur secundum intensionem qualitatuum primarum, sicut sapor et sanitas et alia hujusmodi, secundum intensionem caloris et frigoris, humoris et siccitatis.	Mais cet intensité arrive de différentes manières dans les qualités simples et composées, premières et secondes. Car les qualités composées ou secondes, s'intensifient selon l'intensité des qualités primaires, comme la saveur, la santé et autres de ce genre, selon l'accroissement de la chaleur et du froid, de l'humidité et de la sécheresse.
Qualitates autem primae et simplices	Mais les qualités premières et simples

intenduntur ex causis suis, scilicet ex agente et recipiente. Agens enim intendit reducere patiens de potentia in actum suae similitudinis, quantumcumque potest.	s'intensifient par leurs causes, à savoir par l'agent et par celui qui reçoit. Car l'agent tend à ramener le patient de la puissance de sa ressemblance à l'acte, autant qu'il le peut.
Sicut autem non calidum est potentia caloris ; ita minus calidum est potentia respectu magis calidi. Unde sicut per potentiam calidi efficitur de non calido calidum, non quod ponatur ibi aliquis calor, sed quia calor qui est in potentia, educitur in actum ; ita etiam efficitur magis calidum per actionem calidi, in quantum educitur calor, qui inerat ut actus imperfectus, in majorem perfectionem et majorem assimilationem agentis ; et hoc contingit, secundum quod potentia subjecta actui, quae quidem, quantum in se est, ad multa se habet, magis ac magis terminatur ab actu illo ; vel quia augetur virtus agentis, sicut ex conjunctione plurium luminarium intenditur illuminatio ; vel ex parte ipsius materiae, secundum quod efficitur susceptibilior illius actus, sicut aer quanto plus attenuatur, fit susceptibilior luminis.	Mais de même que le non chaud est la puissance de la chaleur, de même le moins chaud est puissance en rapport au plus chaud. C'est pourquoi, de même que par la puissance du chaud elle fait passer du non chaud au chaud, non qu'on place ici une chaleur, parce la chaleur qui est en puissance est amenée à l'acte ; de même aussi elle rend plus chaud par l'action du chaud, en tant que la chaleur est éduite, qui était dedans comme l'acte imparfait, dans une plus grande perfection et une plus grande ressemblance de l'agent ; et cela arrive selon que la puissance soumise à l'acte, qui en tant que telle se comporte pour beaucoup, elle se termine plus et plus à cet acte ; ou bien parce que le pouvoir de l'agent s'accroît, de même que par l'union de plusieurs lampes l'éclairage s'intensifie ou du côté de la matière même, comme quand l'air est plus diminué, il devient plus susceptible de recevoir la lumière ¹ .
Intensio autem caritatis non contingit ex hoc quod virtus agentis fortificetur, sed tantum ex hoc quod natura recipiens, quae quantum in se est, dispositionem quamdam habet secundum quod est in potentia ad plura, magis ac magis praeparatur ad susceptionem gratiae, secundum quod ex dicta multitudine, scilicet confusione potentialitatis, in unum colligitur per operationes quibus ad caritatem suscipiendam praeparatur, ut prius dictum est, art. 1 istius quaest. Et ideo Dionysius perfectum sanctitatis semper designat per hoc quod est ex partita [partita : sparsa Éd. de Parme] vita sparsa vita in unam consurgere.	L'accroissement de la charité, n'arrive pas du fait que le pouvoir de l'agent est renforcé, mais seulement par le fait que la nature qui reçoit en tant que telle, a une disposition selon que ce qui est en puissance pour plusieurs [objets], se prépare de plus en plus à recevoir la grâce ; à certains égards par une multitude dont on a parlé ; à savoir la confusion de la potentialité, elle rassemble dans l'un par les opérations par lesquelles elle est préparée à recevoir la charité ; comme on l'a dit d'abord, à l'article 1 de cette question. Et c'est pourquoi Denys désigne toujours le parfait de la sainteté par le fait que par une vie partagées se lève une vie disséminée en une seule.
Et sic patet quod augmentum caritatis simile est augmento qualitatum naturalium, licet origo ejus differat ab	Et ainsi il apparaît que l'accroissement de la charité est semblable à l'accroissement des qualités naturelles, bien que son origine soit

¹ « On dit que l'air pâtit lorsqu'il reçoit la lumière. C'est là être perfectionné plutôt que pâtit » *IaIIæ*, q. 22, a. 1, c.

origine illarum. Cujus ratio est, quia qualitates naturales educuntur de potentia materiae, quarum inchoationes quasdam materiae Deus opere creationis indidit ; et ideo quando in actum procedunt, est exitus de imperfecto ad perfectum.	différente de celle des autres. La raison en est que les qualité naturelles sortent de la puissance de la matière, dont Dieu en a infusé certains commencements par l'œuvre de création ; et ainsi quand ils procèdent dans un acte, c'est le passage de l'imparfait au parfait
Dona autem gratuita non educuntur quasi de potentia naturae ; quia nihil est in potentia naturali quod per agens naturale educi non possit. Et ideo origo gratiae est per novam infusionem ; sed augmentum ejus est per hoc quod de imperfecto ad perfectum actus infusus educitur.	Mais les dons gratuits ne sortent pour ainsi dire de la puissance de la nature : parce que rien n'est dans la puissance naturelle qui ne pourrait pas en sortir par un agent naturel. Et c'est pourquoi l'origine de la grâce vient d'un nouvel influx ; mais son accroissement vient du fait que l'acte infusé passe de l'imparfait au parfait.
[1368] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 2 a. 2 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod propositio philosophi intelligitur de augmento corporali, quod fit semper per additionem quantitatis, quia in hac materia ab ipso proponitur.	Solutions : 1. L'exposé du philosophe est pensé d'un accroissement corporel, qui se fait toujours par un accroissement de quantité, parce qu'il est placé par lui dans cette matière.
[1369] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 2 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Deus una et eadem operatione agit in omnia quae sunt, quamvis forte illa operatio differat solum secundum rationem, secundum quod exit a ratione diversorum attributorum, vel diversarum idearum.	2. Dieu par une seule et même opération agit en tout ce qui est, quoique par hasard cette opération diffère seulement en raison, selon qu'elle sort de la raison des différents attributs ou des différentes idées.
Unde dico, quod una et eadem operatione infunditur gratia et augetur ; nec est diversitas nisi ex parte recipientis, quod ex illa operatione plus minusve recipit, secundum quod ad eam diversimode praeparatur ; sicut eadem irradiatione solis efficitur aer clarus et magis clarus, depulsis nebulosis vaporibus qui receptionem luminis impediabant ; unde non oportet quod sit ibi alia et alia claritas.	C'est pourquoi je dis que par une seule et même opération la grâce est infusée et s'accroît, et il n'y a de diversité que du côté de celui qui reçoit, parce que par cette opération il reçoit plus ou moins, selon qu'il y est préparé de différentes manières ; de même que par une même rayonnement du soleil l'air devient de plus en plus clair, une fois chassées les nébulosités chargées de vapeur, qui empêchaient la réception de la lumière. C'est pourquoi il ne faut pas qu'il y ait là des clartés différentes.
Praeterea, etiam si essent duae operationes, non oporteret quod terminarentur ad duo diversa secundum substantiam ; sed prima terminaretur ad esse caritatis imperfectae, secunda ad eandem caritatem secundum perfectionem, secundum quod aliquid educitur de imperfecto ad perfectum.	En outre, même s'il y avait deux opérations, il ne faudrait pas qu'elles se terminent à deux [objets] différents, selon la substance ; mais la première se terminerait à l'être de la charité imparfaite, la seconde à la même charité, selon la perfection, selon que quelque chose est passé de l'imparfait au parfait.

<p>[1370] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 2 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod non est de ratione intensionis alicujus qualitatis, quod sit per remotionem a contrario ; sed hoc accidit qualitati, secundum quod inest in subjecto participante contrarium. Sed hoc est de necessitate intensionis quod qualitas educatur de imperfecto ad perfectum, sicut patet de diaphano, in quo nihil est contrarium luci, quod potest lumen intendi secundum incrementum virtutis illuminantis. Haec autem imperfectio est ex potentialitate ipsius naturae, quae subjicitur perfectioni et actui. Cum enim omnis potentia receptiva ad multa se habeat, secundum istam multitudinem ipsius, dissimile est principio agenti, quod est terminatum ad actum unum ; et secundum quod ista confusio potentialitatis magis subjicitur actui, perfectior perficitur actus, et ipsum perfectum magis efficitur unum, et magis assimilatum principio agenti. Haec autem confusio potentialitatis est in qualibet natura creata, secundum id [id om. Éd. de Parme] quod nondum est perfecta per actum. Unde etiam per istum modum ponit Dionysius, purgationem in Angelis, scilicet secundum quod removentur a confusione dissimilitudinis.</p>	<p>3. Ce n'est pas de la nature de l'intensité d'une qualité qu'elle vienne d'un éloignement du contraire, mais cela arrive à la qualité, selon qu'elle est dans un sujet qui partage le contraire. Mais cela est de la nécessité de l'accroissement que la qualité sorte de l'imparfait au parfait, comme on le voit du transparent, en quoi il n'y a rien de contraire à la lumière, qui peut accroître la lumière, selon l'accroissement du pouvoir qui éclaire. Mais cette imperfection vient de la potentialité de la nature même, qui est soumise à la perfection et à l'acte. En effet, comme toute puissance réceptive se comporte vis-à-vis de beaucoup [d'objets] selon cette multiplicité qui vient d'elle, elle est différente du principe agent qui se termine à un acte unique ; et selon que ce mélange de potentialité est plus soumis à l'acte, l'acte devient plus parfait et ce parfait devient plus un, et plus ressemblant au principe agent. Mais ce mélange de potentialité est en n'importe quelle nature créée, selon qu'elle n'est pas encore achevée par l'acte. C'est pourquoi aussi par ce mode Denys place la purgation dans les anges, à savoir selon qu'ils sont éloignée du désordre de la dissemblance¹.</p>
<p>[1371] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 2 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod eodem modo sumus causa augmenti gratiae, sicut et causa ipsius gratiae, scilicet per modum dispositionis tantum. Sed efficientia utrobique est ex parte ipsius Dei, sicut patet ex his quae supra dicta sunt, in corp. art.</p>	<p>4. De la même manière que nous sommes la cause de l'accroissement de la grâce, de même nous sommes la cause de la grâce aussi, à savoir par le mode de disposition seulement. Mais l'efficience des deux côtés vient du côté de Dieu lui-même, comme on le voit de ce qui a été dit ci-dessus dans le corps de l'article.</p>
<p>Articulus 3 [13 72] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 2 a. 3 tit. Utrum caritas augeatur quolibet actu</p>	<p><u>Article 3 – La charité s'accroît-elle par n'importe quel acte ?</u></p>
<p>[1373] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 2 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod caritas quolibet actu augeatur. Ubi</p>	<p>Objections :² 1. Il semble que la charité s'accroît par n'importe quel acte ; car là où il y a la même</p>

¹ Augustin *Conf.* 7, 10, 16 qui reprend l'expression qui se trouve chez Platon (Pol. 273 D) et Plotin I, 8.

² PARALL. : *IIallæ*, q. 24, a. 6 - *Iallæ*, q. 52, a. 3 – q. 114, a. 8, ad 3. *II Sent.*, d. 27, a. 5, ad 2.

<p>enim eadem causa est, et idem effectus. Sed omnes actus caritatis sunt ejusdem speciei quantum ad esse morale, sicut omnes actus fortitudinis. Ergo cum aliquis actus caritatis caritatem augeat, videtur etiam quod quilibet actus.</p>	<p>cause, il y a le même effet. Mais tous les actes de charité sont de la même espèce quant à l'être moral, comme tous les actes de la vertu de force. Donc comme un acte de charité l'accroît, il semble que n'importe quel acte aussi.</p>
<p>[1374] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 2 a. 3 arg. 2 Item, quod facere potest majus, potest etiam facere minus. Sed quodlibet actu caritatis meretur quis vitam aeternam. Ergo et potest mereri augmentum caritatis.</p>	<p>2. Qui peut le plus peut aussi le moins. Mais par n'importe quel acte de charité on mérite la vie éternelle. Donc l'accroissement de la charité peut être mérité.</p>
<p>[1375] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 2 a. 3 arg. 3 Praeterea, quilibet actus caritatis est longe potentior quantum ad esse gratiae, quam actus qui sunt ex naturalibus tantum. Sed per actus qui sunt tantum ex naturalibus, homo praeparatur per modum dispositionis ad recipiendum gratiam. Ergo multo magis per quemlibet actum caritatis disponitur ad caritatis augmentum.</p>	<p>3. N'importe quel acte de charité est de loin plus puissant quant à l'être de la grâce que les actes qui viennent des pouvoirs naturels seulement. Mais par ces actes l'homme est préparé par mode de disposition à recevoir la grâce. Donc par n'importe quel acte de charité il est beaucoup plus disposé à l'accroissement de la charité.</p>
<p>[1376] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 2 a. 3 arg. 4 Contra, ex eisdem principiis ex quibus aliquid nascitur, et augmentatur. Sed unus actus non sufficit ut disponens [ad dispositionem Éd. de Parme] ut caritas infundatur. Ergo nec ad hoc ut augeatur. Probatio mediae. Majorem causalitatem habet actus noster ad virtutem acquisitam quam ad caritatem infusam. Sed unus actus non sufficit ad generationem virtutis acquisitae ; quinimmo ex frequenti bene agere fit homo bonus, secundum philosophum, II Ethic., cap. 1. Ergo multo minus unus actus sufficit disponere ad caritatem.</p>	<p>4. <i>En sens contraire</i> , c'est par les mêmes principes que quelque chose naît, et s'accroît. Mais un acte ne suffit pas pour disposer que la charité soit infusée. Donc ni non plus pour qu'elle s'accroisse. <i>Preuve intermédiaire</i> : Notre acte a une plus grande causalité pour une vertu acquise que pour la charité infuse. Mais un seul acte ne suffit pas pour la génération de la vertu acquise : bien plus l'homme devient bon en agissant bien, fréquemment selon le philosophe (<i>Éthique</i>, II, 1, 1103 b). Donc un seul acte suffit beaucoup moins à disposer à la charité</p>
<p>[1377] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 2 a. 3 arg. 5 Item, secundum augmentum caritatis augetur etiam praemium substantiale ; sed non quolibet actu caritatis augetur praemium substantiale [sed... substantiale om. Éd. de Parme] dicitur enim communiter, quod pluribus operibus in caritate factis, non plus meretur quis quantum ad augmentum praemii substantialis, quam uno ex aequali caritate facto. Ergo non quolibet actu caritatis caritas augetur.</p>	<p>5. La récompense substantielle s'accroît selon l'accroissement de la charité ; mais ce n'est pas par n'importe quel acte de charité que s'accroît la récompense substantielle, car on dit communément que par plusieurs opérations accomplies dans la charité quelqu'un ne mérite pas plus quant à l'accroissement de la récompense substantielle qu'un seul accompli avec une charité égale. Donc ce n'est pas par n'importe quel acte de charité qu'elle s'accroît.</p>

<p>[1378] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 2 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod non eodem modo se habet actus informatus caritate ad augmentum caritatis, et actus praecedens caritatem ad habendam caritatem. Actus enim qui est ex caritate, ordinatur ad augmentum caritatis et per modum dispositionis et per modum meriti ; sed actus praecedens caritatem ordinatur ad consequendum caritatem solum per modum dispositionis, ut supra dictum est, art. antec., non per modum meriti: quia ante caritatem nullum potest esse meritum. Neuter autem actus ordinatur ad habendam vel augmentandam caritatem per modum alicujus efficientiae, sicut actus nostri ad habendum habitus acquisitos.</p>	<p>Réponse : L'acte mis en forme par la charité ne se comporte pas pour l'accroissement de la charité de la même manière que l'acte qui précède pour l'avoir. Car l'acte qui vient de la charité est ordonné à son accroissement et par mode de disposition et par mode de mérite ; mais l'acte qui précède la charité est ordonné à obtenir la charité seulement par mode de disposition, comme il a été dit ci-dessus, art. précédant, non par mode de mérite ; parce qu'avant la charité il ne peut y avoir aucun mérite. Ni l'un ni l'autre des actes n'est ordonné à la possession ou à l'accroissement de la charité par le mode d'une certaine efficence, comme nos actes pour avoir des habitus acquis.</p>
<p>Sciendum est igitur, quod actus qui praecedit caritatem, quandoque unus solus disponit ultima dispositione ut infundatur caritas, secundum immobilitatem divinae bonitatis, per quam unicuique largitur secundum quod praeparatum est ad recipiendum: quandoque autem unus actus non disponit nisi dispositione remota, et sequens actus magis disponit, et sic deinceps, secundum quod ex multis bonis actibus pervenitur ad ultimam dispositionem, in quantum actus sequens semper agit in virtute omnium praecedentium ; ut patet in guttis cavantibus lapidem, quod non quaelibet aufert aliquid de lapide, sed omnes praecedentes disponunt, et una ultima agens in virtute omnium praecedentium, in quantum scilicet invenit materiam dispositam per praecedentes, complet cavationem.</p>	<p>Donc il faut savoir quant à l'acte qui précède la charité que quelquefois un seul dispose par une disposition ultime à ce que la charité soit infusée, selon l'immutabilité de la bonté divine, par laquelle elle est accordée à chacun selon qu'il a été préparé pour la recevoir ; quelquefois un seul acte ne dispose que par une disposition écartée et l'acte qui en découle y dispose plus, et ainsi de suite, selon que par de nombreux actes bons on parvient à l'ultime disposition, en tant que l'acte qui en découle agit toujours dans le pouvoir de tout ce qui précède ; comme on le voit dans les gouttes (d'eau) qui creusent la pierre, qui n'enlève pas n'importe quoi de la pierre, mais toutes celles qui ont précédé y disposent et une dernière qui est l'agent dans la pouvoir de toutes celle qui l'ont précédée en tant qu'elle trouve la matière disposée par les gouttes précédentes, elle complète la cavité.</p>
<p>Hoc autem ideo contingit, quia homo est dominus sui actus. Unde potest agere secundum totam virtutem naturae suae vel secundum partem: quod non contingit in illis quae agunt ex necessitate naturae: semper enim agunt tota virtute sua. Quando ergo ita est quod homo non habens caritatem ex tota virtute bonitatis naturalis sibi inditae</p>	<p>Cela arrive aussi parce que l'homme est maître de son acte. C'est pourquoi il peut agir selon tout le pouvoir de sa nature ou selon une partie ; ce qui n'arrive pas en ceux qui agissent par nécessité de nature : toujours en effet ils agissent de tout leur pouvoir. Donc quand aussi il arrive que l'homme sans charité par tout le pouvoir de sa bonté naturelle induite en lui est poussé à la charité,</p>

<p>movetur ad caritatem, tunc unus actus disponit eum ultima dispositione, ut caritas sibi detur.</p>	<p>alors un seul acte le dispose par une ultime disposition, pour que la charité lui soit donnée.</p>
<p>Quando vero non secundum totam virtutem, sed secundum aliquid ejus praeparatur ad caritatem, tunc actus non est sicut dispositio ultima, sed remota, et per plures actus poterit pervenire ad dispositionem ultimam. Similiter dico ex parte alia, quod quando actus caritatis procedit ex tota virtute habentis et quantum ad virtutem naturae et quantum ad virtutem habitus infusi, tunc unus actus disponit, et meretur augmentum caritatis, ut statim fiat. Quando autem non secundum totam virtutem procedit actus ille, tunc est ut dispositio remota, et poterit tunc per plures actus pervenire ad augmentum caritatis, non tamen de necessitate: quia homo, quantumcumque sit dispositus, potest non agere secundum rationem dispositionis illius: quod non contingit in dispositionibus non voluntariis, ratione jam dicta, paulo sup.</p>	<p>Mais quand ce n'est pas selon tout son pouvoir, mais que c'est sous un certain rapport, qu'il est préparé à la charité, alors l'acte n'est pas comme une disposition ultime, mais une disposition écartée, et par plusieurs acte il pourra parvenir à la disposition ultime. De la même manière, je dis d'un autre côté que quand l'acte de charité procède de tout le pouvoir de celui qui la possède, et quant au pouvoir de la nature et au pouvoir de l'habitus infusé, alors un seul acte le dispose et mérite l'accroissement de la charité, pour qu'elle s'établisse aussitôt. Mais quand ce n'est pas de tout son pouvoir que cet acte procède, alors c'est comme une disposition écartée, et il pourra alors par plusieurs actes parvenir à l'accroissement de la charité, cependant pas nécessairement ; parce que l'homme de quelque manière qu'il soit disposé, peut ne pas agir en raison de cette disposition ; ce qui n'arrive pas dans les dispositions involontaires, pour la raison déjà dite, un peu plus haut.</p>
<p>[1379] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 2 a. 3 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod non eodem modo se habet quilibet actus caritatis, eo quod unus potest esse magis intensus, et etiam unus potest esse disponens in virtute plurium praecedentium, ut dictum est, in corp. art., et ideo non sequitur idem effectus.</p>	<p>Solutions : 1. Ce n'est pas de la même manière que se comporte n'importe quel acte de charité, parce que l'un peut être plus intense, ou aussi l'un peut y préparer dans le pouvoir de nombreux actes qui ont précédé, comme il a été dit dans le corps de l'article et c'est pourquoi il n'en découle pas le même effet.</p>
<p>[1380] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 2 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod praemium substantiale vitae aeternae ordinatur sicut finis ad actus caritatis, et commensuratur ad invicem, non secundum aequiparantiam, sed secundum proportionem. Unde actui caritatis debetur praemium substantiale, et actui majoris caritatis majus praemium. Unde quilibet actus caritatis, in quantum est informatus tali habitu, ordinatur ad praemium substantiale ; non tamen ad augmentum praemii, sicut nec ad augmentum caritatis, secundum quod</p>	<p>2. La récompense substantielle de la vie éternelle est ordonnée comme une fin à l'acte de charité, et est proportionnée à elle, non selon l'égalité, mais en proportion. C'est pourquoi la récompense substantielle est due à l'acte de charité et à un acte d'une plus grande charité est due une plus grande récompense. C'est pourquoi n'importe quel acte de charité, en tant qu'il est mis en forme par un tel habitus, est ordonné à la récompense substantielle ; non cependant pour l'accroissement de la récompense, ni non plus à l'accroissement de la charité, selon qu'elle demeure le premier principe de</p>

<p>caritas remanet primum principium merendi, sed solum secundum quod augmentum caritatis pertinet ad perfectionem praemii.</p>	<p>mérite, mais seulement selon que l'accroissement de la charité convient à la perfection de la récompense.</p>
<p>[1381] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 2 a. 3 ad 3 Ad tertium jam patet responsio per id quod dictum est, quia actus caritatis excedit actum praecedentem caritatem in hoc quod habet virtutem merendi, et ita accedit plus ad causalitatem caritatis quam actus praecedens caritatem.</p>	<p>3. La réponse est déjà éclairée par ce qui a été dit, parce que l'acte de charité dépasse l'acte qui la précède du fait qu'il a le pouvoir de mériter, et ainsi il arrive plus à la causalité de la charité que l'acte qui la précède.</p>
<p>[1382] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 2 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod ad hoc quod aliqua perfectio introducatur, duo requiruntur. Unum ex parte introducentis, ut sua operatio commensuretur secundum aequalitatem perfectioni introducendae: non enim ex parva calefactione inducitur calor ignis, sed ex tali calefactione, quae habet aequalem virtutem, ad minus ex suo principio, calori ignis.</p>	<p>4. Pour introduire une perfection il faut rechercher deux choses : L'une du côté de celui qui introduit, pour que son opération soit proportionnée selon l'égalité à la perfection qui doit être introduite ; car la chaleur du feu n'est pas induite par un petit échauffement, mais par un tel échauffement tel qu'il a un pouvoir égal, au moins par son principe, à la chaleur du feu.</p>
<p>Aliud ex parte recipientis, ut dispositio sua proportionetur eodem modo perfectioni inducendae. Contingit autem quandoque, sicut in operibus animae, quod aliquid disponitur et perfectionem recipit a seipso, ut in scientia et virtute patet. Unde ad perfectam dispositionem sufficit quod anima operetur secundum virtutem proportionatam illi perfectioni quae inducenda est: et quia tota capacitas animae vix sufficit ad receptionem tantae perfectionis quanta est caritas, nisi Deus de sua liberalitate suppleret ; ideo ad hoc quod sit in anima ultima dispositio ad caritatem requiritur actus qui sit secundum totam virtutem suam, et iste sufficit quantum in nobis est ; sed minor non sufficit ad talem dispositionem.</p>	<p>b. L'autre du côté du récepteur, pour que sa disposition soit proportionnée de la même manière à la perfection qui doit être introduite. Mais il arrive quelquefois, comme dans les opérations de l'âme, que quelque chose est disposé et reçoit sa perfection de lui-même, comme on le voit dans la science et la vertu. C'est pourquoi pour une disposition parfaite il suffit que l'âme opère selon un pouvoir proportionné à cette perfection qui doit être induite ; et parce que toute la capacité de l'âme suffit à peine à la réception d'une si grande perfection que la charité, sauf si Dieu y supplée dans la libéralité ; aussi pour que l'ultime disposition à la charité soit dans l'âme, un acte est requis, qui serait selon tout son pouvoir et cela suffit pour ce qui nous concerne, mais un plus petit pouvoir ne suffit pas pour une telle disposition.</p>
<p>Ulterius in illis perfectionibus in quibus per actum animae non tantum est dispositio, sed etiam ipsa perfectio, exigitur quod actus ipsius animae sit proportionatus et aequalis in virtute ipsi perfectioni introducendae. Omnis autem habitus de ratione sua habet quod sit</p>	<p>Plus loin dans ces perfection en qui par l'acte de l'âme non seulement il y a une disposition, mais aussi la perfection même, il est exigé que l'acte de l'âme même soit proportionné et égal en vertu à la perfection qui doit être introduite. Mais tout habitus en sa nature a qu'il est difficilement mobile ;</p>

<p>difficile mobilis ; idest, habet firmitatem quamdam. Unde quando una actio animae habet firmitatem, inducit habitum ; sicut patet quod una demonstratio propter sui certitudinem et firmitatem facit habitum scientiae.</p>	<p>c'est-à-dire il a une certaine fermeté. C'est pourquoi quand une action de l'âme a la fermeté, elle induit un habitus, comme on le voit qu'une démonstration à cause de sa certitude et sa fermeté produit un habitus de science.</p>
<p>Quando autem unus actus non habet firmitatem, non sufficit unus, sed oportet quod sint plures. Unde ex uno argumento dialectico non generatur opinio, sed ex pluribus congregatis. Ita etiam quia actus voluntatis humanae non habet firmitatem, cum voluntas indeterminate se habeat ad multa, habitus virtutum politicarum, qui acquiruntur per actus voluntatis, non possunt acquiri tantum per unum actum, sed oportet quod multi conveniant. Habitus autem caritatis non habet firmitatem per actum animae, sed a causa sua, quae Deus est ; et ideo unus actus voluntatis potest sufficere ad hoc quod caritas infundatur, et similiter ad hoc quod augeatur.</p>	<p>Mais quand un acte n'a pas de fermeté, un seul ne suffit pas, mais il faut qu'il y en ait plusieurs. C'est pourquoi une opinion n'est pas engendrée par un argument dialectique, mais par plusieurs rassemblés. Mais ainsi, parce que l'acte de la volonté humaine n'a pas de fermeté, puisque la volonté se comporte de manière indéterminée pour beaucoup d'objets, les habitus des vertu politiques, qui sont acquis par les actes de volonté ne peuvent pas être acquis seulement pas un seul acte, mais il faut en rassembler beaucoup. Mais l'habitus de la charité n'a pas de fermeté par un acte de l'âme, mais par sa cause, qui est Dieu, et ainsi un seul acte de volonté peut suffire pour que la charité soit infusée et de la même manière pour qu'elle s'accroisse.</p>
<p>[1383] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 2 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod quando est talis actus caritatis qualis requiritur ad augmentum caritatis, tunc etiam augetur praemium substantiale, quod debetur caritati majori consequenti actum, non caritati quae est radix actus. Non autem omnes sunt tales, ut dictum est, in respons., ad 2 istius art. ; et ideo ad multitudinem actuum non sequitur de necessitate augmentum praemii substantialis.</p>	<p>5. Quand l'acte de charité est tel qu'il est requis pour l'accroissement de la charité, alors aussi s'accroît la récompense substantielle qui est due à une charité plus grande qui suit l'acte, non à la charité qui est la racine de l'acte. Mais toutes ne sont pas telles, comme on l'a dit dans la réponse à l'argument (ad. 2) de cet article, et c'est pourquoi l'accroissement de la récompense substantielle ne s'attache pas nécessairement à la multitude des actes</p>
<p>Articulus 4 [1384] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 2 a. 4 tit. Utrum augmentum caritatis habeat aliquem terminum</p>	<p><u>Article 4 – L'accroissement de la charité a-t-il une limite ?</u></p>
<p>[1385] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 2 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod augmentum caritatis habeat aliquem terminum. Perfectio enim non excedit capacitatem perfectibilis. Sed capacitas animae finita est. Ergo non potest recipere nisi perfectionem finitam.</p>	<p>Objections : 1 1. Il semble que l'accroissement de la charité a une limite. Car la perfection n'excède pas la capacité de ce qui est perfectible. Mais la capacité de l'âme est finie. Donc elle ne peut recevoir qu'une perfection finie. Mais tout mouvement qui est pour le fini, il est fini.</p>

¹ PARALL. : *IIaIIæ*, q. 24, a. 7.

<p>Sed omnis motus qui est ad finitum, finitus est. Ergo augmentum caritatis, quod est ad perfectionem animae, est finitum.</p>	<p>Donc l'accroissement de la charité, qui est pour la perfection de l'âme est fini.</p>
<p>[1386] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 2 a. 4 arg. 2 Praeterea, nihil ordinate movetur ad id quod consequi non potest, secundum philosophum, III Physic., text. 47 ; sicut qui non potest esse in Aegypto, non movetur ordinate ad eundem illuc. Sed infinitum distans nullus potest consequi, cum nullus motus possit esse secundum distantiam infinitam. Ergo nullus motus est infinitus. Sed augmentum caritatis est quidam motus. Ergo venit ad aliquem terminum.</p>	<p>2. Rien n'est poussé à ce qu'il ne peut pas régulièrement atteindre, selon le philosophe (<i>Physique</i> III, ...) ; ainsi celui qui ne peut pas être en Égypte, n'est pas poussé régulièrement au même point. Mais personne éloigné ne peut suivre l'infiniment distant puisque aucun mouvement ne pourrait pas exister pour la distance infinie. Donc aucun mouvement n'est infini. Mais l'accroissement de la charité est un certain mouvement. Donc il en vient à une limite.</p>
<p>[1387] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 2 a. 4 arg. 3 Praeterea, sicut infra, in 3, distinct. 13, dicit Magister, gratia Christi nihil potest etiam Deus majus facere. Sed si augmentum caritatis et gratiae esset in infinitum, qualibet caritate posset esse aliqua major. Ergo non est infinitum. Et similiter potest dici de beata virgine, de qua dicit Anselmus, De concept. Virg., cap. XVIII, col. 451, quod ea puritate nituit qua major sub Deo nequit intelligi. Et similiter etiam de beatis, quorum caritas augeri non potest. Per quae omnia videtur quod augmentum caritatis venit ad terminum aliquem, qui augeri non potest.</p>	<p>3. Comme ci-dessous, livre 3, dist. 13, le Maître dit que par la grâce du Christ Dieu ne peut rendre rien plus grand. Mais si l'accroissement de la charité et de la grâce était infini, il pourrait y en avoir une plus grande que n'importe quelle charité. Donc ce n'est pas infini. Et de la même manière on peut dire à propos de la bienheureuse Vierge (Marie) dont parle Anselme (<i>La conception de la Vierge</i>, 18) qu'elle a brillé par cette pureté dont on ne peut en penser de plus grande sous Dieu. Et de la même manière pour les bienheureux, dont la charité ne peut pas s'accroître. Par tout cela il semble que l'accroissement de la charité arrive à un terme, qui ne peut pas être accru.</p>
<p>[1388] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 2 a. 4 s. c. 1 Contra, augmentum caritatis est, secundum majorem assimilationem ad Deum. Sed quantumcumque aliquis accedat ad Dei similitudinem, semper in infinitum distat ab eo. Ergo semper magis potest accedere ; et ita videtur quod augmentum caritatis non sit infinitum.</p>	<p>En sens contraire : 1. L'accroissement de la charité dépend d'une plus grande ressemblance à Dieu. Mais pour autant que chacun accède à la ressemblance de Dieu, toujours il en est éloigné à l'infini. Donc toujours il peut s'approcher plus, et ainsi il semble que l'accroissement de la charité n'est pas infini.</p>
<p>[1389] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 2 a. 4 s. c. 2 Praeterea, quando caritatis actus procedit a majori caritate, majoris est virtutis in merendo. Sed actus caritatis imperfectae meretur augmentum caritatis. Ergo multo magis merebitur quando caritas magis perficietur, et ita augmentum caritatis nunquam stabit.</p>	<p>2. Quand l'acte de charité procède d'une plus grande charité, il est d'un plus grand pouvoir pour mériter. Mais l'acte de charité imparfaite mérite l'accroissement de la charité. Donc il méritera beaucoup plus quant la charité sera plus achevée et ainsi l'accroissement de la charité ne s'arrêtera jamais.</p>

<p>[1390] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 2 a. 4 co. Respondeo dicendum, quod de termino augmenti caritatis dupliciter possumus loqui: aut quantum ad id quod est, aut quantum ad id quod potest esse. Sicut etiam dicimus, quod summum malum non est quo non possit esse aliquid pejus ; tamen aliquid est summe malum quo nihil est pejus. Similiter dico, quod augmentum caritatis pervenit ad aliquem terminum ultra quem caritas non augetur in quolibet homine ; non tamen pervenit ad aliquem terminum ultra quem non possit auferri.</p>	<p>Réponse : Nous pouvons parler de deux manières de la limite de l'accroissement de la charité. Ou bien quant à ce qui est ou quant à ce qui peut être. De même aussi que nous disons que le mal suprême n'est pas là où il ne pourrait pas y avoir quelque chose de pire ; cependant quelque chose est un mal suprême dont rien ne peut être pire. Je dis de la même manière que l'accroissement de la charité parvient à un terme au-delà duquel la charité ne s'accroît plus dans n'importe quel homme, il ne parvient pas cependant à une limite au delà de laquelle il ne pourrait pas s'accroître.</p>
<p>Cujus ratio est ex parte ejus quod movetur secundum hoc augmentum, et ex parte ejus ad quod movetur. Id autem ad quod movetur anima in augmento caritatis, est similitudo divinae caritatis, cui assimilatur ; ad quam, cum infinita sit, in infinitum potest accedi plus et plus, et nunquam adaequabitur perfecte.</p>	<p>La raison vient de cette partie qui est mue selon cet accroissement, et de cette partie à quoi elle est poussée. Mais ce à quoi l'âme est poussée dans l'accroissement de la charité est la ressemblance de la charité divine, à laquelle elle ressemble, à laquelle, comme elle est infinie, elle peut accéder dans l'infini plus et plus, sans jamais l'égaliser parfaitement.</p>
<p>Ex parte autem ejus quod movetur est quod ipsa anima, quantum plus recipit de bonitate divina et lumine gratiae ipsius, tanto capacior efficitur ad recipiendum ; et ideo quanto plus recipit, tanto plus potest recipere. Cujus ratio est, quia potentiae materiales sunt terminatae et finitae secundum exigentiam materiae ; et ideo non possunt recipere nisi secundum proportionem materiae ; potentiae autem immateriales non limitantur ex materia, sed magis secundum quantitatem bonitatis divinae in eis perceptae.</p>	<p>Mais du côté de ce qui est mû il y a que plus l'âme même quant elle reçoit plus de la bonté divine et de la lumière de sa grâce plus elle devient capable de recevoir ; et c'est pourquoi plus elle reçoit, plus elle peut recevoir. La raison en est que les puissances matérielles se terminent et se finissent selon l'exigence de la matière ; et c'est pourquoi elles ne peuvent recevoir que selon la proportion de la matière, mais les puissances immatérielles ne sont pas limitées par la matière, mais plus selon la quantité de bonté divine qu'elles ont reçues en elles.</p>
<p>Unde quanto plus additur de bonitate, tanto magis est de potentia ad capacitatem ; sicut patet in exemplo philosophi de sensu et intellectu, III De anima, Text. 7,. Dicit enim quod sensus a fortibus sensibilibus corrumpuntur, et non augetur eorum capacitas, quia sunt potentiae materiales ; sed intellectus quanto magis intelligit difficilia, tanto</p>	<p>C'est pourquoi plus on ajoute de bonté, plus il y a de puissance pour cette capacité ; de même il est clair dans l'exemple du philosophe au sujet de la sensation et de l'intellect (<i>L'âme</i>, III, 4, 429 b¹). Car il dit que les sens se corrompent par les sensibles forts, et leur capacité n'est pas augmentée, parce que ce sont des puissances matérielles.</p>

¹ « ...à la suite de couleurs ou d'odeurs puissantes, on ne peut ni voir, ni sentir ; au contraire l'intellect, quand il a pensé un objet fortement intelligible, n'est pas moins capable de penser les intelligibles inférieurs, mais il en est au contraire plus capable » (Trad. E. Barbotin).

<p>etiam plus potest ; ita etiam quanto natura spiritualis plus recipit de caritate, plus potest recipere.</p>	<p>Mais plus l'intellect pense ce qui est difficile, plus aussi il le peut ; et ainsi aussi plus la nature spirituelle reçoit de charité plus elle peut en recevoir.</p>
<p>Quidam autem comparantes capacitatem substantiae spiritualis capacitati substantiae materialis, dixerunt quod est terminus in augmento caritatis secundum capacitatem naturae scilicet quod quando [quando om. Éd. de Parme] tantum recipit de caritate quod impleatur capacitas prima quae erat ex natura, nec potest plus recipere.</p>	<p>Mais certains, comparant la capacité de la substance spirituelle à celle de la substance matérielle, ont dit qu'il y a une limite à l'accroissement de la charité selon la capacité de la nature, à savoir que quand elle reçoit tant de charité qui emplit sa capacité première qui était par nature, elle ne peut pas recevoir plus.</p>
<p>Et ponunt exemplum de aere, qui habet terminum subtilitatis suae, quem non excedit. Unde potest in eo intendi lumen, secundum quod magis et magis depuratur a vaporibus permixtis ; sed quando pervenitur ad puritatem naturae suae, non potest amplius purificari, nec illuminari ab eodem illuminante. Sed non est simile de capacitate substantiae materialis et spiritus, ut dictum est, in hac dist., qu. 1, art. 3.</p>	<p>Et ils se servent de l'exemple de l'air qui a une limite à sa subtilité qu'il ne dépasse pas. C'est pourquoi la lumière peut être appliquée, selon qu'elle est purifiée de plus en plus des vapeurs mêlées ; mais quand on parvient à la pureté de sa nature, elle ne peut plus être purifiée, ni éclairée par la même lumière. Mais ce n'est pas pareil pour la capacité de la substance matérielle et celle de l'esprit, comme on l'a dit dans cette dist., q. 1, a. 3</p>
<p>[1391] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 2 a. 4 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod quamvis capacitas animae sit finita in actu, tamen potest plus et plus in finitum elongari, secundum quod plus et plus recipit. Nunquam tamen erit infinita, nec recipiet perfectionem infinitam ; sicut etiam patet in additione numeri, qui in infinitum est possibilis [impossibilis Éd. de Parme] ; nunquam tamen est aliquis numerus infinitus in actu ; quia potentia additionis numerorum, ut dicit Commentator in III Physic., text. 68, non est una, sed semper ex nova additione efficitur alia potentia in numero secundum quod efficitur nova species numeri. Unde quaelibet potentia potest exire in actum, non tamen potest esse ut omnes exeant in actum, quia in quolibet actu additur etiam potentia ; et ita est etiam hic de capacitate animae.</p>	<p>Solutions : 1. Bien que la capacité de l'âme soit limitée en acte, cependant elle peut plus ou moins s'étendre dans le fini, selon qu'elle reçoit de plus en plus. Cependant jamais elle ne sera infinie, et elle ne recevra pas une perfection infinie ; de même aussi cela se voit dans l'addition du nombre, qui est possible à l'infini ; jamais cependant il n'y a un nombre infini en acte ; parce que la puissance de l'addition des nombres, comme le dit le Commentateur, (<i>Physique</i> III, texte 68) n'est pas unique, mais toujours elle devient une autre puissance par une nouvelle addition en nombre selon qu'elle devient une nouvelle espèce de nombre. C'est pourquoi n'importe quelle puissance peut passer en acte, cependant il n'est pas possible que toutes passent en acte, parce que dans chaque acte on ajoute aussi une puissance, et ainsi il en est de même de la capacité de l'âme.</p>
<p>[1392] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 2 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quodlibet augmentum caritatis terminatum est, et est ad terminum quem</p>	<p>2. N'importe quel accroissement de la charité est limité et il l'est à la limite que l'homme peut atteindre ; mais cependant comme cette limite n'est pas un acte pur, elle est mêlée de</p>

<p>consequi potest homo ; sed tamen ille terminus, cum non sit actus purus, est permixtus potentiae ; unde adhuc potest esse aliud augmentum numero, et ita in infinitum augmentum succedere augmento, et hoc modo intelligitur augmentum caritatis interminatum.</p>	<p>puissance ; c'est pourquoi il peut encore y avoir un autre accroissement en nombre et ainsi l'accroissement succède à l'accroissement à l'infini, et de cette manière on comprend l'accroissement sans limite de la charité.</p>
<p>[1393] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 2 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod gratia Christi, quamvis secundum essentiam esset finita, tamen secundum quid fuit infinita, in quantum scilicet erat dispositio congruitatis ad unionem, et in quantum concurrebat in operationem Christi, qui erat virtutis infinitae ex hoc quod erat persona divina, et aliis modis, ut dicitur in 3, dist. 17, qu. 1, art. 2, qu. 3, et ex hoc habebat quod non poterat augeri.</p>	<p>3. Bien qu'en l'essence la grâce du Christ soit finie, cependant à certains égards elle a été infinie, en tant qu'elle était une disposition d'accord pour l'union et en tant qu'elle concourait à l'opération du Christ, qui était d'une vertu infinie, du fait qu'il était une personne divine, et par d'autres modes, comme il est dit en <i>III Sent.</i> q. 1, a. 2, q. 3, du fait qu'il possédait ce qui ne pouvait pas s'accroître.</p>
<p>Ad illud quod objicitur de beata virgine, dicendum est, quod differt puritatis augmentum, et caritatis. Augmentum enim puritatis est secundum recessum a contrario ; et quia in beata virgine fuit depuratio ab omni peccato, ideo pervenit ad summum puritatis ; sub Deo tamen, in quo non est aliqua potentia deficiendi, quae est in qualibet creatura, quantum in se est. Caritatis autem augmentum est per accessum ad divinam bonitatem ; et ideo non habuit beata virgo summam caritatem qua major non possit intelligi, quia etiam profecit in caritate et gratia.</p>	<p>Pour ce qui est objecté à propos de la bienheureuse Vierge (Marie), il faut dire que l'accroissement de la pureté est différent de celui de la charité. Car l'accroissement de la pureté dépend du retrait du contraire ; et parce que chez la bienheureuse Vierge il y eut la purification de tout péché, elle parvint au sommet de la pureté ; en-dessous Dieu cependant, en qui il n'y a aucune pouvoir de défaillance, qui est en chaque créature en tant qu'elle est en lui. Mais l'accroissement de la charité se produit par accès à la bonté divine, et c'est pourquoi la bienheureuse Vierge n'a pas eu la charité suprême, telle qu'on ne puisse en penser de plus grande ; parce qu'aussi elle a progressé en charité et en grâce.</p>
<p>Ad illud quod objicitur de beatis, dicendum, quod caritas non augetur in eis propter conditionem status: quia non sunt in via, sed in termino viae. Unde datur eis praemium secundum illud quod caritas in statu viae in eis crevit.</p>	<p>Pour ce qui est objecté des bienheureux, il faut dire que la charité ne s'accroît pas en eux à cause de la condition de leur état ; parce qu'ils ne sont pas dans la voie, mais au terme de leur vie. C'est pourquoi il leur est donné une récompense du fait que la charité s'est accrue en eux dans l'état de voie</p>
<p>Articulus 5 [1394] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 2 a. 5 tit. Utrum caritas minuatur</p>	<p><u>Article 5 – La charité diminue-t-elle ?</u></p>

<p>[1395] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 2 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod caritas minuat. Contraria enim nata sunt fieri circa idem. Sed augmentum et diminutio sunt contraria. Cum igitur caritas augeatur, videtur quod minuat.</p>	<p>Objections :¹ 1. Il semble que la charité diminue. Car les contraires sont destinés à être fait autour du même. Mais l'accroissement ou la diminution sont des contraires. Donc de même que la charité s'accroît, il semble qu'elle diminue.</p>
<p>[1396] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 2 a. 5 arg. 2 Item, Augustinus dicit, Enchir., cap. CXXXI, col. 288 : « Ubi magna cupiditas, ibi parva caritas ; » et alibi, Conf. : « Minus te amat qui aliquid tecum amat ». Sed contingit cupiditatem augeri. Ergo etiam caritatem contingit minui.</p>	<p>2. Augustin dit (<i>Enchiridion</i> 121) : « Là où il y a une grande cupidité, petite est la charité », et ailleurs (<i>Confessions</i> X, 29) : « Il t'aime moins celui qui aime quelque chose avec toi ». Mais il arrive que la cupidité s'accroisse. Donc aussi il arrive à la charité de diminuer.</p>
<p>[1397] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 2 a. 5 arg. 3 Praeterea, veniale peccatum est malum culpae. Sed omne malum aliquod bonum adimit sibi oppositum. Cum igitur malo culpae opponatur bonum gratiae vel caritas, adimet veniale peccatum bonum caritatis. Sed non adimit totum, quia sic excluderet a regno ; sola enim caritas dividit inter filios regni et perditionis, secundum Augustinum, et sic esset mortale. Ergo adimit aliquid ejus ; ergo diminit ipsam.</p>	<p>3. Le péché véniel est la mal de la faute. Mais tout mal enlève un bien qui lui est opposé. Donc comme le bien de la grâce ou la charité, sont opposés au mal de la faute, le péché véniel enlève le bien de la charité. Mais il n'enlève pas tout, parce qu'ainsi il exclurait du royaume ; car seule la charité sépare les fils du royaume et ceux de la perdition, selon Augustin, et ainsi il serait [péché] mortel. Donc il lui enlève quelque chose, donc il la diminue.</p>
<p>[1398] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 2 a. 5 arg. 4 Item, secundum quod aliquis se disponit ad caritatem et gratiam, secundum hoc sibi Deus infundit, quia, secundum Augustinum, lumen divinae gratiae omnibus praesens est. Sed quod aliqui non suscipiant eam, est quia avertunt se ab illa ; sicut qui claudit oculos ad lumen solis. Sed contingit quod aliquis minus disponit se ad caritatem quam prius fecerat. Ergo minus participabit de lumine gratiae et de caritate.</p>	<p>4. Selon que quelqu'un se dispose à la charité et à la grâce, Dieu infuse en lui, parce que, selon Augustin, la lumière de la grâce divine est présente pour tous. Mais que certains ne la reçoivent pas, c'est parce qu'ils se détournent d'elle ; de même que celui qui ferme ses yeux à la lumière du soleil. Mais il arrive que quelqu'un se dispose moins à la charité qu'il ne l'avait fait auparavant. Donc il participera moins de la lumière de la grâce et de la charité.</p>
<p>[1399] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 2 a. 5 s. c. 1 Contra, quaelibet caritas creata est finita. Sed omne finitum, secundum philosophum, I Physic., Texte 37, consumitur per ablationem, ablato quodam semper et semper. Si igitur</p>	<p>En sens contraire : 1. N'importe quelle charité créée est finie. Mais tout ce qui est fini, selon le philosophe, (<i>Physique</i>, I, 4, 187 b 27²) est détruit par enlèvement, quelque chose étant enlevé toujours et toujours. Si donc le [péché] véniel</p>

¹ PARALL. : *IIallæ*, q. 24, a. 10.

² Si la partie extraite par séparation... ».

<p>veniale diminuit aliquid de caritate, sequens etiam diminuit, et sic multiplicatis venialibus tota caritas tolletur. Sed caritas non tollitur nisi per mortale peccatum. Ergo multa venialia fient unum mortale, quod nullus ponit.</p>	<p>a diminué quelque chose de la charité, en conséquence elle a diminué, et ainsi si les péchés véniels sont multipliés la charité tout entière est enlevée. Mais la charité n'est enlevée que par le péché mortel. Donc beaucoup de péchés véniels deviendraient un péché mortel, ce que personne ne pense.</p>
<p>[1400] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 2 a. 5 s. c. 2 Si dicas, quod in ista ablatione est sicut in divisione continui, quae est in infinitum, si fiat secundum eandem proportionem, et non secundum eandem quantitatem, contra: quando est divisio secundum eandem proportionem, illud quod post aufertur, semper est minus eo quod prius auferebatur ; sicut si primo auferatur tertia pars lineae, et postea tertia illius residui, et sic deinceps ; semper acceptum post, erit minus secundum quantitatem. Sed quod sequens veniale non habeat minorem virtutem quam primum, potest contingere. Ergo adimet de caritate quantum et primum ; et ita consumetur per ablationem.</p>	<p>2. Si tu disais que dans cet enlèvement c'est comme dans une division du continu qui est dans l'infini, s'il est fait selon une même proportion et non selon une même quantité. En sens contraire quand il y a division selon la même proportion, ce qui est enlevé après est toujours moindre que ce qui avait été enlevé avant ; comme si en premier on enlève le tiers d'une ligne, et ensuite le tiers de ce qui reste et ainsi de suite ; toujours ce qui est pris après sera moindre en quantité. Mais il peut arriver le péché véniel suivant n'ait pas un pouvoir moindre que le premier. Donc il enlève de la charité autant que le premier et ainsi elle est détruite par enlèvement.</p>
<p>[1401] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 2 a. 5 co. Respondeo dicendum, quod caritas non potest diminui essentialiter, nisi forte per successionem, ita scilicet quod destruat caritas quae inest, per mortale peccatum, et postmodum minor infundatur per minorem praeparationem.</p>	<p>Réponse : La charité ne peut pas être diminuée essentiellement à moins par hasard par succession, de sorte que la charité qui y est, est détruite par le péché mortel et ensuite une plus petite est infusée par une plus petite préparation.</p>
<p>Et causa hujus est, quia causa diminutionis caritatis non potest sumi ex parte Dei ; cum nullus defectus reducatur in ipsum qui est actus completus, sicut in causam. Oporteret ergo, si caritas diminuatur, quod diminutionis causa ex parte nostra suscipiatur. Defectus autem contingens ex parte nostra, vel est ex cessatione actus vel ex inordinatione. Ex cessatione actus non potest remitti caritas, sicut habitus virtutum acquisitarum, secundum id quod in se est. Firmitas enim caritatis ipsius non est ex actu nostro, sed ex principio influente, ut dictum est, in hac quaest., art. 2.</p>	<p>Et la cause en est que la cause de la diminution de la charité ne peut pas venir du côté de Dieu, puisqu'aucune défection est ramenée en lui qui est acte complet comme dans la cause. Il serait donc nécessaire si la charité diminuait que la cause de la diminution vienne de notre côté. Mais la défection qui arrive de notre côté se fait ou par la cessation de l'acte ou par inadaptation. Par la cessation de l'acte la charité ne peut pas être écartée en tant qu'habitus des vertus acquises, selon ce qui est en elle. Car la fermeté de la charité même ne dépend pas de notre acte, mais du principe qui influe, comme on l'a dit en cette qu., art. 2.</p>
<p>Unde cessantibus actibus, manet</p>	<p>C'est pourquoi si les actes cessent, la force de</p>

<p>nihilominus idem robur caritatis. Sed verum est quod per actus frequentes disponuntur omnes vires animae, et membra corporis rediguntur in obsequium caritatis, in quo consistit fervor, ut dictum est ; et ideo ex otio tepescit caritatis fervor.</p>	<p>la charité demeure néanmoins. Mais il est vrai que toutes les forces de l'âme sont disposées par des actes fréquents et les membres du corps sont ramenés à la soumission de la charité, en quoi consiste la ferveur, comme on l'a dit ; et c'est pourquoi par l'inactivité la ferveur de la charité se refroidit.</p>
<p>Habitus autem acquisitarum virtutum, robur et firmitatem habent ex nostris operibus: unde cessantibus operibus, remittitur robur virtutis etiam in se. Inordinatio autem actus vel est circa finem, vel circa ea quae sunt ad finem. Si circa finem, ita scilicet quod finis tollatur ; sic caritas, secundum quam adhaeretur fini, tollitur: et hoc fit per mortale peccatum</p>	<p>Mais l'habitus des vertus acquises prend force et fermeté par nos opérations ; c'est pourquoi si les opérations cessent, la force de la vertu est relâchée en soi. Mais l'inadaptation de l'acte concerne la fin, ou ce qui la concerne, mais si c'est pour la fin, à savoir que la fin est enlevée, ainsi la charité selon qu'elle adhère à la fin est enlevée ; et cela se fait par le péché mortel.</p>
<p>Si autem circa ea quae sunt ad finem, ita scilicet quod finis remaneat, et inordinate aliquis immoretur circa ea quae sunt ad finem ; talis inordinatio, quae est peccati venialis, non attingit caritatem, quae est secundum adhaesionem finis, et ideo nihil diminuit de ipsa.</p>	<p>Si c'est pour ce qui concerne la fin, ainsi à savoir que la fin demeure, et quelqu'un s'arrête sans ordre à ce qui concerne la fin ; un tel dérèglement qui vient du péché véniel, n'atteint pas la charité, qui dépend de l'adhésion à la fin et c'est pourquoi rien n'est diminuée en elle.</p>
<p>Sed verum est quod sicut ea quae sunt ad finem disponunt ad finem, ita inordinatio in eis est dispositio ad inordinationem quae est circa finem, secundum quod dicimus, quod veniale peccatum est dispositio ad mortale. Unde per huiusmodi venialia disponitur quis ad amissionem caritatis.</p>	<p>Mais il est vrai que ce qui est pour la fin y dispose, de sorte que le dérèglement en eux est une disposition pour celle qui concerne la fin, selon que nous disons que par le péché véniel il y a une disposition au péché mortel. C'est pourquoi on est disposé à la perte de la charité par des péchés véniels de ce genre.</p>
<p>Et inde est quod caritas dicitur diminui quantum ad radicationem et fervorem, et non quantum ad essentiam. Quantum ad radicationem quidem, secundum quod fit dispositio ad contrarium, unde minuitur firma inhaesio caritatis ; secundum fervorem vero, prout impeditur obedientia inferiorum virium ad superiores, ex quo dictus fervor causabatur.</p>	<p>Et de là vient qu'on dit que la charité est diminuée quant à son enracinement et à sa ferveur, et non quant à l'essence. Quand à l'enracinement selon que la disposition est faite pour le contraire, c'est pourquoi le ferme attachement de la charité est diminué, mais selon la ferveur, dans la mesure ou l'obéissance des forces inférieures aux supérieures est empêchée, par quoi la dite ferveur était causée</p>
<p>[1402] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 2 a. 5 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod contraria nata sunt fieri circa idem, nisi alterum naturaliter insit. Et dicitur naturaliter inesse, quando consequitur causas ejus. Unde dico, quod</p>	<p>Solutions : 1. Les contraires sont destinés à être faits autour du même à moins qu'un autre y soit de manière naturelle. Et on dit qu'il y est de manière naturelle, quand il suit ses causes. C'est pourquoi je dis que parce que le</p>

<p>augmentabilitas, quia ex parte suscipientis et influentis potest esse aliqua causa augmenti, et non diminutionis, ut dictum est, in corp. art.</p>	<p>pouvoir d'accroissement, du côté de celui qui reçoit et de celui qui infuse, peut être une cause d'accroissement, et non diminution, comme il a été dit dans le corps de l'article.</p>
<p>[1403] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 2 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod commensuratio cupiditatis et caritatis per oppositum, potest intelligi dupliciter: vel quantum ad ipsum fieri caritatis, vel quantum ad esse. Si quantum ad fieri, tunc verum est quod quanto per actus inordinatos magis dominatur in eo cupiditas, minus disponitur ad caritatem vel augmentum ejus: quia ad habendum caritatem vel ad proficiendum in ea disponunt actus nostri. Si quantum ad esse, tunc, cum actus nostri non sint causa esse ipsius caritatis, ex inordinatione actuum per cupiditatem nihil derogatur caritati quantum ad suum esse, sed solum quantum ad fervorem, secundum quod dehabilitantur inferiores partes a caritatis obedientia.</p>	<p>2. La mesure de la cupidité et de la charité par opposé, peut être pensée de deux manières : ou quant au devenir de la charité ou quant à l'être. Si c'est quant au devenir, alors il est vrai que plus la cupidité en lui est dominée par des actes inadaptés, moins il est disposé à la charité ou à son accroissement ; parce que nos actes disposent à avoir la charité ou à progresser en elle. Si c'est quant à l'être, alors, comme nos actes ne sont pas la cause de cette charité, par l'inadaptation des actes, par la cupidité rien n'est retranché à la charité, quand à son être, mais seulement quant à sa ferveur, selon que les parties inférieures sont inadaptées pour l'obéissance de la charité.</p>
<p>[1404] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 2 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum, quod veniale non potest adimere aliquid de caritate, quia non attingit ad illam partem animae ubi est caritas. Sicut enim superior pars intellectus est in consideratione principiorum per se notorum, per quae alia cognoscuntur ; unde quantumcumque dubitatio oriatur circa conclusiones, de certitudine principiorum nihil minuitur ; ita etiam superior pars affectus est in adhaesione finis, propter quem omnia diliguntur. Unde quaecumque inordinatio contingat circa illa quae sunt ad finem, ipsa non minuitur inhaesio finis, quae est per caritatem, nisi ponatur finis contrarius. Unde veniale, quia non ponit finem indebitum, non attingit ad illud supremum affectus ubi est caritas. Sed sicut veniale non est peccatum simpliciter, sed solum in quantum est dispositio ad mortale ; ita etiam privat bonum, quod se habet ut dispositio ad caritatem, idest fervorem, qui contingit in habilitate actus ex diligenti obedientia</p>	<p>3. Le péché véniel ne peut rien écarter de la charité, parce qu'il n'atteint pas cette partie de l'âme où elle est. Car la partie supérieure de l'intellect est dans la considération des principes évidents, par lesquels les autres sont connus ; c'est pourquoi chaque fois qu'un doute s'élève autour des conclusions, rien n'est diminué de la certitude des principes, de la même manière donc la partie supérieure de l'état de l'âme, est dans l'adhésion à une fin, par laquelle que tout est aimé. Mais de là chaque désordre arrive autour de ce qui est pour la fin, l'adhésion même à la fin n'est pas diminuée, qui dépend la charité, à moins qu'on ne place une fin contraire. De là parce que le péché véniel place une fin qui n'est pas due, il n'atteint pas cet effet suprême où est la charité. Mais de là que le péché véniel n'est pas simplement péché mais seulement en tant qu'il est disposition au péché mortel, de même aussi il prive du bien qui se comporte comme une disposition à la charité, c'est-à-dire la ferveur qui arrive dans l'habileté de l'acte de l'obéissance aimante ou de la suggestion des forces inférieures pour la</p>

vel subiectione inferiorum virium ad superiorem partem affectus, in qua est caritas.	partie supérieurs de l'effet en est la charité.
[1405] Super Sent., lib. 1 d. 17 q. 2 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum, quod dispositio ad caritatem est secundum actus inferiorum virium, prout operantur circa ea quae sunt ad finem, sicut per ea quae sunt ad finem, devenitur in finem. Habito autem fine, non indigetur his quae sunt ad finem. Unde quaecumque inordinatio fit circa ea, non redundat in deordinationem finis, nisi per modum dispositionis ; sicut etiam cognitio principiorum primorum determinatur in nobis per sensus, qui si etiam destruantur, non minuitur certitudo principiorum, quae non est acquisita, sed naturaliter insita ; et similiter est de caritate infusa.	4. La disposition pour la charité dépend des actes des forces inférieures, selon qu'ils opèrent pour ce qui concerne la fin, de même que ce qui est pour la fin, on parvient à la fin. Mais une fois qu'on a atteint la fin, on ne manque pas de ce qui la concerne. C'est pourquoi chaque inadaptation qui se fait pour cela, ne déborde dans le désordre de la fin, que par mode de disposition ; de même qu'aussi la connaissance des premiers principes est limitée en nous par les sens ; s'ils sont détruits, la certitude des principes n'est pas diminuée, celle qui n'est pas acquise, mais naturellement placée [dans l'être], et il en est de même pour la charité infuse.
Distinctio 18	<u>Distinction 18 – [L'Esprit Saint comme don]</u>
Quaestio 1	<u>Question unique : [L'Esprit Saint comme don]</u>
Prooemium	<u>Prologue</u>
Postquam determinavit de temporali processione Spiritus sancti, hic determinat nomen quod sibi competit secundum rationem qua temporaliter procedit, scilicet donum.	Après avoir examiné la procession temporelle de l'Esprit Saint, ici il examine le nom qui lui convient selon la raison par laquelle il procède temporellement, c'est-à-dire le don.
Circa hanc partem quinque quaeruntur: 1 utrum donum sit essentielle, vel personale ; 2 utrum sit proprium Spiritus sancti ; 3 utrum per hoc donum omnia dona dentur ; 4 utrum Spiritus sanctus processione qua donum dicitur, etiam Deus dicatur ; 5 utrum possit dici donum nostrum.	Pour cette partie on fait cinq recherches : 1. Le don est-il essentiel ou personnel ? 2. Est-ce que c'est le propre de l'Esprit Saint ? 3. Est-ce que par ce don, tous les dons sont donnés ? 4. Est-ce que l'Esprit Saint par la procession par laquelle on l'appelle don, est aussi appelé Dieu ? 5. Peut-on l'appeler notre don ?
Articulus 1 [1408] Super Sent., lib. 1 d. 18 q. 1 a. 1 tit. Utrum donum sit nomen essentielle	<u>Article 1 – 'Don' est-il un nom essentiel ?</u>

<p>[1409] Super Sent., lib. 1 d. 18 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod donum sit nomen essentielle. Omne enim nomen connotans effectum in creatura, significat divinam essentiam, ut communiter dicitur. Sed hoc nomen donum connotat effectum in creatura: dicitur enim Spiritus sanctus donum, inquantum est donabilis creaturae in aliquo effectu. Ergo est essentielle.</p>	<p>Objections :¹</p> <p>1. Il semble que le don est un nom essentiel. Car tout nom qui inclut un effet dans la créature signifie l'essence divine, comme on le dit communément. Mais ce nom 'don' inclut un effet dans la créature ; car on dit que l'Esprit Saint est le don, en tant qu'il peut être donné à la créature dans un effet. Donc le don est essentiel.</p>
<p>[1410] Super Sent., lib. 1 d. 18 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, nullum nomen personale convenit essentialiter ; quia essentia nec genita est nec gignens. Sed essentia divina dicitur donata esse Filio a Patre, ut dicitur Philip., 2, 9: <i>Donavit illi nomen quod est super omne nomen</i>: quod etiam accipitur ex verbis Hilarii supra positus, (16 distinct., ult. Cap). Ergo donum est nomen essentielle.</p>	<p>2. Aucun nom personnel ne convient à l'essence ; parce qu'elle n'est pas engendrée et elle n'engendre pas. Mais on dit que l'essence divine a été donnée au Fils par le Père, comme il est dit en <i>Phil. 2, 9</i> : « <i>Il lui a donné un nom qui est au-dessus de tout nom</i> », ce qui est aussi interprété en ce sens par les paroles d'Hilaire, placées ci-dessus, dist. 16, dernier chapitre. Donc le don est un nom essentiel.</p>
<p>[1411] Super Sent., lib. 1 d. 18 q. 1 a. 1 arg. 3 Item, Spiritui sancto convenit esse donum, inquantum procedit ut amor. Sed amor in divinis etiam essentialiter dicitur, ut habetur ex verbis Augustini supra, distin. 10 positus. Ergo videtur quod et donum.</p>	<p>3. Il convient à l'Esprit Saint d'être le don, en tant qu'il procède comme amour. Mais on dit que l'amour est en Dieu selon l'essence, comme on le comprend par les paroles d'Augustin placées ci-dessus, dist. 10². Donc il semble qu'il est aussi le don.</p>
<p>[1412] Super Sent., lib. 1 d. 18 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, quicquid habetur ab aliquo, hoc dicitur esse datum vel donatum. Sed, non intellecta distinctione personarum adhuc possemus habere Deum ad fructum, et non habemus hoc a nobis. Ergo esset datum nobis. Quidquid autem intelligitur in divinis, exclusa per intellectum distinctione personarum, est essentielle. Ergo donum est essentielle.</p>	<p>4. On dit que tout ce que quelqu'un possède est donné ou est une donation. Mais sans penser la distinction des personnes, encore nous pourrions posséder Dieu pour don³ et sa possession ne vient pas de nous. Donc il nous aurait été donné. Mais tout ce qui est pensé en Dieu, une fois exclue par l'intellect la distinction des personnes, est essentiel. Donc le don est essentiel.</p>
<p>[1413] Super Sent., lib. 1 d. 18 q. 1 a. 1 s. c. 1 Contra, quicquid convenit alicui personae secundum rationem originis, non est essentielle sed notionale. Donum autem dicitur Spiritus sanctus, inquantum ab aeterno procedit, ut dicitur</p>	<p>En sens contraire :</p> <p>1. Tout ce qui convient à une personne selon son origine, n'est pas essentiel, mais notionnel. Mais on dit que l'Esprit Saint est le don, en tant qu'il procède éternellement comme il est dit dans la <i>Lettre</i>⁴. Donc il n'est</p>

¹ PARALL. : *Ia*, q. 38, a. 1.

² Cf. *La Trinité*, XV, XVII.

³ Comprendre la fruition.

⁴ « On l'appelle don, non seulement du fait qu'il est donné, mais par les propriétés qu'il a eu éternellement, c'est pourquoi il a été don éternellement... non parce qu'il était donné, mais parce qu'il

<p>in <i>Littera</i>. Ergo non est essentielle, sed personale.</p>	<p>pas essentiel, mais il est personnel.</p>
<p>[1414] Super Sent., lib. 1 d. 18 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, dist. 15, quaest. 3, art. 1, dare vel donare dicitur dupliciter. Uno modo illud quod habetur per modum dominii, ut possessio. Alio modo illud quod habetur quasi intrinsecum sibi, sicut aliquis habet seipsum vel materiam suam vel qualitatem. Quamvis autem in divinis personis non sit dominium unius respectu alterius, tamen est ibi auctoritas principii. Dicendum igitur, quod datio potest importare auctoritatem respectu dati ; et sic donum vel datum est notionale. Potest etiam non importare auctoritatem, sed tantum hoc quod id quod datur, libere habeatur ; et hoc modo ipsa essentia dicitur dari vel donari. Et secundum hoc, donum vel datum non est personale, sed essentielle ; tamen semper importat distinctionem dantis ad eum cui datur, quamvis non ad id quod datur.</p>	<p>Réponse : Comme on l'a dit ci-dessus (dist. 15, q. 3, a.1) ; donner (ou accorder) se dit de deux manières : a. Première manière ce qui est possédé par mode de pouvoir comme possession. b. D'une autre manière ce qui est possédé comme intrinsèque en soi comme quelqu'un se possède lui-même ou possède sa matière ou sa qualité. Mais quoique dans les personnes divines, il n'y ait pas de supériorité de l'une par rapport à l'autre, cependant il y a là une autorité de principe. Il faut donc dire que la donation peut apporter une autorité par rapport à ce qui est donné ; et ainsi le don ou le donné est notionnel. Mais il peut aussi ne pas apporter d'autorité, mais seulement que ce qui est donné soit possédé librement ; et de cette manière on dit qu'il est donné ou accordé. Et selon cela le don¹ ou ce qui est donné n'est pas personnel, mais essentiel, cependant il apporte toujours la distinction du donneur à celui à qui il est donné, bien que pas à ce qui est donné.</p>
<p>[1415] Super Sent., lib. 1 d. 18 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod nomen potest connotare effectum in creatura dupliciter: vel secundum rationem principii tantum ; et quia eadem est operatio totius Trinitatis, oportet quod tale nomen commune sit toti Trinitati et ad essentiam pertinens ; vel ita quod cum ratione principii, respectu creaturae, etiam aliquid aliud importet: et tunc, quamvis secundum respectum ad creaturam det intelligere essentiam ex consequenti, sicut causa intelligitur in effectu ; tamen secundum aliud quod significat potest ad personam pertinere ; sicut assumere carnem importat et operationem, quae communis</p>	<p>Solutions : 1 Le nom peut inclure un effet dans la créature de deux manières : a. ou selon la raison du principe seulement, et parce que l'opération de toute la Trinité est la même ; il est nécessaire qu'un tel nom commun convienne à toute la Trinité et à l'essence ; b. ou bien de sorte qu'avec la raison de principe, par rapport à la créature, il apporte aussi quelque chose d'autre ; et alors, quoique selon le rapport à la créature il donne à penser l'essence par conséquence, comme la cause est pensée dans l'effet ; cependant selon l'autre chose qu'il signifie, il peut appartenir à la personne ; de même il apporte le fait d'assumer la chair et une opération qui est commune aux trois</p>

procède du Père et du Fils ».

1 Le don peut être dit don avant d'être donné. Il a l'aptitude à être donné (DTC Don 1729). *Ia* q. 38 a. 1 ad 4 « On ne l'appelle pas don du fait qu'il est donné en acte mais en tant qu'il a l'aptitude à être donné. C'est pourquoi on dit que la personne divine est éternellement don, bien qu'elle ne soit donnée que dans le temps ».

est tribus personis, et terminum operationis in quem terminata est assumptio, quod proprium est personae Filii ; et ideo sibi soli convenit. Similiter dico, quod donum, praeter respectum quem importat ad illud cui donabile est, importat respectum ad illum a quo est, sicut a principio respectu ejus auctoritatem habente ; et ex hac parte est notionale.	personnes, et le terme de l'opération en qui l'assomption se termine, qui est le propre de la personne du Fils ; et c'est pourquoi il ne convient qu'à lui seul. De la même manière je dis que le don, au-delà du rapport qu'il apporte à ce à qui il peut être donné, apporte un rapport à celui dont il est, comme au principe par le rapport qu'il a à son autorité, et de ce côté elle est notionnelle.
[1416] Super Sent., lib. 1 d. 18 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod si dare importet auctoritatem respectu dati in dante, sic essentia non dicitur dari, sed alio modo, ut dictum est, in corp. art.	2. Si donner apporte une autorité au donneur en rapport avec ce qui est donné, alors on ne dit pas qu'il est donné par essence, mais d'une autre manière, comme on l'a dit dans le corps de l'article.
[1417] Super Sent., lib. 1 d. 18 q. 1 a. 1 ad 3 Et per hoc patet responsio ad tertium ; quia amor essentialis, quamvis sit habens rationem primi doni, in quo alia dona dantur, tamen respectu ejus non potest denotari auctoritas ; et ideo ratione praedicta, amor non potest dici donari secundum quod auctoritas importatur in donante respectu dati.	3. Par là apparaît la réponse à la troisième objection ; parce que, bien que l'amour en son essence possède la nature de premier don, en qui les autres dons sont donnés, cependant par rapport à lui, on ne peut pas remarquer une autorité, et c'est pourquoi par la raison déjà donnée, on ne peut pas dire que l'amour est donné selon que l'autorité l'apporte dans le donneur en rapport à ce qui est donné.
[1418] Super Sent., lib. 1 d. 18 q. 1 a. 1 ad 4 Et similiter etiam dicendum ad quartum ; quia donum, in cujus ratione importatur auctoritas, non remanet, non intellecta distinctione personarum.	4. Et de la même manière aussi il faut dire pour la quatrième objection que le don, en raison de quoi l'autorité est apportée, ne demeure pas, si on ne pense pas la distinction des personnes.
Articulus 2 [1419] Super Sent., lib. 1 d. 18 q. 1 a. 2 tit. Utrum donum sit proprium Spiritus sancti	<u>Article 2 – Le don est-il le propre de l'Esprit Saint ?</u>
[1420] Super Sent., lib. 1 d. 18 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod donum non sit proprium Spiritus sancti. Temporalis enim processio vel missio Spiritus sancti dicitur ejus donatio. Sed Filius mittitur sicut Spiritus sanctus, et habet aptitudinem ad missionem a processione aeterna sicut Spiritus sanctus, ut patet ex dictis, dist. 15, quaest. 4, art. 2. Ergo Filius potest dici donum sicut Spiritus sanctus.	Objections : ¹ 1. Il semble que le don n'est pas propre à l'Esprit Saint. Car la procession temporelle ou la mission de l'Esprit Saint est appelée donation. Mais le Fils est envoyé comme l'Esprit Saint et a l'aptitude à la mission de la procession éternelle, comme l'Esprit Saint, comme on le voit de ce qui a été dit (dist. 15, q. 4, a.1). Donc on peut dire que le Fils est un don comme l'Esprit Saint.
[1421] Super Sent., lib. 1 d. 18 q. 1 a. 2	2. Comme les personnes se distinguent par

¹ Parall. : Ia, q. 38, a. 2

<p>arg. 2 Praeterea, cum personae distinguantur per processiones aeternas, nomen proprium personae potest designari in actu processionis ; sicut Filius designatur in generatione, in quantum est Filius. Sed nomen doni non designatur in processione aeterna: quia secundum eam Pater non dicitur donare donum, sicut dicitur generare Filium. Ergo videtur quod non sit proprium Spiritus sancti.</p>	<p>les processions éternelles, le nom propre de la personne peut être désigné dans l'acte de la procession ; de même que le Fils est désigné dans la génération, en tant qu'il est Fils. Mais le nom de don n'est pas désigné dans la procession éternelle ; parce que, selon elle, on ne dit pas le Père donne un don, comme on dit qu'il engendre le Fils. Donc il semble que ce n'est pas le propre de l'Esprit Saint.</p>
<p>[1422] Super Sent., lib. 1 d. 18 q. 1 a. 2 arg. 3 Item, propria personarum dicunt tantum relationem, quia in absolutis divinae personae non distinguuntur. Sed donum non dicit tantum relationem, immo aliquid aliud quod datur. Ergo videtur quod non sit nomen proprium Spiritus sancti.</p>	<p>3. De plus, ce qui est le propre des personnes désigne seulement une relation, parce que dans l'absolu¹ les personnes divines ne se distinguent pas. Mais le don ne dit pas seulement une relation, mais au contraire quelque chose d'autre qui est donné. Donc il semble que ce n'est pas le nom propre de l'Esprit Saint.</p>
<p>[1423] Super Sent., lib. 1 d. 18 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, Spiritus sanctus non habet nisi unam notionem, quae est ejus processio. Sed alio modo innotescit Spiritus sanctus in quantum est donum, et in quantum est procedens. Ergo videtur quod notio qua donum dicitur, non sit propria Spiritus sancti, et ita nec nomen doni.</p>	<p>4. L'Esprit Saint n'a qu'une notion, qui est sa procession. Mais d'une autre manière l'Esprit Saint se fait connaître en tant qu'il est don et en tant qu'il procède. Donc il semble que la notion par laquelle il est dit don, n'est pas propre à l'Esprit Saint, et ainsi le nom de don non plus.</p>
<p>[1424] Super Sent., lib. 1 d. 18 q. 1 a. 2 s. c. 1 In contrarium est quod dicit Augustinus, Lib. de Trinit., quia sicut in Trinitate solus Filius dicitur Verbum, ita solus Spiritus sanctus dicitur donum. Sed quod convenit soli alicui personae, est proprium sibi. Ergo nomen doni proprium est Spiritus sancti.</p>	<p>En sens contraire : 1. Il y a ce qui dit Augustin (<i>La Trinité</i>, VI, 2), parce que dans la Trinité on dit que seul le Fils est le Verbe, de même on dit que seul l'Esprit Saint est le don. Mais ce qui convient à une seule personne lui est propre. Donc le nom de don est propre à l'Esprit Saint.</p>
<p>[1425] Super Sent., lib. 1 d. 18 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod donum et datum differunt, ut in littera dicitur: et horum differentia potest attendi quantum ad tria ; scilicet quantum ad consignificationem. Datum enim consignificat tempus, cum sit participium ; donum autem non, cum sit nomen. Inde est quod donum competit</p>	<p>Réponse : Le don et ce qui est donné diffèrent, comme il est dit dans la <i>Lettre</i>² : et on peut trouver leur différence à trois points de vue : à savoir quant à la consignification. Car le donné consignifie le temps, puisque c'est un participe ; mais le don non, puisque c'est un nom. De là vient que le don convient à Dieu qui est sans temps, plus que le donné : c'est</p>

¹ C'est-à-dire selon l'essence.

² « Car on comprend différemment quand on parle de don et de donné, déjà le don existait avant d'être donné ; mais le donné, à moins d'être donné, on ne peut en parler d'aucune manière ». (Augustin).

magis divinis, quae sine tempore sunt, quam datum: unde donum potest esse aeternum, sed non datum.	pourquoi le don peut être éternel, mais pas le donné.
Item quantum ad significationem, quia donare addit supra dare. Donum enim, ut dicit philosophus IV <i>Top.</i> , cap. 2, est datio irreddibilis, non quae recompensari non valeat, sed illa quae recompensationem non quaerit.	De plus quant à la signification, parce que faire un don ajoute à donner. Car le don, comme le dit le philosophe (<i>Topiques</i> , 4, 2) est une donation qu'on ne peut rendre, non celle qui ne peut être compensée, mais celle qui ne cherche pas compensation.
Unde donum importat liberalitatem in dante. Item quantum ad modum significandi: quia donum importat aptitudinem ad dandum ; datum autem importat dationem in actu. Aptitudo autem ad dandum potest attendi dupliciter ; vel ex parte ipsius dati, quasi passiva, sicut calefactibile ad calefactionem aptitudinem importat: vel ex parte dantis quasi activa ; et talis aptitudo est secundum rationem qua aliquid datur liberaliter.	C'est pourquoi le don apporte le libéralité au donneur. De plus quant à la manière de le signifier ; parce que le don apporte une aptitude à être donné ; mais ce qui est donné apporte une donation en acte. Mais l'aptitude à être donné peut être atteinte de deux manières ; ou bien du côté de ce qui est donné, comme passif, ainsi ce qui peut s'échauffer apporte une aptitude à l'échauffement, ou bien du côté du donneur, comme actif ; et une telle aptitude dépend de la raison par laquelle quelque chose est donné librement.
Ratio autem omnis liberalis collationis est amor: quod enim propter cupiditatem datur, vel propter timorem, non liberali datione datur ; sed talis datio magis dicitur quaestus vel redemptio.	Mais la raison de toute donation libérale est l'amour, car ce qui est donné par cupidité, ou par peur, n'est pas donné par une donation libre ; mais on dit qu'un tel don est plus un gain ou un rachat.
Quia igitur Spiritus sanctus est amor, ex ratione suae processionis habet in se et quod detur, et quod sit ratio dandi: unde est donum per se, et primo ; alia autem quae dantur non sunt dona nisi secundum quod participant aliquid amoris, ut ex amore data.	Donc, parce que l'Esprit Saint est amour, en raison de sa procession il a en lui et ce qui est donné, et ce qui est la raison de donner ; c'est pourquoi il est le don par soi, et en premier, mais les autres choses qui sont données ne sont des dons que selon qu'elles participent à quelque chose de l'amour comme données par amour.
Si igitur colligantur tres dictae rationes doni, adjuncta auctoritate dantis ad donum, patet quod in Trinitate donum Spiritui sancto convenit secundum suam processionem aeternam, in quantum procedit ut amor, qui est ratio liberalis collationis. Unde sicut amor est sibi proprium, ita donum.	Si donc les trois raisons du don qu'on vient de dire sont rassemblées, si on ajoute l'autorité du donneur sur le don, il est clair que dans la Trinité le don convient à l'Esprit Saint selon sa procession éternelle, en tant qu'il procède comme amour, qui est la raison de sa contribution libérale. C'est pourquoi l'amour lui est propre et le don aussi.
[1426] Super Sent., lib. 1 d. 18 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod donum non importat missionem in actu, sed rationem liberalis collationis vel dationis ; quae quamvis sit idem re quod missio in divinis personis, tamen	Solutions : 1. Le don n'apporte pas une mission en acte, mais la raison d'une contribution libre ou une donation ; lesquelles, quoique ce soit la même chose en réalité que la mission dans les personnes divines, différent cependant en

<p>differunt ratione. Unde quamvis Filius detur vel mittatur, tamen ratio liberalis dationis est amor, qui est Spiritus sanctus: et ista ratio non pertinet ad Filium: unde non proprie potest dici donum, etsi dicatur datus.</p>	<p>raison. Aussi quoique le Fils soit donné ou envoyé, cependant la raison de sa donation libérale est l'amour, qui est l'Esprit Saint ; et cette raison ne convient pas au Fils : c'est pourquoi il ne peut pas être dit don au sens propre, même si on le dit donné.</p>
<p>[1427] Super Sent., lib. 1 d. 18 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod, sicut dictum est, distin. 13, quaest. unica, art. 3, processio Filii nominatur etiam quantum ad proprium suum modum, scilicet nomine suae generationis ; et ideo ex propria sua processione potest trahi sua proprietas, scilicet Filius. Sed processio Spiritus sancti non habet nomen quantum ad modum suae processionis proprium. Unde ex actu personali quo significatur procedere, non potest trahi ad proprium pertinens ad modum processionis, secundum quod dicitur amor vel donum.</p>	<p>2. Comme il a été dit, dist. 13, q. unique, a. 3 ; la procession du Fils tire son nom de son mode propre, à savoir le nom de sa génération ; et c'est pourquoi sa propriété, à savoir le Fils, peut être amenée par sa propre procession. Mais la procession de l'Esprit Saint n'a pas de nom quant au mode propre de sa procession. C'est pourquoi par l'acte personnel par lequel on signifie qu'il procède, il ne peut pas être amené à ce qui lui convient en propre pour le mode de procession, selon qu'il est appelé amour ou don.</p>
<p>[1428] Super Sent., lib. 1 d. 18 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod hoc nomen donum vel datum, praeter relationem ex qua dicitur donum vel datum, dat intelligere rem quamdam quae datur ; quamvis forte non sicut partem significationis nominis, quia subjectum non includitur in significatione nominis significantis accidens concrete, ut dicit Commentator, quamvis Avicenna, V <i>metaph.</i>, text. 14, contrarium senserit. Sed ad rationem dati vel doni, nihil refert utrum illa res data sit in hoc genere vel in illo: et secundum quod coarctatur donum conditionibus praedictis, oportet quod res illa data relationem significet: quia donum, ut ratio dandi, est amor ; nec amor potest dari ut respectu cuius habeatur auctoritas nisi personalis quae ad aliquid est.</p>	<p>3. Ce nom don ou donné, au-delà de la relation par laquelle on le dit don ou donné, donne à penser ce qui est donné ; quoique par hasard ce ne soit pas comme une partie de la signification du nom ; parce que le sujet n'est pas inclus dans la signification du nom qui signifie concrètement l'accident, comme le dit le Commentateur, bien qu'Avicenne (<i>Métaphysique</i>, V, texte 14) ait pensé le contraire. Mais pour la nature du donné ou du don, il n'importe en rien si cette chose donnée est en ce genre ou en celui-là ; et selon que le don est réduit aux conditions dont on a parlé, il est nécessaire que cette chose donnée signifie la relation ; parce que le don comme raison d'être donné est l'amour ; et l'amour ne peut être donné comme par rapport à ce qui aurait l'autorité à moins qu'elle ne soit personnelle qui est pour quelque chose.</p>
<p>[1429] Super Sent., lib. 1 d. 18 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod sicut est in essentialibus, quod una essentia communis est bonitas et sapientia et omnia alia attributa, secundum diversas rationes ; ita etiam in personalibus: quia una proprietas vel notio secundum rem</p>	<p>4. Dans ce qui est essentiel la bonté et la sagesse et tous les autres attributs sont une seule essence commune, selon des raisons différentes, de même aussi dans ce qui est personnel : parce qu'une propriété ou une notion en réalité diffère selon différentes manières de signifier dans le nom ; de même</p>

<p>differt secundum diversas rationes significandi in nomine ; sicut proprietates Verbi alio modo significatur dum dicitur Filius, et dum dicitur Verbum. Ita etiam proprietates Spiritus sancti potest secundum diversas rationes diversis nominibus significari ; et potest esse quod secundum rationem intelligendi una illarum rationum consequatur ad aliam, sicut etiam est in essentialibus attributis, quod voluntas praesupponit intellectum. Unde ratio doni consequitur rationem amoris simili modo.</p>	<p>que la propriété du Verbe est signifiée d'une autre manière, pendant qu'on le dit Fils, et pendant qu'on le dit Verbe. Au point que la propriété de l'Esprit Saint peut aussi selon différentes raisons être signifiée par différents noms. Et il peut arriver que selon la manière de la penser l'une de ces raisons vienne à la suite d'une autre, comme c'est aussi dans les attributs essentiels, que la volonté présuppose l'intellect. C'est pourquoi la nature du don suit celle de l'amour d'une manière semblable.</p>
<p>[1430] Super Sent., lib. 1 d. 18 q. 1 a. 3 tit. Utrum per donum, quod Spiritus sanctus est, dentur omnia dona</p>	<p>Article 3 – Est-ce que tous les dons sont donnés par le don qui est l'Esprit Saint ?</p>
<p>[1431] Super Sent., lib. 1 d. 18 q. 1 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod per donum, quod est Spiritus sanctus, non dentur omnia dona. Sicut enim dicit philosophus, V <i>Physic.</i>, text. 10, alterationis non est alteratio: alias in infinitum abiretur. Si ergo donum datur per donum, ibitur in infinitum ; et hoc non est ponere. Ergo videtur quod dona non dentur per aliud donum.</p>	<p>Objections : 1. Il semble que tous les dons ne sont pas donnés par le don qui est l'Esprit Saint. En effet, comme le dit le philosophe (<i>Physique</i>, V, 2, 225 b 10), le changement ne vient pas du changement : autrement on irait à l'infini. Si donc le don est donné par un don, on ira à l'infini et on ne peut pas le penser. Donc il semble que les dons ne sont pas donnés par un autre don.</p>
<p>[1432] Super Sent., lib. 1 d. 18 q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea, ut supra habitum est ex verbis Hilarii, d. XVI ex IX <i>de Trinit.</i>, ipsa essentia divina est data a Patre Filio. Si igitur omne datum datur per Spiritum sanctum, tunc essentia datur Filio per Spiritum sanctum ; et hoc est inconueniens, quia Spiritus sanctus esset principium Filii. Ergo videtur quod per hoc donum non dentur omnia dona.</p>	<p>2. Comme on l'a vu ci-dessus par les paroles d'Hilaire, (<i>La Trinité</i>, IX, XV) l'essence divine elle-même a été donnée par le Père au Fils. Si donc tout ce qui est donnée l'est pas l'Esprit Saint, alors c'est lui qui donne l'essence au Fils, et cela ne convient pas, parce qu'il serait le principe du Fils. Donc il semble que tous les dons ne seraient pas donnés par l'intermédiaire de ce don.</p>
<p>[1433] Super Sent., lib. 1 d. 18 q. 1 a. 3 arg. 3 Item, Filius est etiam datus nobis, Isaïae 9. Sed Spiritus sanctus non habet aliquam rationem principii respectu Filii. Ergo videtur quod non omne datum detur per hoc donum.</p>	<p>3. Un fils nous a été donné (<i>Isaïe</i> 9, 6¹). Mais l'Esprit Saint n'a pas nature de principe par rapport au Fils. Donc il semble que tout don n'est pas donné par ce don.</p>
<p>[1434] Super Sent., lib. 1 d. 18 q. 1 a. 3 arg. 4 Praeterea, nihil datur per donum aliquod, nisi illud donum detur. Sed multa dantur nobis a Deo, in quibus non</p>	<p>4. Rien n'est donné par don, à moins que ce don ne soit donné. Mais beaucoup de choses nous sont données par Dieu, en qui l'Esprit Saint n'est pas donné, comme les dons</p>

¹ *Filius datus etiam est nobis* Isaïe, 9, 6.

<p>datur Spiritus sanctus, sicut data naturalia, et gratiae gratis datae. Ergo videtur quod non omnia dona dentur per hoc donum.</p>	<p>naturels et les grâces sanctifiantes. Donc il semble que tous les dons ne sont pas donnés par l'intermédiaire de ce don.</p>
<p>[1435] Super Sent., lib. 1 d. 18 q. 1 a. 3 s. c. 1 Contra est quod in <i>Littera</i> dicitur. Praeterea, illud quod est primum in quolibet genere, est causa omnium quae sunt in genere illo ut habetur ex verbis philosophi, II <i>Metaph.</i>, text. 4. Sed Spiritus sanctus habet rationem primi doni, in quantum ipse est amor Patris et Filii. Ergo videtur quod per hoc donum omnia dentur.</p>	<p>En sens contraire : 1. Il y a ce qui est dit dans <i>la Lettre</i>. En outre ce qui est premier en n'importe quel genre est la cause de tout ce qui est dans ce genre, comme on le voit par les paroles du philosophe (<i>Métaphysique</i> II, 1, 993 b 23). Mais l'Esprit Saint a nature de premier don, en tant qu'il est lui-même l'amour du Père et du Fils. Donc il semble que tous les dons sont donnés par ce don.</p>
<p>[1436] Super Sent., lib. 1 d. 18 q. 1 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod aliquid dicitur dari multipliciter: quandoque ex ipsa proprietate naturae, secundum quod dicimus quod ignis dat calorem suum et sol splendorem, et hujus dationis non est principium voluntas; quandoque ex voluntate, ut principio dationis ; et hoc contingit dupliciter ; quandoque enim per dationem intenditur aliqua utilitas ipsius dantis, vel quantum ad remotionem mali, sicut quando aliquid datur ex timore, et talis datio dicitur redemptio ; vel quantum ad acquisitionem alicujus boni, et talis datio est proprie quaestus, vel venditio ; quandoque autem non intenditur utilitas aliqua in ipso dante, et haec datio dicitur liberalis, et proprie dicitur donatio.</p>	<p>Réponse : On dit que quelque chose est donné de plusieurs façons : 1. quelquefois par la propriété même de la nature, selon que nous disons que le feu donne sa chaleur et le soleil sa lumière, et la volonté n'est pas le principe de ce don. 2. Quelquefois par volonté, comme par un principe de donation, et cela arrive de deux manières : a. quelquefois en effet par donation on atteint l'utilité du donneur, ou pour s'éloigner du mal, comme quand quelque chose est donné par crainte, et on dit qu'une telle donation est un rachat, b. ou pour l'acquisition d'un bien et une telle donation est proprement une acquisition, ou une vente, 3. quelquefois il n'y a pas d'utilité pour le donneur et on dit que cette donation est libérale, et c'est une donation au sens propre.</p>
<p>Constat autem quod illa datio in qua intenditur utilitas dantis nunquam competit Deo ; unde ipse [ipsa <i>Ed. de Parme</i>] singulariter dicitur liberalis, quia in omnibus aliis dantibus intenditur aliqua utilitas in dante vel boni temporalis vel spiritualis. Unde nulla datio est pure liberalis, ut dicit Avicenna, nisi Dei et operatio ipsius. Ratio autem liberalis dationis est amor qui, secundum Dionysium, IV cap. <i>de divin. Nomin.</i> § 1, col 694 ; movet superiora ad provisionem minus habentium. Et quia Spiritus sanctus est amor, ideo ipse est</p>	<p>Il est clair aussi que cette donation à laquelle tend l'utilité du donneur jamais ne convient à Dieu ; c'est pourquoi on dit qu'il est lui-même singulièrement libéral, parce que dans tous les autres donneurs, cela vient pour l'utilité du donneur ou du bien temporel ou du bien spirituel. C'est pourquoi aucune donation n'est purement libérale, comme le dit Avicenne (<i>Métaphysique</i> V, 4) sinon celle de Dieu et son opération. Mais la raison libérale de la donation est l'amour qui selon Denys (<i>Les Noms divins</i>) meut les supérieurs à approvisionner ceux qui possèdent moins. Et parce que l'Esprit Saint est amour ; lui-</p>

ratio omnium eorum datorum quorum principium est divina voluntas, sicut sunt omnia data creaturis.	même est raison de tous ces donneurs, dont le principe est la volonté divine et comme est tout ce qui est donné aux créatures.
[1437] Super Sent., lib. 1 d. 18 q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod philosophus intendit dicere, quod alteratio non terminatur ad alterationem, per se loquendo ; non tamen intendit dicere, quod una alteratio non possit esse causa alterius: et ita etiam unum donum potest esse causa alterius [et ita... alterius <i>om. Ed. de Parme</i>] et non ibitur in infinitum, quia erit devenire ad primum donum quod datur per seipsum, et non per aliud donum Spiritus sancti.	Solutions : 1. Donc il faut dire que le philosophe entend dire que le changement ne se termine pas au changement, à proprement parler ; il n'a pas l'intention de dire qu'un changement ne pourrait être cause d'un autre ; et on n'ira pas à l'infini, parce que ce serait en arriver au premier don qui est donné par soi, et non par un autre don de l'Esprit Saint.
[1438] Super Sent., lib. 1 d. 18 q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod datio illa qua Pater dat essentiam Filio est datio ex proprietate naturae ; unde ad illam dationem comparatur natura ut principium et non voluntas, ut supra dictum est, dist. 15, quaest. 3, art. 1, et ideo talis datio non est per Spiritum sanctum.	2. Ce don par lequel le Père donne l'essence au Fils est un don par propriété de nature ; c'est pourquoi, pour ce don, la nature est appariée à un principe et non à la volonté, comme il a été dit ci-dessus (d. 15, q. 3, a.1) et ainsi un tel don ne vient pas de l'Esprit Saint.
[1439] Super Sent., lib. 1 d. 18 q. 1 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis Spiritus sanctus non sit principium Filii, est tamen principium effectus secundum quem Filius dicitur dari vel mitti: et ideo etiam ipse Filius est datus per donum quod est Spiritus sanctus, scilicet per amorem: unde dicitur Joan. 3, 16: <i>sic Deus dilexit mundum ut Filium suum unigenitum daret.</i>	3. Bien que l'Esprit Saint ne soit pas le principe du Fils, il est cependant le principe de l'effet selon lequel on dit que le Fils est donné ou envoyé ; et c'est pourquoi aussi le Fils lui-même a été donné par le don qui est l'Esprit Saint, à savoir par amour ; c'est pourquoi il est dit en <i>Jn. 3, 16</i> : « <i>Dieu a tellement aimé le monde qu'il lui a donné son Fils premier né</i> ».
[1440] Super Sent., lib. 1 d. 18 q. 1 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quamvis omnia dona et naturalia et gratuita, dentur nobis a Deo per amorem, qui est primum donum, non tamen in omnibus donis datur ipse amor, sed tantum in dono quod est similitudo illius amoris, scilicet in dono caritatis. Cum enim dicitur, quod alia dona dantur per donum amoris, qui est Spiritus sanctus, praepositio per non notat causam ex parte recipientis, ut sit sensus: per hoc quod recipit donum amoris, recipit alia dona: sed notat habitudinem causae ex	4. Quoique tous les dons naturels et gratuits, nous soient donnés par Dieu par amour, qui est le premier don, cependant ce n'est pas dans tous les dons que l'amour lui-même est donné ; mais seulement dans le don qui est la ressemblance de cet amour, c'est-à-dire dans le don de charité. Car lorsqu'on dit que les autres dons sont donnés par le don de l'amour, qui est l'Esprit Saint, la préposition <i>per</i> (par) ne désigne pas une cause du côté de celui qui reçoit, pour que le sens soit ; par le fait qu'il reçoit le don d'amour il reçoit d'autres dons, mais elle désigne le rapport de la cause du côté du donneur, qui par le fait

parte dantis, qui per hoc quod amat creaturam suam, omnia data dat.	qu'il aime sa créature donne tous les dons
Articulus 4 [1441] Super Sent., lib. 1 d. 18 q. 1 a. 4 tit. Utrum eadem processione Spiritus sanctus habeat quod sit donum et Deus	<u>Article 4 – L'Esprit Saint tient-il de la même procession d'être don et Dieu ?</u>
[1442] Super Sent., lib. 1 d. 18 q. 1 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod non eadem processione Spiritus sanctus habeat quod sit Deus et quod sit donum. Non enim est eadem ratio communis et proprii. Sed donum est proprium Spiritui sancto. Deus autem est commune. Ergo non est idem donum et Deus.	Objections : 1. Il semble que ce n'est pas par la même procession que l'Esprit Saint a à être Dieu et être don. Car ce n'est pas la même nature pour ce qui est commun et ce qui est propre. Mais le don est le propre de l'Esprit Saint. Mais Dieu est commun. Donc don et Dieu ne sont pas le même.
[1443] Super Sent., lib. 1 d. 18 q. 1 a. 4 arg. 2 Praeterea, quidquid habet Spiritus sanctus per processionem, secundum rationem intelligendi consequitur ipsam processionem. Sed deitas non est consequens processionem: quia non procedit neque per se neque per accidens, sicut etiam non generatur. Ergo videtur quod Spiritus sanctus non habet per processionem quod sit Deus.	2. Ce que l'Esprit Saint a par procession, selon la manière de le comprendre découle de la procession même. Mais la divinité ne découle pas de la procession ; parce qu'elle ne procède ni par elle ni par accident, de même non plus qu'elle n'est pas engendrée. Donc il semble que l'Esprit Saint ne tient pas de la procession d'être Dieu.
[1444] Super Sent., lib. 1 d. 18 q. 1 a. 4 s. c. 1 Contra, Spiritus sanctus non est Deus, nisi in quantum habet deitatem. Sed per processionem recipit totam deitatem a Patre. Ergo processione est Deus.	En sens contraire : 1. L'Esprit Saint n'est Dieu qu'en tant qu'il possède la divinité. Mais il reçoit toute la divinité du Père par procession. Donc il est Dieu par procession.
[1445] Super Sent., lib. 1 d. 18 q. 1 a. 4 co. Respondeo dicendum, quod sicut in Filio est significare proprietatem ejus per modum relationis, ut cum dicitur filiatio, et per modum exitus vel emanationis, ut cum dicitur generatio passive, vel nativitas ; ita esset etiam in Spiritu sancto, si nomina essent posita ; sed propter defectum nominum utimur eodem nomine ad significandum emanationem ipsius, et proprietatem vel relationem, scilicet nomine processionis. Dico igitur, quod processio potest dicere emanationem Spiritus sancti, vel relationem sive proprietatem ejus	Réponse : Comme dans le Fils il faut signifier sa propriété par mode de relation, comme quand il est dit filiation et par mode de sortie et par mode d'émanation comme quand on parle de génération de manière passive, ou nativité ; il en serait de même aussi dans l'Esprit Saint si on y plaçait des noms ; mais à cause du manque de noms nous utilisons le même nom pour signifier son émanation et sa propriété ou sa relation à savoir le nom de procession. Donc je dis que la procession peut dire l'émanation de l'Esprit Saint ou sa relation ou sa propriété.
Si relationem vel proprietatem, sic Spiritus sanctus proprietate sua,	Si elle signifie la relation ou la propriété, ainsi l'Esprit Saint par sa propriété, à parler

<p>formaliter loquendo, est Spiritus sanctus et donum et amor, non autem Deus, sicut nec Filius filiatione est Deus formaliter loquendo, sed filiatione est Filius, et deitate Deus, et sapientia sapiens. Si dicat emanationem, tunc potest dici, quod Spiritus sanctus sua processione est Deus et donum, sicut etiam Filius sua nativitate est Filius et Deus ; sed diversimode: quia deitas se habet ad generationem solum ut accepta per generationem ; sed filiatio, secundum rationem intelligendi, est consequens generationem.</p>	<p>formellement, est don et amour, mais pas Dieu, de même le Fils n'est pas à parler formellement Dieu par filiation, mais il est Fils par filiation et Dieu à proprement parler par divinité ; et sage par la sagesse. Si on disait émanation, alors on peut dire que l'Esprit Saint par sa procession est Dieu et don, de même qu'aussi par sa naissance le Fils est Fils et Dieu ; mais de manière différente, parce que la divinité se comporte pvis-à-vis de la génération seulement comme reçue par génération, mais la filiation selon la manière de la comprendre découle de la génération.</p>
<p>Et simili ratione consequitur quod Filius nascendo accipiat divinitatem ; et non solum ita quod gerundium importet concomitantiam, ut cum [cum <i>om. Éd. de Parme</i>] dicitur de aliquo: currendo est homo: sed importat ordinem ad acceptum, ut sit sensus: Filius nascendo accepit deitatem ; idest, per nativitatem accepit divinitatem. Et similiter est de processione Spiritus sancti. Haec autem plenius dicta sunt supra, dist. 10, quaest. unic. art. 1.</p>	<p>Et par la même raison, il en découle que le Fils en naissant reçoit la divinité ; et non seulement de manière que le gérondif apporte la concomitance comme quand on dit de quelqu'un : en courant il est homme, mais il apporte une relation à ce qui est reçu, pour que le sens soit : le Fils en naissant reçoit la divinité ; c'est-à-dire par sa nativité il reçoit la divinité. Et il en est de la même manière de la procession de l'Esprit Saint. Mais cela a été dit plus complètement, ci-dessus dist. 10, q. unique, a. 1.</p>
<p>[1446] Super Sent., lib. 1 d. 18 q. 1 a. 4 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod non eodem modo formaliter secundum rationem Spiritus sanctus est Deus et donum ; sed per eandem emanationem habet utrumque: quia sicut Filius nihil habet nisi quod nascendo accepit, ita et Spiritus sanctus nihil habet nisi quod procedendo accepit.</p>	<p>Solutions : 1. Ce n'est pas de la même manière formellement selon la nature que l'Esprit Saint est Dieu et don ; mais par une même émanation il possède l'un et l'autre ; parce que, comme le Fils n'a rien sinon ce qu'il reçoit en naissant, de même l'Esprit Saint n'a rien sinon ce qu'il reçoit en procédant.</p>
<p>[1447] Super Sent., lib. 1 d. 18 q. 1 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod essentia divina non accepit novum esse in Spiritu sancto per processionem, cum unum et idem sit esse trium personarum ; et ideo non procedit neque per se neque per accidens ; neque etiam processionem consequitur ; sed hoc quod Spiritus sanctus habeat deitatem, convenit ei ex sua processione.</p>	<p>2. L'essence divine ne reçoit pas de nouvel être dans l'Esprit Saint par procession, puisque l'être des trois personnes est un et le même, et c'est pourquoi il ne procède ni par soi ni par accident, et il ne découle pas de la procession, mais du fait que l'Esprit Saint a la divinité, cela lui convient par sa procession.</p>
<p>Articulus 5 [1448] Super Sent., lib. 1 d. 18 q. 1 a. 5 tit. Utrum Spiritus sanctus possit dici donum nostrum</p>	<p><u>Article 5 – Peut-on appeler l'Esprit Saint notre don ?</u></p>

<p>[1449] Super Sent., lib. 1 d. 18 q. 1 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod Spiritus sanctus possit dici donum nostrum. Donum enim dicitur secundum respectum ad creaturam. Sed eis quae important respectum ad creaturam, potest addi meum vel nostrum, ut creator noster. Ergo videtur quod Spiritus sanctus possit dici donum nostrum.</p>	<p>Objections : 1. Il semble qu'on pourrait appeler l'Esprit Saint notre don. Car on parle du don en rapport à la créature. Mais pour ceux qui apportent un rapport à la créature on peut ajouter 'mon' ou 'notre', comme 'notre' créateur. Donc il semble que l'Esprit Saint peut être appelé 'notre don'.</p>
<p>[1450] Super Sent., lib. 1 d. 18 q. 1 a. 5 arg. 2 Item, sanctus nihil adimit de ratione hujus quod dicitur spiritus. Sed dicitur spiritus noster, ut Spiritus Eliae. Ergo videtur quod potest dici Spiritus sanctus noster.</p>	<p>2. 'Saint' n'enlève rien de la nature de ce qui est dit Esprit. Mais on dit notre esprit, comme l'esprit d'Elie. Donc il semble qu'on peut dire notre Esprit Saint.</p>
<p>[1451] Super Sent., lib. 1 d. 18 q. 1 a. 5 arg. 3 Item, sicut Filius importat relationem aeternam, a qua imponitur, ita et Pater. Sed dicitur Pater noster. Ergo etiam potest dici Filius noster.</p>	<p>3. Le [nom] Fils apporte une relation éternelle par laquelle s'impose, de même [le nom] Père. Mais il est dit 'notre Père'. Donc on peut dire aussi 'notre Fils'.</p>
<p>[1452] Super Sent., lib. 1 d. 18 q. 1 a. 5 arg. 4 Praeterea, quidquid datur nobis, est nostrum. Sed Filius datus est nobis. Ergo est Filius noster.</p>	<p>4. Tout ce qui nous est donné est nôtre. Mais le Fils nous est donné. Donc il est 'notre Fils'.</p>
<p>[1453] Super Sent., lib. 1 d. 18 q. 1 a. 5 arg. 5 Praeterea, in Deo idem est deitas et Deus et sapientia et bonitas et omnia hujusmodi. Sed dicitur Deus noster ; ergo etiam potest dici Deus sapientia nostra vel essentia nostra.</p>	<p>5. En Dieu la divinité et Dieu sont identiques ainsi que la sagesse et la bonté et tous les attributs de ce genre. Mais on dit 'notre Dieu' ; donc aussi on peut dire que Dieu est notre sagesse ou notre essence.</p>
<p>[1454] Super Sent., lib. 1 d. 18 q. 1 a. 5 arg. 6 Sed e converso videtur quod non potest dici Deus noster. In pronomine enim nostrum vel meum, importatur aliqua habitudo vel relatio creatoris ad creaturam. Sed Deus est nomen absolutum et nomen naturae, ut dicit Ambrosius, lib. I <i>De fide</i>, cap. 1, col. 552. Ergo videtur quod non potest dici Deus noster.</p>	<p>6. Mais à l'inverse il semble qu'on ne peut pas dire 'notre Dieu'. Car dans le pronom¹ 'notre' ou 'mon' est apporté un rapport ou une relation du créateur à la créature. Mais Dieu est un nom absolu et un nom de nature, comme le dit Ambroise (<i>La foi</i>, 1, 1). Donc il semble qu'on ne peut pas dire 'notre Dieu'.</p>
<p>[1455] Super Sent., lib. 1 d. 18 q. 1 a. 5 co. Respondeo dicendum, quod Deus non potest habere aliquam relationem ad nos, nisi per modum principii. Cum autem causae sint quatuor, ipse non est causa materialis nostra ; sed se habet ad</p>	<p>Réponse : Dieu ne peut avoir une relation avec nous qu'à la manière d'un principe. Mais comme les causes sont au nombre de quatre, lui-même n'est pas notre cause matérielle, mais il se comporte vis-à-vis de nous en raison de</p>

¹ Adjectif possessif.

<p>nos in ratione efficientis et finis et formae exemplaris, non autem in ratione formae inhaerentis.</p>	<p>l'efficience de la fin et de la forme exemplaire, mais non en raison d'une forme inhérente.</p>
<p>Considerandum est igitur in nominibus divinis, quod omnia illa nomina quae important rationem principii per modum efficientis vel finis recipiunt additionem dictorum pronominum, sicut dicimus: creator noster et bonum nostrum. Ea autem quae dicuntur per modum formae inhaerentis, non recipiunt dictorum pronominum additionem ; et talia sunt nomina omnia divina, quae in abstracto significantur, quae omnia significantur per modum formae, ut essentia, bonitas et huiusmodi. Unde in talibus non potest fieri additio.</p>	<p>Il faut donc considérer dans les noms divins, que tous ces noms qui apportent une raison de principe par mode d'efficience ou de finalité reçoivent l'addition des dits pronoms, comme nous disons : 'notre' créateur et 'notre' bien. Mais ce qui est dit par mode de forme inhérente ne reçoit pas l'addition des dits pronoms, et tels sont tous les noms divins, qui sont signifiés dans l'abstrait, qui tous sont signifiés par mode de forme, comme l'essence, la bonté etc. C'est pourquoi en de tels noms on ne peut pas faire cette addition.</p>
<p>Non enim possum dicere, quod Deus sit essentia nostra vel substantia vel aliquid huiusmodi. Tamen in istis nominibus considerandus est quidam ordo. Quia quaedam horum abstractorum important rationem principii efficientis et exemplaris, ut sapientia et bonitas et huiusmodi, quando fit additio dictorum pronominum, ut cum dicimus, Deus est sapientia nostra causaliter, per modum quo dicitur spes nostra: quia per ejus sapientiam efficitur in nobis sapientia exemplata a sua sapientia, per quam sapientes sumus formaliter. Quedam autem non important rationem principii, nisi forte exemplaris, et talibus non consuevit fieri dicta additio. Non enim consuetum est dici, quod Deus sit essentia nostra, vel substantia nostra. Tamen etiam quandoque istis nominibus fit talis additio propter habitudinem principii exemplaris: sicut Dionysius dicit, IV cap. <i>cael. hier.</i> § 1, quod esse omnium est superesse deitatis ; licet huiusmodi locutiones magis sint exponendae quam extendendae.</p>	<p>Car je ne peux pas dire que Dieu est notre essence ou notre substance ou quelque chose de ce genre. Cependant dans ces noms il faut considérer un certain ordre. Parce que certains de ces (noms ?) abstraits apportent une raison de principe efficient et exemplaire, comme la sagesse et la bonté, etc., quand on ajoute les dits pronoms, comme quand nous disons que Dieu est notre sagesse en tant que cause, par le mode par lequel on dit qu'il est notre espérance ; parce que par sa sagesse il devient en nous sagesse image de sa sagesse, par lesquelles nous somme formellement sages. Mais certains n'apportent de raison de principe qu'exemplaire par hasard et en de telles choses ce n'est pas l'habitude faire la dite addition. Car il n'est pas habituel de dire que Dieu est notre essence ou notre substance. Cependant aussi quelquefois par ces noms se fait une telle addition à cause de la relation de principe exemplaire : comme Denys dit (<i>La hiérarchie céleste</i>, IV, 1) que l'être de tous est super être de la divinité ; bien qu'il faille que les expressions de ce genre soient plus expliquées qu'employées</p>
<p>[1456] Super Sent., lib. 1 d. 18 q. 1 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod donum importat quamdam relationem in actu, scilicet ad dantem, et quamdam solum in aptitudine, quantum est in ratione sui nominis, scilicet ad eum cui</p>	<p>Solutions : 1. Le don apporte une relation en acte, à savoir au donneur et une seulement en propriété, autant qu'il est en raison de son nom, à savoir pour celui à qui il est donné, et c'est pourquoi on peut toujours dire le don du</p>

<p>datur ; et ideo potest semper dici donum dantis ; sed non est ejus cui datur, nisi quando sibi est datum in actu ; et propter hoc dicimus datum nostrum et non donum nostrum.</p>	<p>donneur ; mais il n'est pas celui à qui il est donné, sauf quand il lui est donné en acte, et à cause de cela, nous parlons de ce qui nous est donné et non de notre don.</p>
<p>[1457] Super Sent., lib. 1 d. 18 q. 1 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Spiritus sanctus est quaedam circumlocutio inventa ad exprimendum personam Spiritus sancti: ipse autem, inquantum est persona subsistens, non importat relationem principii, sed magis ejus qui est a principio ; et ideo non potest dici Spiritus sanctus noster ; sed Spiritus importat rationem principii, inquantum a spiritu est inspiratio, propter quod potest dici Spiritus noster.</p>	<p>2. L'Esprit Saint est une périphrase trouvée pour signifier la personne de l'Esprit Saint ; lui-même en tant qu'il est une personne subsistante, n'apporte pas de relation de principe, mais plus de ce qui dépend du principe, et c'est pourquoi on ne peut pas dire notre Esprit Saint ; mais l'Esprit apporte une relation de principe en tant qu'il est inspiration par l'esprit, c'est pourquoi on peut l'appeler notre Esprit.</p>
<p>[1458] Super Sent., lib. 1 d. 18 q. 1 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum, quod Pater importat rationem principii, Filius autem non, sed magis ejus quod est a principio ; et ideo non potest dici Filius noster, sicut dicitur Pater noster ; quamvis etiam non dicatur Pater noster, prout imponitur nomen a paternitate aeterna: sic enim est Pater solius Filii naturalis.</p>	<p>3. Le Père apporte une relation de principe, mais pas le Fils, mais plus de ce qui vient du principe, et c'est pourquoi on ne peut pas dire notre Fils, comme on dit notre Père ; bien qu'aussi on ne dise pas notre Père, dans la mesure où on se sert du nom pour signifier la paternité éternelle ; car ainsi il est le Père naturel du Fils seul.</p>
<p>[1459] Super Sent., lib. 1 d. 18 q. 1 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quamvis Filius datus sit nobis, non tamen datus est nobis in Filium, sed in doctorem vel salvatorem ; et ideo potest dici salvator noster, sed non filius noster. Et si objiciatur: est Filius et est noster ; ergo est filius noster, patet quod est fallacia accidentis.</p>	<p>4. Quoique le Fils nous soit donné, il ne nous a cependant pas été donné en Fils mis en maître ou sauveur ; et c'est pourquoi on peut l'appeler notre sauveur et non notre fils. Et si on objecte : il est le Fils, et il est nôtre, donc il est notre fils, il est clair que c'est une erreur dans l'accident.</p>
<p>[1460] Super Sent., lib. 1 d. 18 q. 1 a. 5 ad 5 Ad quintum dicendum, quod sapientia in abstracto significata [significata om. Éd. de Parme] significat id quo aliquis est formaliter sapiens ; et propter hoc ratione praedicta non potest proprie dici quod sit sapientia, nisi per modum qui dictus est, in corp. art.</p>	<p>5. La sagesse signifie dans l'abstrait ce par quoi quelqu'un est formellement sage ; et à cause de cette raison déjà dite, il n'est pas possible de dire au sens propre que la sagesse n'existe que par le mode qui a été dit dans le corps de l'article.</p>
<p>[1461] Super Sent., lib. 1 d. 18 q. 1 a. 5 ad 6 Ad ultimum dicendum, quod Deus, quamvis significet essentiam divinam</p>	<p>6. Quoique Dieu signifie l'essence divine quant à ce à quoi il est imposé, cependant autant à ce d'où elle s'impose, il signifie</p>

quantum ad id cui imponitur, tamen quantum ad id a quo imponitur nomen, significat operationem, ut supra dictum est ex verbis Damasceni. Et ideo potest dici Deus noster. Tamen diversimode potest dici Deus omnium et justorum ; Deus enim dicitur omnium propter relationem principii, in quantum scilicet est creator omnium ; dicitur autem Deus justorum specialiter, secundum rationem finis quem contingunt ; et ideo dicitur etiam ab eis haberi. Alia enim licet ordinentur in ipsum sicut in finem, non tamen consequuntur ipsum, nisi iusti qui junguntur sibi per gratiam et gloriam: et ideo etiam omnium communiter dicitur vel finis vel aliquid hujusmodi ; sed absolute dicitur de justis quia Deus est eorum, quia habent ipsum sicut suam hereditatem, et per quemdam modum possessionis.	l'opération comme il a été dit ci-dessus par les paroles de Damascène ¹ . Et ainsi on peut l'appeler notre Dieu. Cependant on peut dire de différentes manières le Dieu de tous et des justes, car on dit que qu'il est le Dieu de tous à cause de la relation de principe, en tant qu'il est créateur de tous ; mais on l'appelle aussi le Dieu des justes de manière spéciale, selon la raison du but qu'ils atteignent, et c'est pourquoi on dit aussi qu'ils le possèdent. Car bien que les autres soient ordonnés à lui, comme à leur fin, ne l'obtiennent cependant que les justes qui sont unis à lui par la grâce et la gloire ; et c'est pourquoi aussi on dit (Dieu) de tous communément ou fin ou quelque chose de ce genre, mais on en parle dans l'absolu au sujet des justes parce qu'il est leur Dieu, parce qu'ils le possèdent comme leur héritage et par quelque moyen de possession.
Distinctio 19	<u>Distinction 19 – [Les personnes divines, leurs relations, leur égalité]</u>
Prooemium	<u>Prologue</u>
Hic quaeruntur duo. Primo de aequalitate. Secundo de illis in quibus attenditur aequalitas. Circa primum quaeruntur duo: 1 an in divinis sit aequalitas ; 2 an ibi sit mutua aequalitas.	Ici on fait deux recherches : 1. L'égalité 2. Ce en quoi l'égalité est atteinte A propos de la première on fait deux recherches. 1. Y a-t-il égalité en Dieu ? 2. L'égalité y est-elle réciproque ?
Quaestio 1	<u>Question 1 – [L'égalité des personnes divines]</u>
Articulus 1 [1464] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 1 a. 1 tit. Utrum aequalitas sit in divinis	<u>Article 1 – Y a-t-il de l'égalité en Dieu ?</u>
[1465] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod aequalitas non sit in divinis. Sicut enim dicit philosophus V <i>Métaph.</i> , c XV, unum in quantitate facit aequale. Sed in Deo non est quantitas, ut supra dixit	<u>Objections :²</u> 1. Il semble qu'il n'y a pas d'égalité en Dieu. En effet, comme le dit le philosophe (<i>Métaphysique</i> , V, 15), l'unité dans la quantité rend égal. Mais en Dieu il n'y a pas de quantité, comme l'a dit ci-dessus (dist. 8)

¹ D. 2, exp. Texte de *fide orth.* I, IX.

² PARALL. : Ia, q. 24, a. 1.

Augustinus V De <i>Trin.</i> , cap. 1, quod est sine quantitate magnus. Ergo videtur quod non sit aequalitas ibi.	Augustin (<i>La Trinité</i> , V, 1), parce qu'il est grand sans quantité. Donc il semble qu'il n'y a pas là d'égalité.
[1466] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, quidquid est in divinis de absolutis, significat divinam substantiam. Sed secundum unitatem substantiae attenditur identitas, et non aequalitas. Ergo videtur quod per hoc quod probatur una essentia trium personarum, magis probetur identitas quam aequalitas.	2. Tout ce qui en Dieu concerne l'absolu, signifie la substance divine. Mais selon l'unité de la substance, c'est l'identité et non l'égalité qui est atteinte. Donc il semble que par le fait qu'on prouve qu'il y a une seule essence pour les trois personnes, on prouve plus l'identité que l'égalité.
[1467] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 1 a. 1 arg. 3 Item, qualitas magis se habet ad spiritualia quam quantitas: quia quaedam species qualitatis, ut scientia et virtus et hujusmodi, inveniuntur in substantiis spiritualibus ; non autem species quantitatis, nisi forte numerus, secundum quem non attenditur haec aequalitas personarum. Ergo cum secundum qualitatem potius sit similitudo quam aequalitas, videtur quod ista convenientia in essentialibus magis dicenda sit similitudo quam aequalitas.	3. On trouve plus la qualité en ce qui est spirituel que la quantité : parce que certaines espèces de qualité, comme la science et la vertu, etc., se trouvent dans les substances spirituelles ; mais pas l'espèce de quantité sinon par hasard le nombre, selon lequel est atteinte cette égalité des personnes. Donc comme selon la qualité, il y a plutôt ressemblance qu'égalité, il semble qu'il faut dire que cet accord dans ce qui est essentiel est plus une ressemblance qu'une égalité.
[1468] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, omnis aequalitas dicit proportionem et commensurationem quamdam. Sed infinitorum non est aliqua commensuratio nec proportio. Cum igitur divinae personae infinitae sint, non videtur in eis esse aequalitas.	4. Toute égalité dit une proportion et une égalité de mesure. Mais il n'y a pas égalité de mesure ni de proportion dans ce qui est infini. Donc, comme les personnes divines sont infinies, il ne semble pas qu'il y ait d'égalité en elles.
[1469] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 1 a. 1 s. c. 1 In contrarium, est quod in symbolo Athanasii dicitur: <i>et totae tres personae coeternae sibi sunt et coaequales.</i>	En sens contraire : 1. En sens contraire, il y a ce qui est dit dans le Symbole d'Athanase : « <i>Et toutes les trois personnes sont coéternelles et coégales entre elles</i> ».
[1470] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod, sicut dicit philosophus, <i>loc. cit.</i> , unum in substantia facit idem, unum in quantitate aequale, unum in qualitate facit simile.	Réponse : Comme le dit le philosophe (<i>loc. cit.</i>), l'un en substance fait le même, l'un en quantité l'égal, et l'un en qualité le semblable.
Quamvis autem in divinis non sit qualitas vel quantitas secundum communem rationem generis, sunt tamen ibi aliquae species qualitatis secundum proprias rationes suas, quantum ad differentias constitutivas ; et similiter aliquae species quantitatis secundum id	Bien qu'en Dieu il n'y ait ni qualité ni quantité, selon la nature commune du genre, il y a cependant des espèces de qualité, selon leurs raisons propres, quant aux différences constitutives ; et de la même manière des espèces de quantité selon ce qui leur est propre, comme la grandeur et la durée, et

<p>quod est proprium eis, ut magnitudo et duratio: et ideo ratione eorum dicitur in divinis aequalitas et similitudo.</p>	<p>c'est à cause de cela qu'on dit qu'en Dieu il y a égalité et ressemblance.</p>
<p>Sicut autem ea quae significantur per modum qualitatis, ut sapientia et hujusmodi, non sunt aliud secundum rem ab essentia, sed solum secundum rationem ; ita etiam similitudo et identitas in divinis differunt secundum rationem et non secundum rem, et similiter est de aequalitate.</p>	<p>Et de même que ce qui est signifié par mode de qualité, comme la sagesse, et d'autres qualités, n'est pas autre en réalité que l'essence, mais seulement en raison ; de même aussi la ressemblance et l'identité en Dieu diffèrent en raison et non en réalité, et il en est de même pour l'égalité.</p>
<p>Et inde est quod diversimode invenitur aequalitas et similitudo in divinis personis et in aliis rebus. In aliis enim aequalibus non est eadem quantitas secundum essentiam, sed solummodo secundum commensurationem ; et similiter una qualitas secundum speciem ; quia in eis est aliud qualitas et essentia, quae respicit esse sicut actum proprium.</p>	<p>Et de là vient qu'on trouve de diverses manières l'égalité et la ressemblance dans les personnes divine et dans les autres choses. Car dans les autres choses égales, il n'y a pas la même quantité selon l'essence, mais seulement selon l'égalité de mesure ; et de la même manière une seule qualité en espèce, parce qu'en elles la qualité et l'essence qui concernent l'être comme acte propre, sont différentes.</p>
<p>Qualitas autem vel quantitas non dicitur per respectum ad esse, sed tantum dicunt quidditatem alicujus generis. Unde potest dici una quantitas ubi non est unum esse ; sed non potest dici una essentia absolute, nisi ubi est unum esse ; et hoc est ubi est eadem essentia secundum numerum.</p>	<p>Mais on ne parle pas de la qualité ou la quantité par rapport à l'être, mais elles signifient seulement la quiddité du genre. C'est pourquoi on peut dire qu'il y a une seule quantité là où il n'y a pas un être seul, mais on ne peut pas parler d'une seule essence dans l'absolu, sauf où il y a un seul être, et c'est là où il y a une même essence en nombre.</p>
<p>[1471] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod aequalitas non causatur ex uno in quantitate solum secundum rationem quantitatis communem, sed etiam secundum rationem alicujus speciei quantitatis. Ad rationem enim aequalitatis sufficit quod sit unitas numeri, vel etiam temporis. Et ita cum in divinis sit ratio aliquarum specierum quantitatis, potest ibi esse aequalitas proprie. Sed quia quod invenitur in pluribus, convenit eis secundum id quod est eis commune, et non secundum quod est eis proprium: ideo potest melius dici, quod aequalitas consequitur rationem quantitatis in communi, quae consistit in quadam divisibilitate: unde ratio quantitatis invenitur proprie in illis quae</p>	<p>Solutions : 1. L'égalité n'est pas causée par l'un dans la quantité seulement selon la nature commune de la quantité, mais aussi selon la nature d'une espèce de quantité. Car pour la nature de l'égalité, il suffit qu'il y ait l'unité du nombre ou bien aussi du temps. Et ainsi, comme en Dieu il y a la nature des espèces de quantité, il peut y avoir égalité au sens propre. Mais parce qu'on la trouve en plusieurs, elle leur convient selon ce qui leur est commun, et non selon ce qui leur est propre ; ainsi on peut mieux dire, que l'égalité découle de la nature de la quantité en commun, qui consiste dans une certaine divisibilité : c'est pourquoi la nature de la quantité se trouve proprement en ceux qui se divisent en soi, et ainsi cela ne convient pas à Dieu. On la trouve aussi d'une certaine</p>

<p>secundum se dividuntur ; et sic Deo non convenit. Invenitur etiam quodammodo in illis quorum divisio attenditur secundum ea quae extrinsecus sunt, sicut virtus dicitur divisibilis et quantitatis rationem habens ex ratione et divisione actuum et objectorum. Et talis ratio quantitatis, scilicet virtualis, Deo convenit, et per consequens aequalitas.</p>	<p>manière en ce dont la division est atteinte selon ce qui est extérieur, de même qu'on dit que la vertu est divisible et ayant nature de quantité, par la nature et la division des actes et des objets. Et un telle nature de quantité, à savoir virtuelle, convient à Dieu, et par conséquent l'égalité aussi.</p>
<p>[1472] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ratione jam dicta, dist. 9, patet quod identitas ponit unitatem in essentia secundum numerum: et quia in rebus creatis, ex quarum consideratione nomina imponimus, etiam illa quae de Deo praedicantur, unitas essentiae non est nisi in eodem supposito ; ideo identitas nullam importat distinctionem in supposito ; sed magis unitatem. Unde Filius non potest dici, masculine loquendo, idem Patri, sed neutraliter tantum ; ut unitas ad essentiam referatur. Aequalitas vero et similitudo, quae important unitatem quantitatis vel qualitatis non secundum essentiam vel esse, quantum est de sui significatione, non important unitatem quantitatis vel qualitatis in numero ; sed sufficit quod sint idem specie. Haec autem unitas est in diversis suppositis: et ideo aequalitas et similitudo simul cum unitate important distinctionem: et propter hoc dicimus Filium similem Patri vel aequalem ; non tamen eundem. Et inde est quod potius Magister de aequalitate quam de identitate determinavit, dist. 9, quia in identitate importatur tantum unitas essentiae. Nec etiam secundum quemlibet modum divinis personis competit, scilicet masculine ; sed in aequalitate importatur utrumque ; et unitas essentiae per modum quantitatis significatae, et personarum distinctio.</p>	<p>2. Pour la raison déjà donnée, (dist. 9), il est clair que l'identité place l'unité dans l'essence en nombre, et parce que dans les créatures, par leur considération, nous leur donnons un nom, même ceux qui sont prédiqués de Dieu, l'unité de l'essence n'est que dans un même suppôt ; ainsi l'identité n'apporte aucune distinction dans le suppôt, mais plus l'unité. C'est pourquoi on ne peut pas dire que le Fils, en parlant au masculin est le même que le Père, mais au neutre seulement ; pour que l'unité se rapporte à l'essence. Mais l'égalité et la ressemblance qui apportent l'unité de la quantité et de la qualité, non selon l'essence ou l'être, quant à ce qui concerne leur signification, n'apportent pas l'unité de quantité et de qualité en nombre, mais il suffit qu'elles soient identiques en espèce. Mais cette unité est en différents suppôts et c'est pourquoi l'égalité et la ressemblance n'apportent pas en même temps la distinction et à cause de cela nous disons que le Fils est semblable au Père ou égal à lui, et non cependant le même. Et de là vient que le Maître a plus parlé d'égalité que d'identité (dist. 9), parce que l'unité de l'essence est seulement apportée dans l'identité. Et aussi cela ne convient pas aux personnes divines d'une certaine manière, à savoir au masculin, mais l'un et l'autre sont apportés dans l'égalité, et l'unité de l'essence par mode de quantité signifiée et la distinction des personnes.</p>
<p>[1473] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis in similitudine similiter importetur utrumque, ut patet ex verbis Hilarii, in 2 distinct. positis quod</p>	<p>3. Bien que dans la ressemblance l'un et l'autre soient apportées de la même manière, comme on voit par les paroles d'Hilaire placées dans la distinction 2 (<i>Trinité</i>, III, 23), que la ressemblance à soi-même n'existe pas,</p>

<p>similitudo sibi ipsi non est, tamen aequalitas addit aliquid supra similitudinem, et includit eam, quando dicitur de divinis personis. Cum enim in divinis non nisi quantitas sit virtutis, quae fundatur in qualitate, in unitate talis quantitatis ponitur unitas qualitatis, et privatur intensionis excessus, ut patet: quia quaecumque aequalia sunt in colore, sunt etiam similia, sed non convertitur.</p>	<p>cependant l'égalité ajoute quelque chose à la ressemblance et l'inclut quand on parle des personnes divines. En effet, comme en Dieu il n'y a seulement que la quantité de pouvoir qui est fondée sur la qualité, dans l'unité d'une telle quantité on place l'unité de la qualité, et l'excès d'intensité est écarté, comme on le voit : parce que tout ce qui est égal en couleur, est aussi semblable ; mais n'est pas convertible.</p>
<p>[1474] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod aequalitas est species proportionis: est enim aequalitas proportio aliquorum habentium unam quantitatem. Dico igitur de aequalitate, sicut de quibusdam aliis, quod praedicatur de Deo quantum ad rationem differentiae, quod est habere unam quantitatem, et non quantum ad rationem generis, quae consistit in commensuratione quantitatis.</p>	<p>4. L'égalité est une espèce de proportion ; car l'égalité est la proportion de certaines choses qui possèdent une seule quantité. Je dis donc au sujet de l'égalité, comme de certaines autres choses, qu'elle est prédiquée de Dieu en raison de la différence, qui est de posséder une quantité, et non en raison du genre, qui consiste dans l'égalité de mesure de la quantité.</p>
<p>Unde dico, quod divina magnitudo nullo modo est mensurabilis vel mensurata nec ab alio nec a se. <i>Primo</i>, quia mensuratio ponit terminationem, et divina magnitudo non habet terminum intra nec extra ; et ideo infinita dicitur, non quidem per extensionem privative, sed per negationem termini. <i>Secundo</i>, quia commensuratio non est unius quantitatis ad se, sed duarum ; et nulla alia magnitudo potest esse aequalis sibi. Pater autem et Filius non habent aliam et aliam magnitudinem, sed unam et eandem, secundum quam aequales dicuntur ; et ita divinae magnitudini nihil diversum ab ipsa commensuratur. <i>Tertio</i>, quia sicut omnis motus reducitur ad movens quod non est motum neque a se neque ab alio: ita omnis mensuratio reducitur ad unum primum quod nullo modo est mensuratum, sed est omnium mensura ; et hoc Deus est, ut etiam Commentator dicit (<i>X Metaph.</i>, text. 17).</p>	<p>C'est pourquoi je dis que la grandeur divine n'est en aucune manière mesurable ni mesurée ni par un autre ni par soi. <i>a/ Premièrement</i> le fait de mesurer place une limite et la grandeur divine n'a pas de limite intérieure ni extérieure ; et ainsi on la dit infinie, non par extension privative, mais par négation de la limite. <i>b/ Deuxièmement</i> parce que le fait de mesurer ne concerne pas une seule quantité pour soi, mais deux, et aucune autre grandeur ne peut lui être égale. Mais le Père et le Fils n'ont pas de grandeur différente, mais une seule et même grandeur selon laquelle on les dit égaux ; et ainsi rien de différent n'est mesuré par elle à la grandeur de la divinité. <i>c/ Troisièmement</i> parce que comme tout mouvement est ramené au moteur qui n'est mû ni par soi ni par un autre : ainsi tout fait de mesurer est ramené à un terme premier qui n'est en aucune manière mesuré, mais est la mesure de tout, et c'est Dieu, comme le Commentateur le dit aussi (<i>Métaphysique</i>, X, texte 17).</p>
<p>Articulus 2 [1475] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 1 a. 2 tit. Utrum aequalitas in divinis sit mutua</p>	<p><u>Article 2 – L'égalité en Dieu est-elle réciproque ?</u></p>

<p>[1476] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non sit ibi mutua aequalitas. Ita enim dicit Dionysius cap. IX [cap. X, Éd. de Parme] <i>De div. Nom.</i> § 6, col. 914) quod in causa et in causatis non recipimus conversionem similitudinis et aequalitatis. Sed quamvis in divinis personis non sit causa et causatum, est tamen ibi principium et quod est de principio. Ergo videtur quod Filius, qui est a Patre sicut a principio, sit similis et aequalis Patri, sed non e converso.</p>	<p>Objections : 1. Il semble que l'égalité ici n'est pas réciproque. Car Denys (<i>Les Noms divins</i>, IX, § 6) dit : que dans la cause et l'effet nous ne recevons pas le changement de la ressemblance et de l'égalité. Mais bien que dans les personnes divines, il n'y ait ni cause ni effet, il y a cependant un principe et ce qui en découle. Donc il semble que le Fils qui vient du Père comme d'un principe lui est semblable et égal et non l'inverse.</p>
<p>[1477] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, unumquodque est aequale illi quo non est minus ; et nihil est aequale illi quo est majus. Sed supra, distinct. 16, dicit Hilarius IX <i>De Trin.</i>, § 54 : « <i>Filius non est minor Patre, et tamen Pater est major Filio</i> ». Ergo Filius est aequalis Patri, sed non e converso.</p>	<p>2. Chacun est égal à celui dont il n'est pas plus petit et rien n'est égal à celui dont il est plus grand. Mais, ci-dessus, dist. 16, Hilaire dit (<i>La Trinité</i>, IX, § 54) : « <i>Le Fils n'est pas plus petit que le Père et cependant le Père est plus grand que le Fils</i> ». Donc le Fils est égal au Père, mais pas l'inverse.</p>
<p>[1478] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 1 a. 2 arg. 3 Item, cum nihil sibiipsi sit aequale, omne quod aequale dicitur praesupponit aliquid cui aequale dicatur. Sed Filius secundum ordinem naturae praesupponit Patrem, non autem Pater praesupponit aliquid. Ergo videtur quod Filius sit aequalis Patri, et non e converso.</p>	<p>3. Comme rien n'est égal à lui-même, on dit que tout ce qui est égal présuppose quelque chose à quoi on le dit égal. Mais le Fils selon l'ordre de la nature présuppose le Père, mais le Père ne présuppose rien. Donc il semble le Fils est égal au Père, mais pas à l'inverse.</p>
<p>[1479] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 1 a. 2 s. c. 1 Contra est quod in symbolo Athanasii dicitur: « <i>Tres personae coaeternae sibi sunt et coaequales</i> ». Ergo est ibi mutua aequalitas.</p>	<p>En sens contraire : 1. Dans le Symbole d'Athanase, il est dit : « <i>Les trois personnes sont coéternelles et coégales</i> ». Donc il y a une égalité réciproque.</p>
<p>[1480] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod cum aequalitas fundetur in unitate quantitatis, idem est aliquid esse aequale alicui, quod habere quantitatem illius ; et esse simile, quod habere qualitatem illius. Qualitas autem alicujus dicitur quam proprie et plene habet. Contingit autem quandoque quod qualitas illa perfecta est in utroque: unde utriusque dici potest: et secundum hoc in talibus potest dici quod utrumque alteri simile est.</p>	<p>Réponse : Comme l'égalité est fondée sur l'unité de quantité, c'est la même chose que quelque chose soit égal à une autre chose qu'avoir sa quantité ; et être semblable est la même chose qu'avoir sa qualité. On parle de la qualité d'une chose qu'elle possède en propre et pleinement. Et il arrive quelquefois que cette qualité est parfaite dans l'un et l'autre ; c'est pourquoi on peut le dire de l'un et l'autre et selon cela en de tels cas on peut dire que l'un est semblable à l'autre.</p>
<p>Quandoque autem qualitas aliqua est</p>	<p>Mais quelquefois une qualité est proprement</p>

<p>proprie et plene in uno, et in alio est tantum quaedam imitatio illius, secundum aliquam participationem: et tunc illa qualitas non dicitur utriusque, sed ejus tantum quod eam [non <i>add. Ed. de Parme</i>] plene possidet. Et tunc illud quod non plene habet, dicitur simile ei quod plene habet, et non e converso: ut si dicamus quod pictura est similis homini, et non e converso. Non enim dicitur quod homo sit similis suae imagini, proprie loquendo.</p>	<p>et pleinement dans l'un et dans l'autre elle est seulement une certaine imitation de la première, selon une participation et alors on ne parle pas de cette qualité de l'un et l'autre, mais seulement de celui seulement qui l'a possède pleinement, Et alors ce qu'elle ne possède pas pleinement on le dirait semblable à celui qui le possède pleinement et non l'inverse : comme si on disait qu'un tableau est semblable à l'homme et non le contraire. Car on ne dit pas que l'homme est semblable à son image, à proprement parler.</p>
<p>Ulterius, assimilari, supra hoc quod est similem esse, ponit quemdam motum et accessum ad unitatem qualitatis, et similiter, adaequari, ad quantitatem. In divinis autem personis non est aliquis motus ; sed loco motus est ibi acceptio, prout dicitur una persona ab alia accipere: unde non potest esse assimilatio vel adaequatio, nisi secundum rationem acceptionis. Dico igitur, quod quia magnitudo vel bonitas est plene in qualibet divinarum personarum, quaelibet persona potest dici aequalis vel similis alii.</p>	<p>De plus devenir semblable, au-dessus de ce qui est être semblable, place un mouvement et un accès à l'unité de qualité, et de la même manière, être égal, est pour la quantité. Mais dans les personnes divines il n'y a pas de mouvement ; mais le mouvement dans le lieu est ici une réception, dans la mesure où on dit qu'une personne la reçoit d'une autre ; c'est pourquoi il ne peut y avoir de ressemblance ou d'égalité que selon la nature de la réception. Je dis, donc, que parce que la grandeur ou la bonté est pleinement en chacune des personnes divines, on peut dire que n'importe quelle personne est égale ou semblable à l'autre.</p>
<p>Sed quia una persona accipit ab alia et non e converso, ideo persona accipiens potest dici adaequari vel assimilari illi personae a qua accipit, et non e converso. Concedimus igitur inter Patrem et Filium esse mutuam similitudinem vel aequalitatem: quia Pater est similis Filio, et e converso: non autem mutuam adaequationem vel assimilationem: quia Filius adaequatur Patri et assimilatur, et non e converso.</p>	<p>Mais parce qu'une personne reçoit d'une autre et non l'inverse, on peut dire que la personne qui reçoit est égale ou semblable à cette personne de qui elle reçoit et non l'inverse. Donc nous concédons qu'entre le Père et le Fils il y a une ressemblance mutuelle ou une égalité, parce que la Père est semblable au Fils et non le contraire ; mais il n'y a pas d'égalité et de ressemblance égales, parce que le Fils est égal au Père et lui ressemble et non le contraire.</p>
<p>[1481] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod Dionysius loquitur in causatis illis quae non perfecte recipiunt similitudinem suae causae, quod non est in divinis personis, quia tota plenitudo Patris est in Filio: et ideo potest dici mutua similitudo vel aequalitas. Unde Dionysius dicit, quod in coordinatis, idest aequalibus, possibile est similia sibi invicem esse, et convertere ad alterutrum similitudinem.</p>	<p>Solutions : 1. Denys parle de ces effets qui ne reçoivent pas parfaitement la ressemblance de leur cause, ce qui n'existe pas dans les personnes, parce que toute la plénitude du Père est dans le Fils, et c'est pourquoi on peut parler de ressemblance ou d'égalité mutuelles. C'est pourquoi Denys dit que dans ce qui est coordonné, c'est-à-dire égal, il est possible qu'ils leur soient semblables réciproquement et de convertir la ressemblance pour l'un et</p>

	l'autre.
[1482] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod per hoc quod dicitur Pater major Filio, non ponitur aliquis gradus magnitudinis, sed tantum ordo auctoritatis. Unde per hoc non removetur mutua aequalitas, sed tantum mutua adaequatio.	2. Par le fait qu'on dit que le Père est plus grand que le Fils, on ne place pas des degrés de grandeur, mais seulement un ordre dans l'autorité. C'est pourquoi par cela on n'éloigne pas une égalité mutuelle, mais seulement une adéquate mutuelle.
[1483] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod aequalitas non de necessitate praesupponit aliquid aliud, sed supponit. Unde non oportet quod illud quod dicitur aequale, habeat aliquem ordinem vel prioritatis vel principii ad illud cui aequale dicitur, vel e converso.	3. L'égalité ne présuppose pas nécessairement quelque chose d'autre, mais elle le suppose. C'est pourquoi il n'est pas nécessaire que ce qu'on dit égal, ait un ordre ou de priorité ou de principe pour ce à quoi on le dit égal, ou à l'inverse.
Quaestio 2	Question 2 – [Ce en quoi l'égalité des personnes divines est atteinte]
Prooemium	<u>Prologue</u>
[1484] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 2 pr. Deinde quaeritur de illis in quibus attenditur illa aequalitas ; et circa hoc quaeruntur duo. Primo de aeternitate. Secundo de magnitudine: quia de potentia infra, distinct. 43, quaest. 1, art. 1, quaeretur. De aeternitate, praeter ea quae supra, dist. 8, quaesita sunt, duo quaeruntur: 1 quid sit aeternitas secundum rem ; 2 quomodo se habeat nunc aeternitatis ad aeternitatem.	Ensuite on recherche ce en quoi cette égalité est atteinte ; et pour cela on fait deux recherches : 1/ Sur l'éternité. 2/ Sur la grandeur. Parce qu'on fera des recherches sur la puissance ci-dessous d. 43, q. 1, a 1. Au sujet de l'éternité au-delà ce de qui a été cherché ci-dessus (dist. 8), on fait deux recherches : 1/ Qu'est-ce que l'éternité en réalité ? 2/ Comment se comporte le maintenant de l'éternité pour l'éternité ?
Articulus 1 [1485] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 2 a. 1 tit. Utrum aeternitas sit substantia Dei	<u>Article 1 – L'éternité est-elle la substance de Dieu ?</u>
[1486] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 2 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod aeternitas non sit ipsa divina substantia. Nihil enim est causa sui ipsius. Sed Deus est auctor aeternitatis, ut dicit Augustinus lib. LXXX Quaest., qu. XXIII, col. 16 et est etiam ante aeternitatem, sicut causa ejus, ut dicitur lib. De causis, prop. 2. Ergo videtur	Objections : 1. Il semble que l'éternité n'est pas la substance divine. Rien en effet n'est cause de soi-même. Mais Dieu est l'auteur de l'éternité, comme le dit Augustin (<i>Les 83 Questions</i> , qu. 23 ¹), et il est aussi avant l'éternité, comme sa cause ; comme il est dit dans le <i>Livre des Causes</i> (prop. 2). Donc il semble que l'éternité n'est pas Dieu lui-

¹ « Dieu n'est pas éternel mais il est l'auteur de l'éternité ».

quod aeternitas non sit ipse Deus.	même.
[1487] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 2 a. 1 arg. 2 Item, unumquodque mensuratur primo sui generis. Sed primum esse est divinum esse. Ergo per ejus mensuram mensuratur omne esse. Sed esse temporalium mensuratur per tempus, et aeternorum [aeviternorum <i>Éd. de Parme</i>] per aevum. Ergo videtur, cum unius non sit nisi una mensura, quod aeternitas sit idem secundum rem quod aevum et tempus.	2. Chaque chose est mesurée par le premier de son genre. Mais l'être premier est l'être divin. Donc tout être est mesuré par sa mesure. Mais l'être de ce qui est temporel est mesuré par le temps, et celui qui est éternel par l'aevum. Donc, il semble, comme il n'y a qu'une seule mesure d'une chose, que l'éternité est la même chose en réalité que l'aevum et le temps.
[1488] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 2 a. 1 arg. 3 Praeterea, in omnibus participationibus divinae bonitatis est communitas in nomine et in ratione cujusdam analogiae inter perfectionem participatam a creatura et principium communicationis in Deo, sicut se habet bonitas creaturae cum bonitate increata. Sed secundum Dionysium, <i>de divin. Nomin.</i> , cap. VII, col. 866, et X, col. 935, sicut Deus dicitur sapiens in quantum implet alios sapientia, ita per hoc dicitur aeternus quod est causa aevi et temporis. Ergo videtur quod aevum et tempus debeant dici aeternitas.	3. Dans toutes les participations de la bonté divine il y a la communauté dans le nom et en raison d'une certaine analogie entre la perfection participée par la créature et le principe de la communication en Dieu, comme se comporte la bonté de la créature vis-à-vis de la bonté increée. Mais selon Denys (<i>Les Noms divins</i> , 7, et 10) on dit que Dieu est sage en tant qu'il emplit les autres de sagesse, de même on le dit ainsi éternel, parce qu'il est la cause de l'aevum et du temps. Donc il semble que l'aevum et le temps devaient être appelés l'éternité.
[1489] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 2 a. 1 arg. 4 Item, mensura est proportionata mensurato. Sed omne esse in se consideratum indivisible est, quia nihil habet admixtum ut dicit Boetius, lib. <i>De hebdomadibus</i> , col. 1311 et quamdiu res manet, esse suum substantiale non variatur, quamvis accidentia variantur. Cum igitur esse temporalium mensuretur tempore, videtur quod tempus sit mensura indivisibilis et permanens, et sic non differat ab aeternitate.	4. De plus la mesure est proportionnée à ce qui est mesuré. Mais tout être en soi est considéré comme indivisible, parce qu'il n'a rien en lui de mêlé, comme le dit Boèce (<i>de Hebdomadibus</i> , col. 1311), et aussi longtemps que la chose demeure, son être substantiel ne change pas, bien que les accidents varient. Comme donc l'être de ce qui est temporel est mesuré par le temps, il semble que le temps est la mesure indivisible et permanente et ainsi il ne diffère pas de l'éternité.
[1490] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 2 a. 1 arg. 5 Praeterea, in quocumque est invenire successionem, illud mensuratur tempore. Sed esse aeviternorum, sicut Angeli et substantiae caeli, non mensuratur tempore. Ergo videtur quod eorum esse non habeat successionem, et ita videtur quod non differat ab aeternitate.	5. En chaque chose il faut parvenir à une succession, ce qui est mesuré par le temps. Mais l'être de ce qui est éternel, comme les anges et les substances du ciel, ne sont pas mesurés par le temps. Donc il semble que leur être n'a pas de succession et ainsi il semble qu'il ne diffère pas de l'éternité
[1491] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 2 a. 1	Réponse :

<p>co. Respondeo dicendum, quod diversitatem aeternitatis, temporis et aevi, quidam voluerunt accipere, quod tempus habet principium et finem ; aevum principium habet et non finem ; aeternitas nec principium nec finem. Sed secundum hoc non attenditur essentialis eorum diversitas: quia posito quod tempus nunquam inceperit, nec nunquam finiatur, adhuc tempus non erit aeternitas, ut dicit Boetius, lib. V <i>De Consol.</i>, prosa ultim, col. 858.</p>	<p>Certains ont voulu comprendre la différence entre l'éternité, le temps et l'aevum, parce que le temps a un principe et une fin, l'aevum un principe et pas de fin, l'éternité n'a ni principe ni fin. Mais en cela on n'atteint pas leur différence essentielle ; parce qu'une fois admis que le temps n'aurait jamais commencé, ni ne finira jamais, encore le temps ne serait pas l'éternité, comme le dit Boèce (<i>La consolation</i>, V, dernière prose).</p>
<p>Supposito etiam quod Angeli semper fuerint, aevum adhuc differret ab aeternitate. Quid tamen veritatis habeat, ex his quae dicentur, patebit. Sciendum est igitur, quod tria praedicta nomina significant durationem quamdam. Duratio autem omnis attenditur secundum quod aliquid est in actu: tamdiu enim res durare dicitur quamdiu in actu est, et non dum est in potentia. Esse autem in actu contingit <i>dupliciter</i>.</p>	<p>Mais supposé que les anges aient toujours existé, l'aevum différerait encore de l'éternité. Cependant on verra la part de vérité, qu'il pos sède. Donc il faut savoir que les trois noms cités désignent une durée. Mais toute durée est atteinte selon que quelque chose est en acte ; car on dit qu'une chose dure aussi longtemps qu'elle est en acte, et non pendant qu'elle est en puissance. Mais être en acte arrive de <i>deux manières</i> :</p>
<p>Aut secundum hoc quod actus ille est incompletus, et potentiae permixtus, ratione cuius ulterius in actum procedit ; et talis actus est motus: est enim motus actus [actus <i>om.</i> <i>Ed. de Parme</i>] existentis in potentia, secundum quod huiusmodi, ut dicit philosophus, III <i>Phys.</i>, text. 6. Aut secundum quod actus non est permixtus potentiae, nec additionem recipiens perfectionis ; et talis actus est actus quietus et permanens.</p>	<p>a/ Ou selon que cet acte est incomplet, et mêlé de puissance, en raison de quoi ultérieurement il arrive dans l'acte ; et un tel acte est un mouvement ; car c'est le mouvement de l'acte qui existe en puissance en tant que de ce genre, comme le dit le philosophe (<i>Physique</i> III, 1, 201 a 10). b/ Ou bien selon que l'acte n'est pas mêlé de puissance, et ne reçoit pas l'addition d'une perfection et un tel acte est sans trouble et permanent.</p>
<p>Esse autem in tali actu contingit <i>dupliciter</i>. Vel ita quod ipsum esse actu, quod res habet, sit sibi acquisitum ab alio ; et tunc res habens tale esse est potentialis respectu huius actus, quem tamen perfectum accepit. Vel esse actu est rei ex seipsa, ita quod est de ratione quidditatis suae ; et tale esse est esse divinum, in quo non est aliqua potentialitas respectu huius actus. Sic igitur patet quod est triplex actus.</p>	<p>Mais être en un tel acte arrive de deux manières. a/ Ou bien de sorte que l'être lui-même en acte que possède la chose lui soit acquis d'un autre ; et alors ce qui a un tel être est potentiel en rapport à cet acte, que cependant il reçoit parfait. b/ Ou bien l'être en acte vient de la chose par elle-même, de sorte qu'il est de la nature de sa quiddité ; et un tel être est l'être divin, en qui il n'y pas aucune potentialité par rapport à cet acte. Donc ainsi il est clair que l'acte est <i>triple</i>.</p>
<p>Quidam cui non substernitur aliqua potentia ; et tale est esse divinum et</p>	<p>a/ L'un à qui aucune puissance n'est subordonnée, et tel est l'être divin et son</p>

<p>operatio ejus ; et huic respondet loco mensurae aeternitas.</p> <p>Est alius actus cui substat potentia quaedam ; sed tamen est actus completus acquisitus in potentia illa ; et huic respondet aevum.</p> <p>Est autem alius cui substernitur potentia, et admiscetur sibi potentia ad actum completum secundum successionem, additionem perfectionis recipiens ; et huic respondet tempus.</p>	<p>opération aussi et l'éternité lui correspond comme mesure.</p> <p>b/ Il y a un autre acte à qui la puissance est sujet, mais cependant c'est l'acte complet acquis dans cette puissance ; et à cela correspond l'aevum.</p> <p>c/ Et il y en a un autre à qui la puissance est subordonnée et elle lui est mêlée à l'acte complet selon la succession en recevant l'addition de la perfection et à cela correspond le temps.</p>
<p>Cum igitur unicuique rei respondeat propria mensura, oportet quod secundum conditionem actus mensurati accipiatur essentialis differentia ipsius mensurae. Invenitur autem in actu qui motus est, successio prioris et posterioris. Et haec duo, scilicet prius et posterius, secundum quod numerantur per animam, habent rationem mensurae per modum numeri, quae tempus est. Unde dicit philosophus, IV <i>Physicorum</i>, text. 101, quod tempus est numerus motus secundum prius et posterius. Et est numerus numeratus, et non numerus simpliciter.</p>	<p>Donc comme une mesure particulière correspond à chaque chose, il est nécessaire que la différence essentielle de la mesure même soit reçue selon la condition de l'acte mesuré. Mais on trouve dans l'acte qui est mouvement, la succession de l'avant et de l'après. Et ces deux [aspects] à savoir l'avant et l'après, selon qu'ils sont comptés par l'âme, ont nature de mesure à la manière d'un nombre, qui est le temps. C'est pourquoi le philosophe (<i>Physique</i> IV, 11, 219 a 15 ss.) dit que le temps est le nombre du mouvement selon l'avant et l'après. Et c'est un nombre nommé et non un nombre simplement.</p>
<p>Sicut enim dicimus quod duo canes est numerus numeratus, et duo est numerus simpliciter ; ita etiam numerus prioris et posterioris in motu est numerus numeratus, qui est tempus. Ex quo patet quod illud quod est de tempore quasi materiale, fundatur in motu, scilicet prius et posterius ; quod autem est formale, completur in operatione animae numerantis: propter quod dicit philosophus, IV <i>Physic.</i> , text. 13) quod si non esset anima, non esset tempus.</p>	<p>Car de même que nous disons que deux chiens est un nombre nommé et deux est un nombre simplement ; de même aussi le nombre de l'avant et de l'après dans le mouvement est un nombre nommé, qui est le temps. Par là il apparaît que ce qui concerne le temps pour ainsi dire matériel, est fondé dans le mouvement, à savoir l'avant et l'après, ce qui est formel est complété dans l'opération de l'âme qui compte ; c'est pourquoi le philosophe (<i>Physique</i>, IV, 14, 223 a 21) dit que s'il n'y avait pas d'âme il n'y aurait pas de temps.</p>
<p>Sic igitur de ratione hujus mensurae, quae est tempus, sunt duo: scilicet quod accipiantur ibi plura, ad minus duo ; vel duo nunc, inter quae est tempus ; vel duo tempora continuata per unum nunc: et quod illa sint succedentia. Continuitas etiam accedit tempori ex ratione motus quem mensurat.</p>	<p>Donc ainsi en raison de cette mesure, qui est le temps, il y a deux choses, à savoir qu'ici plusieurs sont reçus, au moins deux, ou deux instants, entre lesquels il y a le temps ou deux temps continus par un seul instant ; et parce qu'ils continuent sans interruption. Mais la continuité arrive au temps en raison du mouvement qu'il mesure.</p>
<p>Unde si aliquis motus esset non continuus, non habens ordinem ad motum continuum caeli, tempus</p>	<p>C'est pourquoi si un mouvement n'était pas continu, sans rapport avec le mouvement continu du ciel, le temps qui le mesure ne</p>

<p>mensurans illum motum non esset continuum. Ex quo patet quod tempore non mensuratur nisi id quod includitur in tempore, et secundum principium et finem.</p>	<p>serait pas continu. De là on voit que n'est mesuré par le temps que ce qui est inclus dans le temps et selon le principe et la fin.</p>
<p>Motus enim caeli etsi ponatur semper fuisse, secundum philosophum, VIII <i>Phys.</i>, text. 17 tamen unaquaeque revolutio vel pars revolutionis, quae mensuratur tempore, secundum prius et posterius accepta in ipsa, principium habet et finem, et secundum hoc verum est quod tempus habet principium et finem: quia non est mensura nisi habentis principium et finem.</p>	<p>Car même si on pensait que le mouvement ciel a toujours existé, selon le philosophe (<i>Physique</i>, VII, 2, 252 b 7 ss.), cependant chaque révolution ou partie de révolution qui est mesurée par le temps, selon l'avant et l'après reçus en elle, a un commencement et une fin, et selon cela il est vrai que le temps a un commencement et une fin ; parce que ce n'est une mesure que de celui qui a un commencement et une fin.</p>
<p>In actu autem illo qui est actus completus, non est intelligere prius et posterius, nec aliqua plura, et ita nec successionem: unde mensura quae respondet eis, non est per modum numeri, sed magis per modum unitatis. Sicut ergo prius et posterius temporis, prout intelliguntur numerata, complent rationem temporis ; ita permanentia actus, secundum quod intelligitur in ratione unius quod habet rationem mensurae, complet rationem aevi et aeternitatis.</p>	<p>Mais dans cet acte qui est un acte complet, on n'a pas à penser un avant et un après, ni plus de choses et ainsi ni succession : c'est pourquoi la mesure qui leur correspond n'est pas par mode de nombre, mais plutôt par mode d'unité. Donc de même que l'avant et l'après du temps, dans la mesure où ils sont pensés comme nombrés, complètent la nature du temps ; de même que la permanence de l'acte, selon qu'elle est pensée dans la nature de l'un qui a nature de mesure, complète la nature de l'aevum et de l'éternité</p>
<p>Sed quia esse aeviternorum est acquisitum ab alio, ideo aevum mensurat esse quod habet principium ; non autem aeternitas, quae mensurat esse quod non est acquisitum ab alio. Et secundum hoc potest sustineri dicta differentia, licet non uniformiter sumpto principio: quia aeternitas respicit illud esse quod non habet principium efficiens ; aevum autem quod habet tale principium ; tempus vero respicit actum qui habet principium et finem durationis, ut mensuratur tempore.</p>	<p>Mais parce que l'être de ceux qui vivent dans l'aevum est acquis d'un autre, l'aevum mesure l'être qui a un commencement, mais pas l'éternité, qui mesure l'être qui n'est pas acquis par un autre. Et selon cela on peut soutenir la différence dont on a parlé, bien que le commencement ne soit pas reçu uniformément ; parce que l'éternité concerne cet être qui n'a pas de principe efficient, mais l'aevum ce qui a un tel principe ; mais le temps concerne l'acte qui a un commencement et une fin de durée, pour être mesuré par le temps.</p>
<p>[1492] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 2 a. 1 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod sicut patet ex praedictis, in corp. art., aevum nihil aliud est quam aeternitas quaedam participata ; unde non inveniuntur auctores antiqui multum curasse de differentia aevi et aeternitatis: propter hoc Dionysius utitur uno pro</p>	<p>Solutions : 1. De même qu'on le voit par ce qui a été dit dans le corps de l'article, l'aevum n'est rien d'autre qu'une éternité participée ; c'est pourquoi on ne trouve pas beaucoup d'auteurs anciens qui se sont occupés de la différence entre l'aevum et l'éternité ; à cause de cela Denys de sert de l'un pour</p>

<p>alio. Unde si proprie accipiatur causa et auctor, Deus dicitur esse auctor aeternitatis, non qua ipse aeternus est, sed aeternitatis participatae, quae aevum est ; sicut dicimus, quod ipse est causa omnis bonitatis, non suae, sed ejus quae ab ipso in creaturas effluit sicut a principio. Posset etiam dici, quamvis non ita bene, quod causa communiter accipitur pro omni eo quod est etiam prius secundum rationem: cum enim essentia divina secundum intellectum sit prius quam esse suum, et esse prius quam aeternitas, sicut mobile est prius motu, et motus prior tempore ; dicitur ipse Deus esse causa suae aeternitatis secundum modum intelligendi, quamvis ipse sit sua aeternitas secundum rem.</p>	<p>l'autre. C'est pourquoi si on reçoit au sens propre la cause et l'auteur, on dit que Dieu est l'auteur de l'éternité, non pas celle par laquelle il est lui-même éternel, mais d'une éternité participée, qui est l'aevum ; de même que nous disons que lui-même est la cause de toute bonté, non de la sienne, mais de celle qui découle de lui dans les créatures comme d'un principe. Mais on pourrait aussi dire, bien que pas aussi bien, que la cause est communément reçue pour tout ce qui est aussi avant en raison, en effet comme l'essence divine selon l'intellect est avant son être, et l'être est avant l'éternité, comme le mobile est avant le mouvement, et le mouvement avant le temps ; on dirait que Dieu lui-même est la cause de son éternité selon la manière de le penser, bien qu'il soit lui-même en réalité son éternité.</p>
<p>[1493] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 2 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod omnibus illis in quibus invenitur diversa ratio mensurandi, oportet esse diversas mensuras proprias ; non enim eodem modo mesurantur panis et vinum. Unde cum diversa ratio mensurandi sit in diversis actibus, oportet quod respondeant eis diversae mensurae propriae: verumtamen una earum potest ordinari ad aliam, sicut ad primam mensuram et excedentem. Unde sicut divinum esse est mensura omnis actus, ita aeternitas est mensura omnis durationis, excedens et non coaequata. Sed praeter hoc oportet habere alias proprias mensuras propter diversos modos mensurandi.</p>	<p>2. Pour tout ce en quoi on trouve une raison différente de mesurer, il est nécessaire qu'il y ait différentes mesures appropriées ; car ce n'est pas de la même manière qu'on mesure le pain et le vin. C'est pourquoi comme la manière différente de mesurer est en des actes différents, il est nécessaire que leur correspondent différentes mesures propres ; mais cependant l'une d'elle peut être ordonnée à une autre, comme à la mesure première et qui dépasse les autres. C'est pourquoi comme l'être divin est la mesure de tout acte, l'éternité est la mesure de toute durée, elle la dépasse et ne lui est pas égale. Mais au-delà de cela il est nécessaire d'avoir d'autres mesures propres à cause des différentes manières de mesurer.</p>
<p>[1494] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 2 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod divina bonitas participatur in diversis secundum diversos modos. Perfectioni autem participatae duplex nomen imponitur. Vel secundum rationem communem perfectionis illius ; et tunc nomen est commune et ipsi principio communicanti et omnibus participantibus, secundum analogiam, sicut bonitas, entitas et hujusmodi.</p>	<p>3. La bonté divine est participée en différents êtres de différentes manières. Mais à une perfection participée on impose deux noms. a/ Ou bien selon la nature commune de cette perfection et alors le nom est commun et au principe qui communique et à tous ce qui y participe, selon l'analogie, de même que la bonté, l'entité, etc.</p>
<p>Vel secundum proprium modum quo</p>	<p>b/ Ou bien selon le mode propre par lequel</p>

<p>recipitur vel est in aliqua creatura, ut patet quod cognitio participatur a Deo in omnibus cognoscentibus et hoc nomen sensus imponitur ad significandum cognitionem secundum aliquem modum determinatum habendi ipsam, et propter hoc non est commune omnibus. Similiter aeternitas nominat durationem secundum illum modum quo est in principio suo ; et ideo aliae durationes participatae non dicuntur nomine aeternitatis.</p>	<p>elle est reçue ou bien elle est dans une créature, comme on voit que la connaissance est participée de Dieu en tous ceux qui connaissent et ce nom 'sens' est imposé pour signifier la connaissance selon une manière déterminée de la posséder, et à cause de cela elle n'est pas commune à tous. De la même manière l'éternité désigne une durée de cette manière par laquelle elle est dans son principe et ainsi on ne se sert pas du nom d'éternité pour désigner les autres durées participées.</p>
<p>[1495] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 2 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod tempus per se est mensura motus primi ; unde esse rerum temporalium non mensuratur tempore nisi prout subjacet variationi ex motu caeli. Unde dicit Commentator, quod sentimus tempus, secundum quod percipimus nos esse in esse variabili ex motu caeli. Et inde est quod omnia quae ordinantur ad motum caeli sicut ad causam, cujus primo mensura est tempus, mensurantur tempore ; et quicumque sentit quamcumque variabilitatem quae consequitur ex motu caeli, sentit tempus, quamvis non videat ipsum motum caeli.</p>	<p>4. Le temps par soi est la mesure du mouvement premier ; c'est pourquoi l'être des choses temporelles n'est mesuré par le temps que selon qu'il est soumis à variation par le mouvement du ciel. C'est pourquoi le Commentateur dit que nous nous rendons compte du temps selon que nous percevons que nous sommes dans un être qui varie par le mouvement du ciel. Et de là vient que tout ce qui est ordonné au mouvement du ciel comme à sa cause, dont en premier la mesure est le temps est mesuré par le temps, et quiconque se rend compte de n'importe quelle variation qui découle du mouvement du ciel se rend compte du temps, encore qu'il ne voit pas le mouvement même du ciel.</p>
<p>[1496] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 2 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod quamvis actus qui mensuratur aevo, sit totus simul sine successione, hoc esse tamen est ab alio ; et in hoc ab aeternitate aevo discernitur, ut prius dictum est, dist. 8, quaest. 2, art. 2.</p>	<p>5. Bien que l'acte qui est mesuré par l'aevum, soit tout entier en même temps sans succession, cet être cependant vient d'un autre et en cela l'aevum est séparé de l'éternité, comme on l'a dit avant, dist. 8, qu. 2, art. 2.</p>
<p>Articulus 2 [1497] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 2 a. 2 tit. Utrum nunc aeternitatis sit ipsa aeternitas</p>	<p><u>Article 2 – Est-ce qu'un instant d'éternité est l'éternité même ?</u></p>
<p>[1498] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 2 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod nunc aeternitatis non est ipsa aeternitas. Nunc enim aeternitatis, temporis et aevi, videtur unum esse, quod significatur, cum dicitur: quando motus est, et Angelus est, et Deus est.</p>	<p>Objections :¹ 1. Il semble qu'un instant de l'éternité n'est pas l'éternité elle-même. Car l'instant de l'éternité, du temps et de l'aevum, semble être unique, parce qu'il est signifié quand on dit : quand il y a mouvement, quand il y a l'ange et quand il y a Dieu². Mais l'éternité</p>

¹ PARALL. : Ia, q. 10, a. 2.

² Les représentants des trois sortes de durée (temps, aevum, éternité).

<p>Sed aeternitas non est tempus, ut dictum est, art. antec. Ergo nunc aeternitatis, quod est idem quod nunc temporis, non est idem quod aeternitas.</p>	<p>n'est pas le temps, comme on l'a dit à l'article précédent. Donc l'instant de l'éternité qui est le même que celui du temps n'est la même chose que l'éternité.</p>
<p>[1499] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 2 a. 2 arg. 2 Item, omne nunc est indivisibile. Sed aeternitas est divisibilis: quod videtur ex hoc quod in littera inducitur: <i>in generationem et generationem annui</i>, ps CI, 25 ; et loquitur de duratione aeternitatis. Ergo videtur quod nunc aeternitatis non sit aeternitas.</p>	<p>2. Tout instant est indivisible. Mais l'éternité est divisible ; ce qui apparaît du fait que dans la <i>Lettre</i> il est induit : « <i>Dans la génération et la génération de ton année</i>¹ », Ps 101, 25 ; et il parle de la durée de l'éternité. Donc il semble que l'instant de l'éternité n'est pas l'éternité.</p>
<p>[1500] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 2 a. 2 arg. 3 Item, nunc stans facit aeternitatem, ut Boetius dicit ; et ita nunc est causa aeternitatis. Sed non potest idem esse causa sui ipsius. Ergo non est idem aeternitas et nunc aeternitatis.</p>	<p>3. L'instant qui demeure fait l'éternité, comme Boèce (<i>La Consolation</i>, l. V, prose ult., ou <i>La Trinité</i>, c. IV) le dit, et ainsi l'instant est cause d'éternité. Mais il ne peut pas être le même que sa propre cause. Donc l'éternité et l'instant de l'éternité n'est pas le même.</p>
<p>[1501] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 2 a. 2 arg. 4 Praeterea, sicut se habet nunc temporis ad tempus, ita se habet nunc aeternitatis ad aeternitatem. Sed nunc temporis non est tempus sicut nec punctus est linea. Ergo nec nunc aeternitatis est aeternitas.</p>	<p>4. De la même manière que se comporte l'instant du temps vis-à-vis du temps, l'instant de l'éternité se comporte vis-à-vis de l'éternité. Mais l'instant du temps n'est pas le temps, comme le point n'est pas la ligne. Donc l'instant de l'éternité n'est pas l'éternité.</p>
<p>[1502] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 2 a. 2 s. c. 1 Contra, aeternitas est ipse Deus. Sed in divina essentia non est aliqua realis diversitas. Ergo non differt ibi nunc aeternitatis et aeternitas.</p>	<p>En sens contraire : 1. L'éternité est Dieu lui-même. Mais dans l'essence divine, il n'y a pas de différence réelle. Donc l'éternité et l'instant de l'éternité ne diffèrent pas.</p>
<p>[1503] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 2 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod secundum philosophum, IV <i>Phys.</i>, text. 101, tempus est mensura ipsius motus, et nunc temporis est mensura ipsius mobilis. Unde sicut est idem mobile secundum substantiam in toto motu, variatur tamen secundum esse, sicut dicitur, quod Socrates in foro est alter a seipso in domo ; ita nunc est etiam idem secundum substantiam in tota successione temporis, variatum tantum secundum esse, scilicet secundum rationem quam accepit prioris et posterioris.</p>	<p>Réponse : Selon le philosophe (<i>Physique</i>, IV, 1, 220 b 32), le temps est la mesure du mouvement lui-même et l'instant du temps est la mesure du mobile lui-même. C'est pourquoi de même qu'il y a un même mobile selon la substance dans tout le mouvement, il est changé cependant selon l'être, comme on dit que Socrate est au forum est autre que lui-même en sa demeure ; ainsi l'instant aussi est le même en substance dans toute la succession du temps, changé cependant selon l'être, à savoir selon la nature qu'il reçoit de l'avant et l'après.</p>
<p>Sicut autem motus est actus ipsius</p>	<p>Mais de même que le mû est l'acte du mobile</p>

¹ « ...d'âge en âge vont tes années... » (BJ).

<p>mobilis inquantum mobile est ; ita esse est actus existentis, inquantum ens est. Unde quacumque mensura mensuretur esse alicujus rei, ipsi rei existenti respondet nunc ipsius durationis, quasi mensura: unde per nunc aevi mensuratur ipsum existens cujus mensura est aevum, et per nunc aeternitatis mensuratur illud ens cujus esse mensurat aeternitas.</p>	<p>lui-même en tant que tel, de même l'être est l'acte de ce qui existe, en tant qu'étant. C'est pourquoi par chaque mesure est mesuré l'être d'une chose, l'instant de la durée même correspond comme mesure à la chose ; c'est pourquoi par l'instant de l'aevum est mesuré l'existant même dont la mesure est l'aevum et par l'instant de l'éternité est mesuré cet étant dont l'éternité mesure l'être,</p>
<p>Unde sicut se habet quilibet actus ad id cujus est actus, ita se habet quaelibet duratio ad suum nunc. Actus autem ille qui mensuratur tempore, differt ab eo cujus est actus, et secundum rem, quia mobile non est motus ; et secundum rationem successionis, quia mobile non habet substantiam de numero successivorum sed permanentium.</p>	<p>C'est pourquoi de même que n'importe quel acte se comporte vis-à-vis ce dont il est l'acte, de même n'importe quelle durée se comporte vis-à-vis de son instant. Mais cet acte qui est mesuré par le temps, diffère de celui dont il est l'acte, et en réalité, parce que le mobile n'est pas mû, et en raison de la succession, parce que ce qui est mobile n'a pas une substance en nombre de ce qui est successif, mais de ce qui est demeure.</p>
<p>Unde eodem modo tempus a nunc temporis differt dupliciter, scilicet secundum rem, quia nunc non est tempus, et secundum successionis rationem, quia tempus est successivum et non nunc temporis. Actus autem qui mensuratur aevo, scilicet ipsum esse aeviterni, differt ab eo cujus est actus re quidem, sed non secundum rationem successionis, quia utrumque sine successione est.</p>	<p>C'est pourquoi de la même manière, le temps diffère de l'instant du temps de deux manières : à savoir en réalité, parce l'instant n'est pas le temps et en raison de la succession, parce que le temps est successif et pas l'instant du temps. Mais l'acte qui est mesuré par l'aevum, à savoir l'être même de l'éviternité, diffère de celui dont il est l'acte en réalité, mais non en raison de la succession, parce que l'un et l'autre sont sans succession.</p>
<p>Et sic etiam intelligenda est differentia aevi ad nunc ejus. Esse autem quod mensuratur aeternitate, est idem re cum eo cujus est actus, sed differt tantum ratione ; et ideo aeternitas et nunc aeternitatis non differunt re, sed ratione tantum, inquantum scilicet ipsa aeternitas respicit ipsum divinum esse, et nunc aeternitatis quidditatem ipsius rei, quae secundum rem non est aliud quam suum esse, sed ratione tantum.</p>	<p>Et il faut penser ainsi la différence de l'aevum à son instant. Mais l'être qui est mesuré par l'éternité, est le même en réalité que celui dont il est l'acte, mais il diffère seulement en raison ; et ainsi l'éternité et l'instant de l'éternité ne diffèrent pas en réalité, mais en raison seulement, en tant que l'éternité même concerne l'être divin, et l'instant de l'éternité, concerne la quiddité de la chose même, qui en réalité n'est pas autre que son être, mais autre en raison seulement.</p>
<p>[1504] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 2 a. 2 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod non est idem nunc aeternitatis, temporis et aevi ; et quando dicitur: quando est motus, est Angelus et Deus, potest significari tripliciter nunc vel aeternitatis vel aevi vel temporis. Si significetur nunc temporis ; tunc dicitur motus esse</p>	<p>Solutions : 1. Il faut dire que l'instant de l'éternité, du temps et de l'aevum n'est pas le même, et quand on dit quand c'est le mouvement, un ange et Dieu, cela peut signifier de trois manières l'instant ou l'éternité, de l'aevum ou du temps. Si on signifie l'instant du temps, alors on dit que ce mouvement est en</p>

<p>in illo, sicut in propria mensura ; Angelus autem et Deus, non secundum rationem mensurationis, sed magis secundum concomitantiam quamdam, prout aeternitas et aevum cum tempore simul sunt, nec sibi deficiunt. Si autem significetur nunc aeternitatis ; tunc dicitur Deus esse in illo sicut in mensura propria et adaequata ; Angelus autem et mobile, sicut in mensura excedenti. Si autem significetur nunc aevi, respondebit Angelo sicut mensura adaequata, et Deo secundum concomitantiam, et mobili sicut mensura excedens.</p>	<p>lui, comme dans sa propre mesure. Mais l'ange et Dieu non en raison de la mesure, mais plus en une certaine concomitance, dans la mesure où l'éternité et l'aevum sont ensemble avec le temps, et ne sont pas défailants pour lui. Mais si on signifie l'instant de l'éternité, alors on dit que Dieu est en lui comme dans une mesure propre et égale ; mais l'ange et le mobile, comme dans la mesure qui dépasse. Mais si on signifie l'instant de l'aevum, il correspondra à l'ange comme une mesure égale et à Dieu selon une concomitance, et au mobile comme une mesure qui la dépasse.</p>
<p>[1505] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 2 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod aeternitas indivisibilis est, et quod pluraliter aliquando significetur, hoc potest esse dupliciter: vel secundum quod participatur in diversis, praecipue in beatis, ut dicitur <i>Dan. XII, 3: Qui ad justitiam erudiunt multos, quasi stellae in perpetuas aeternitates</i> ; vel ratione mensurae inferioris, cui per se accidit divisio, scilicet ratione temporis. Unde est sensus: anni aeternitatis, idest aeternitas, sub qua possibile esset contineri plurimos annos, sicut in mensura excedenti.</p>	<p>2. Que l'éternité soit indivisible, et qu'elle soit signifiée de plusieurs manières, cela peut quelquefois exister de deux manières ; ou bien selon qu'elle est participée en différentes (êtres) principalement chez les bienheureux, comme il est dit en <i>Dn 12, 3</i> : « <i>Ceux qui enseignent la justice à beaucoup sont comme les étoiles dans des éternités perpétuelles</i> » ; ou bien en raison de la mesure inférieure à qui la division arrive par soi, à savoir en raison du temps. C'est pourquoi le sens est : les années d'éternité, c'est-à-dire l'éternité, sous laquelle il serait possible que soit contenu un grand nombre d'années, soit dans une mesure qui les dépasse.</p>
<p>[1506] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 2 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod sicut esse, secundum rationem intelligendi, consequitur principia ipsius entis quasi causas ; ita etiam mensura entis se habet ad mensuram essendi secundum rationem causae. Unde nunc aeternitatis secundum rationem videtur esse causa aeternitatis. Sed ex hoc non ostenditur diversitas in re, sed tantum in ratione ; sicut nec inter ipsum divinum esse et ipsum ens.</p>	<p>3. De même que l'être selon la manière de le penser, suit les principes de l'étant comme les causes, de même aussi la mesure de l'étant se comporte vis-à-vis de la mesure de l'être en raison de la cause. C'est pourquoi l'instant d'éternité selon la raison semble être la cause de l'éternité. Mais par là on ne montre pas la diversité en réalité, mais seulement en raison, de même que non plus entre l'être divin et l'étant même.</p>
<p>[1507] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 2 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod non est similis ratio de tempore et nunc temporis et de aeternitate et nunc aeternitatis, et ratio assignata est.</p>	<p>4. Ce n'est pas la même raison pour le temps et pour l'instant du temps et pour l'éternité et pour l'instant de l'éternité et la raison en a été donnée.</p>
<p>Quaestio 3</p>	<p>Question 3 – [La grandeur des personnes</p>

	divines]
Prooemium	<u>Prologue</u>
[1508] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 3 pr. Deinde quaeritur de magnitudine ; et circa hoc quaeruntur duo: 1 utrum magnitudo Deo conveniat, et quid sit ; 2 de signo aequalitatis in magnitudine divinarum personarum, secundum quod in se invicem [invicem <i>om. Éd. de Parme</i>] esse dicuntur.	Ensuite on fait des recherches sur la grandeur et il y en a deux: 1. La grandeur convient-elle à Dieu et quelle est-elle ? 2. A propos du signe de l'égalité dans la grandeur des personnes divines, selon qu'on dit qu'elles sont réciproquement en soi.
Articulus 1 [1509] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 3 a. 1 tit. Utrum magnitudo competat Deo	<u>Article 1 – La grandeur convient-elle à Dieu ?</u>
[1510] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 3 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod magnitudo Deo non competat. Magnitudo enim est quaedam conditio materiae. Sed nulla conditio materialis de Deo dicitur, nisi metaphorice. Ergo videtur quod magnitudo Deo non conveniat nisi metaphorice.	Objections : 1. Il semble que la grandeur ne convient pas à Dieu. Car c'est une condition de la matière. Mais aucune condition matérielle n'est dite de Dieu, sinon par métaphore. Donc il semble que la grandeur ne convient à Dieu que de manière métaphorique.
[1511] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 3 a. 1 arg. 2 Praeterea, magnum et parvum ex opposito dividuntur. Sed, secundum philosophum, omne parvum est magnum sicut et omne paucum est multum, ut X Metaphys., cap. IX dicit. Ergo videtur etiam quod omne magnum sit parvum. Sed Deus non est parvus. Ergo non est magnus.	2. Le grand et le petit sont opposés. Mais selon le philosophe, tout ce qui est petit est grand, de même que tout ce qui est peu est beaucoup, comme il le dit en <i>Métaphysique</i> X, 5, 1056 a 15. Donc il semble aussi tout ce qui est grand est petit. Mais Dieu n'est pas petit. Donc il n'est pas grand.
[1512] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 3 a. 1 arg. 3 Item, magnitudo est quantitas continua. Sed in Deo non potest esse continuatio, cum sit simplex et indivisibilis. Ergo nec magnitudo.	3. La grandeur est une quantité continue. Mais en Dieu il ne peut pas y avoir de continuité, puisqu'il est simple et indivisible. Donc pas de grandeur non plus.
[1513] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 3 a. 1 arg. 4 Si dicas, quod in Deo est quantitas virtutis secundum quam dicitur magnus ; contra Deus secundum virtutem suam dicitur potens. Sed hic dividitur potentia contra magnitudinem. Ergo non intelligitur de magnitudine virtutis.	4. <i>On pourrait dire</i> qu'en Dieu il y a la quantité de pouvoir selon lequel on le dit grand ; <i>en sens contraire</i> , Dieu selon son pouvoir est appelé puissant. Mais la puissance est opposée à la grandeur. Donc on ne le pense pas de la grandeur de la puissance.
[1514] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 3 a. 1 s. c. 1 Contra est quod dicitur in <i>Psalms. CXLVI, 5: Magnus Deus et magna virtus ejus.</i>	En sens contraire : 1. Il y a ce qui est dit dans le Ps 146, 5 : « Grand est le Seigneur et grande sa puissance ».

<p>[1515] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 3 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod in Deo non potest esse quantitas nisi virtutis ; et cum aequalitas attendatur secundum aliquam speciem quantitatis, aequalitas non erit nisi secundum virtutem. Virtus autem, secundum philosophum VI <i>Ethic.</i>, c. II, est ultimum in re de potentia.</p>	<p>Réponse : Il faut dire qu'en Dieu il ne peut y avoir de quantité que celle du pouvoir ; et comme l'égalité est atteinte selon une espèce de quantité, l'égalité ne concerne que le pouvoir. Mais le pouvoir selon le philosophe (<i>Éthique</i>, VI, 2, 1106 a 21) concerne en réalité le plus haut point quant à la puissance.</p>
<p>Unde etiam dicitur in VII <i>Physic.</i>, text. 18, quod virtus est perfectio quaedam, et tunc unumquodque perfectum est quando attingit propriam virtutem. Omnibus igitur illis modis quibus contingit pertingere ad ultimum est considerare virtutem rei.</p>	<p>C'est pourquoi aussi il est dit (<i>Physique</i>, VII, 3, 246 a 12) que le pouvoir est une perfection et alors chaque chose est parfaite quand elle atteint son propre pouvoir. Donc de toutes ces manières par lesquelles il arrive à parvenir au plus haut degré il faut considérer sa vertu¹.</p>
<p>Hoc autem contingit <i>tripliciter</i>: primo in operationibus, in quibus contingit gradus perfectionis inveniri. Unde dicitur habere virtutem ad operandum quod attingit completam operationem, prout dicitur II <i>Ethic.</i>, cap ; V, quod virtus est quae bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit.</p>	<p>Mais cela arrive de <i>trois</i> manières : a/ Premièrement dans les opérations en lesquelles il arrive de trouver un degré de perfection. C'est pourquoi on dit qu'il a la vertu pour opérer ce qui atteint l'opération complète, dans la mesure où il est dit en <i>Éthique</i> (II, 5, 1106 a 16) que le pouvoir ce qui rend bon celui qui possède et son œuvre rend bon.</p>
<p>Secundo etiam respectu ipsius esse rei, secundum quod etiam philosophus dicit, I <i>Caeli et mundi</i>, text. 103, quod aliquid habet virtutem ut semper sit. Item secundum plenitudinem perfectionis respectu ipsius entis, secundum quod attingit ultimum naturae suae. Unde etiam virtus circuli dicitur, secundum philosophum, V <i>Phys.</i>, text. 5, quando attingit complete definitionem suam. Si igitur virtus divina consideretur secundum perfectionem ad opus, erit virtus potentiae operativae. Si autem consideretur perfectio quantum ad ipsum esse divinum, virtus ejus erit aeternitas. Si autem consideretur quantum ad complementum perfectionis ipsius naturae divinae, erit magnitudo.</p>	<p>b/ Deuxièmement aussi par rapport à l'être de cette chose selon qu'aussi le philosophe (<i>Le ciel et le monde</i>, 1) dit que quelque chose a le pouvoir d'exister toujours. c/ De plus selon la plénitude de la perfection en rapport avec l'étant lui-même, selon qu'il atteint le plus haut degré de sa nature. C'est pourquoi aussi on parle du pouvoir du cercle, selon le philosophe (<i>Physique</i>, V, 3, 246 b), quand il atteint sa définition complète. Si donc le pouvoir divin est considéré selon la perfection pour l'œuvre, ce sera le pouvoir de la puissance qui opère. Mais si on considèrait la perfection quant à l'être divin, son pouvoir sera l'éternité. Mais si on considèrait quant au complément de perfection de sa nature divine, ce serait la grandeur</p>
<p>Quod patet ex hoc quod ipse probat aequalitatem in magnitudine ex hoc quod tota plenitudo naturae Patris est in Filio ; secundum quem etiam modum</p>	<p>Cela montre que lui-même prouve l'égalité dans la grandeur du fait que toute la plénitude de la nature du Père est dans le Fils : Augustin (<i>La Trinité</i>, VI, 8, 7) dit aussi</p>

¹ Le mot *virtus* signifie à la fois vertu et pouvoir (puissance). Les deux semblent ici imbriqués.

<p>Augustinus dicit, VI <i>De trinitate</i>, cap. VIII, col. 929, quod in his quae non mole magna sunt, idem est majus esse quod melius ; secundum quod etiam dicimus aliquem hominem esse magnum, qui est perfectus in scientia et virtute. Et sicut omnipotentiae suae virtute omnes potentias operativas fundat et in eis operatur ; ita per virtutem aeternitatis suae instituit et firmat omnem durationem et per virtutem magnitudinis suae omnia implet et continet.</p>	<p>de cette manière, que dans ce qui est d'une grande masse, c'est la même chose d'être plus grand que d'être meilleur ; selon qu'aussi nous disons qu'est grand un homme qui est parfait en science et en pouvoir. Et comme par la pouvoir de sa toute puissance il fonde toutes les puissance opératives et il opère en elle, de même par le pouvoir de son éternité il a institué et il affermit toute la durée et par le pouvoir de sa grandeur il emplit tout et contient tout.</p>
<p>[1516] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 3 a. 1 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod magnitudo secundum rationem generis sui, quod est quantitas, est conditio materiae ; et secundum hoc non praedicatur de Deo, sed secundum rationem differentiae suae ; quae consistit in ratione completionis, prout dicimus aliquem ex parvo fieri magnum, quando attingit completam quantitatem.</p>	<p>Solutions : 1. La grandeur en raison de son genre qui est la quantité, est la condition de la matière, et ainsi elle n'est pas attribuée à Dieu, mais [elle lui est attribuée] en raison de sa différence, qui consiste dans la raison de l'accomplissement dans la mesure où nous disons que quelqu'un de petit devient grand, quand il atteint sa quantité complète.</p>
<p>[1517] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 3 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quantitas continua dividitur in infinitum, sed non in infinitum augetur ; et ideo ratione divisionis infinitae quodlibet parvum potest habere minus, in cuius respectu dicetur [videtur <i>Éd. de Parme</i>] magnum ; sed tamen non quolibet magno est aliquod majus, respectu cuius possit dici minus, sicut patet in quantitate caeli. Nihilominus tamen si magnum et parvum non dicatur secundum relationem, sed absolute, prout consideratur, quantitas determinata ad aliquam speciem, sic quamvis quodlibet minus sit majus, non tamen quodlibet minus est parvum, nec quodlibet majus est magnum, ut dicit philosophus, III, <i>Caeli et mundi</i>, text. 9. Nihilominus tamen sciendum quod Deus sicut dicitur magnus, ita etiam dicitur parvus, ut dicit Dionysius, IX cap. <i>De divin. Nom.</i>, § 3, col. 911, et accipit parvum pro subtili, secundum quod ipse penetrat omnia, etiam profundas cogitationes, et secundum quod dicitur quod principia sunt parva quantitate et magna virtute.</p>	<p>2. La quantité continue se divise à l'infini, mais elle ne s'accroît pas à l'infini ; et ainsi en raison de la division infinie n'importe quoi de petit peut avoir moins en rapport de quoi on le dit grand ; mais cependant quelque chose de plus grand, par n'importe quoi de grand en rapport duquel on pourrait le dire plus petit, comme on le voit dans la quantité du ciel. Cependant si on ne le dit pas grand et petit selon la relation, mais dans l'absolu, dans la mesure où il est considéré, la quantité limitée à une espèce, ainsi bien que n'importe quoi de plus petit soit plus grand, cependant n'importe quoi de plus petit n'est pas petit et n'importe quoi de plus grand n'est pas grand, comme le dit le philosophe (<i>Le ciel et le monde</i>, III). Il faut cependant savoir que de même qu'on dit que Dieu est grand, de même aussi on le dit petit, comme le dit Denys (<i>Les Noms divins</i>, 9, § 3), et il prend petit pour subtil, selon que lui-même pénètre tout, même les pensées profonde et selon qu'on dit que les principes sont d'une petite quantité et d'un grand pouvoir.</p>

[1518] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 3 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod continuitas sequitur magnitudinem dimensionem, non autem magnitudinem virtutis, quae sola debet in Deo intelligi.	3. La continuité suit la grandeur en dimension, mais pas la grandeur du pouvoir qui seule doit être pensée en Dieu.
[1519] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 3 a. 1 ad 4 Ad quartum patet jam solutio per ea quae dicta sunt, in corp. art. ; quia virtus non tantum dicitur respectu operis [operationis <i>Éd. de Parme</i>] secundum quod hic accipitur potentia, sed etiam aliis modis, ut dictum est, ubi supra.	4. La solution est claire par ce qui a été dit dans le corps de l'article, parce qu'on ne dit pas que le pouvoir est non seulement en rapport avec l'opération, selon qu'elle reçoit la puissance, mais aussi d'autres manières, comme il a été dit ci-dessus.
Articulus 2 [1520] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 3 a. 2 tit. Utrum Pater sit in Filio et e converso	<u>Article 2 – Le Père est-il dans le Fils et inversement ?</u>
[1521] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 3 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Pater non sit in Filio nec e converso. Philosophus enim, in IV <i>Physic.</i> , text. 23, assignat octo modos essendi in, quorum nullus potest aptari ad hoc quod Pater in Filio esse dicatur vel e converso. Neque enim est sicut totum in partibus neque sicut e converso, neque sicut genus in speciebus neque sicut e converso, neque sicut in loco, neque sicut forma in materia, neque sicut in movente, sicut regnum est in rege ; neque sicut in fine optimo, ut de facili potest probari. Ergo Pater non est in Filio.	Objections : 1. Il semble que le Père n'est pas dans le Fils ni inversement. Car le philosophe (<i>Physique</i> , IV) assigne huit modes d'être : dont aucun ne correspond à ce qu'ont dit que le Père est dans le Fils et inversement. Car ce n'est pas le tout dans les parties ni inversement, ni comme le genre dans les espèces, ni inversement, ni comme dans un lieu, ni comme une forme dans la matière, ni comme dans le moteur, comme le règne dans le roi ; ni comme dans la fin la meilleure, comme on peut le prouver facilement. Donc le Père n'est pas dans le Fils.
[1522] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 3 a. 2 arg. 2 Praeterea, eorum quorum unum est apud alterum, ut distinctum ab ipso, unum non est in altero. Sed Filius est apud Patrem, ut dicitur Joan. 1: <i>Et Verbum erat apud Deum</i> . Ergo videtur quod Pater non sit in Filio, nec e converso.	2. De ces choses dont l'une est chez une autre, comme distincte d'elle, l'une n'est pas dans l'autre. Mais le Fils est près le Père, comme il en dit en <i>I Jn</i> 1, 1 : « <i>Et le Verbe était près de Dieu</i> ». Donc il semble que le Père n'est pas dans le Fils ni inversement.
[1523] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 3 a. 2 arg. 3 Item, in divinis non est nisi relatio originis. Sed haec praepositio in importat aliquam habitudinem. Ergo in divinis non potest importare nisi relationem originis. Sed non eadem relationem habet Filius ad Patrem et Pater ad Filium. Ergo vel non uterque est in altero, vel non eodem modo.	3. En Dieu il n'y a que la relation d'origine. Mais cette préposition « in » (dans) apporte une relation. Donc en Dieu elle ne peut apporter qu'une relation d'origine. Mais le Fils n'a pas la même relation au Père que le Père au Fils. Donc ou bien ni l'un ni l'autre n'est dans l'autre ou bien pas de la même manière.

[1524] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 3 a. 2 s. c. 1 Contra, ubicumque est essentia Patris, est Pater. Sed tota essentia Patris est in Filio et e converso. Ergo Pater est in Filio et e converso.	En sens contraire : 1. Partout où est l'essence du Père, il y a le Père. Mais toute l'essence du Père est dans le Fils et inversement. Donc le Père est dans le Fils et inversement.
[1525] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 3 a. 2 s. c. 2 Praeterea, in uno relativorum intelligitur aliud. Sed Pater et Filius sunt relativa. Ergo videtur quod Pater sit in Filio et e converso.	2. Dans l'un des relatifs on pense l'autre. Mais le Père et le Fils sont relatifs. Donc il semble que le Père est dans le Fils et inversement.
[1526] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 3 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod in divinis personis est duo considerare: scilicet essentiam quae est una et eadem, et relationes quibus distinguuntur ; et secundum utrumque Pater dicitur esse in Filio et e converso, secundum diversorum assignationes. Secundum enim tres doctores, qui in Littera inducuntur, scilicet Augustinum, Hilarium, Ambrosium, hoc dicitur propter essentiae unitatem, quia essentia Patris est in Filio et Pater non deserit naturam suam ; unde ubi est natura sua, ibi est ipse, sicut patuit etiam ex verbis Hilarii (supra) inductis, (dist. 5), inductis. Sed secundum Damascenum, lib. III <i>Fid. orthod.</i> , cap. VI, col. 1002, hoc intelligitur secundum rationem relationis, prout in uno relativorum intelligitur aliud.	Réponse : Dans les personnes divines il faut considérer deux aspects ; à savoir l'essence qui est une et identique, et les relations, par lesquelles elles se distinguent ; et selon l'un et l'autre on dit que le Père est dans le Fils et inversement, selon des répartitions des différences. Car selon trois docteurs qui sont cités dans la <i>Lettre</i> , à savoir Augustin, Hilaire et Ambroise ¹ , cela est dit à cause de l'unité de l'essence, parce que l'essence du Père est dans le Fils et le Père n'a pas quitté sa nature ; c'est pourquoi là où est sa nature, il est lui-même ; comme l'ont montré les paroles d'Hilaire rapportées ci-dessus dist. 5. Mais selon J. Damascène (<i>La foi orthodoxe</i> , III, 6), on le pense selon la nature de la relation dans la mesure ou dans l'un des relatifs on pense l'autre.
[1527] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 3 a. 2 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod stricte accipiendo, non omnes modi quibus aliquid est in aliquo, continentur in illis octo, nisi per quamdam similitudinis reductionem ; sicut esse in tempore reducitur ad illum modum quo aliquid dicitur esse in loco, quia utrumque est sicut mensuratum in mensura ; sic etiam per quamdam similitudinem ille modus potest reduci ad aliquem illorum. Si enim hoc accipiatur quantum ad unitatem essentiae, tunc Pater dicitur esse in Filio propter hoc quod essentia Patris in Filio	Solutions : 1. En les recevant au sens strict, tous les modes par lesquels quelque chose est dans un autre sont contenus dans ces huit modes, sauf par un amenuisement de la ressemblance, de même que l'être est ramené dans le temps à ce mode par lequel on dit que quelque chose est dans un lieu, parce que l'un et l'autre est comme le mesuré dans la mesure ; ainsi par une certaine ressemblance ce mode peut être ramené à l'un d'eux. Car si on le recevait quant à l'unité de l'essence, alors on dit que le Père est dans le Fils, parce que l'essence du Père est dans le Fils.

¹ Augustin, *De fide ad Petr.*, c. 1, 4 – Hilaire, *Trin.* 3, col. 76 et VII, § 39 – Ambroise (Ambrosiaster) *II ad Corinthios*, 5, 19.

est.	
<p>Unde ad illum modum reducitur ad quem reduceretur si essentia in Filio esse diceretur. Hoc autem est per modum quo natura communis est in aliquo supposito, et reducitur ad illum modum quo genus est in specie ; quamvis in divinis non sit genus et species, ut infra, dist. 25, quaest. unic., art. 3, patebit. Si autem accipiatur quantum ad relationem, tunc reduceretur ad illum modum quo aliquid est in aliquo sicut in principio movente et efficiente ; quamvis enim Pater non sit principium efficiens Filii, tamen est originans ipsum. Unde Filius est in Patre sicut originatum in originante, et e converso Pater in Filio sicut originans in originato. Sed adhuc magis proprie dicitur in divinis Filius in Patre, etiam ex parte relationis, quam in humanis ; quia Filius ex ipsa relatione est persona subsistens ; sua enim relatio est sua personalitas, quod in aliis rebus non contingit.</p>	<p>C'est pourquoi il est ramené à ce mode auquel il serait ramené si on disait que l'essence est dans le Fils. Mais cela est par le mode par lequel la nature commune est dans un suppôt, et est ramenée à ce mode par lequel le genre est dans l'espèce, comme plus loin (dist. 25, q. unique, a. 3) on le verra. Mais si on le reçoit quant à la relation, alors il est ramené à ce mode par lequel quelque chose est dans un autre comme dans un principe moteur et efficient ; car bien que le Père ne soit pas le principe efficient du Fils, cependant il est la personne originante. C'est pourquoi le Fils est dans le Père comme celui qui reçoit l'origine dans celui qui la donne et à l'inverse le Père est dans le Fils, comme celui qui donne l'origine dans celui qui la reçoit. Mais encore en un sens plus propre on dit qu'en Dieu le Fils est dans le Père, tant du côté de la relation que de ce qui concerne les hommes ; parce que le Fils par sa propre relation est une personne subsistante, car sa relation est sa personnalité, ce qui n'arrive pas dans les autres choses.</p>
<p>[1528] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 3 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod una persona dicitur esse apud aliam ratione distinctionis ; sed dicitur esse in alia vel quantum ad essentiam, vel quantum ad intellectum relationum, quia in una intelligitur alia, quamvis unum relativum ab altero sit distinctum.</p>	<p>2. On dit qu'une personne est chez une autre en raison de sa distinction ; mais on dit qu'elle est dans une autre ou bien quant à l'essence, ou bien qu'au concept des relations, parce que dans l'une on pense l'autre, quoique un relatif soit distinct de l'autre.</p>
<p>[1529] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 3 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod si accipiatur Pater esse in Filio propter unitatem essentiae, eodem modo est Pater in Filio et Filius in Patre: et tunc haec praepositio in non importabit aliquam relationem realem, sed tantum relationem rationis, qualis est inter essentiam et personam, secundum quam essentia dicitur esse in persona. Si autem hoc accipiatur ex parte relationis, tunc est alius modus, ut dictum est, in Resp. ad primum, secundum diversam habitudinem Patris ad Filium et Filii ad Patrem.</p>	<p>3. Si on accepte que le Père soit dans le Fils à cause de l'unité de l'essence, de la même manière le Père est dans le Fils et le Fils dans le Père ; et alors cette préposition « in » (dans) n'apportera aucune relation réelle, mais seulement une relation de raison, telle qu'elle existe entre l'essence et la personne, selon laquelle on dit que l'essence est dans la personne. Mais si on l'accepte du côté de la relation, alors il y a une autre mode, comme il a été dit, dans la réponse à la première objection, selon le rapport différent du Père au Fils et du Fils au Père.</p>

Quaestio 4	Question 4 – [Le tout attribué à Dieu]
Prooemium	Prologue
Hic quaeritur de duobus, secundum duas rationes quae in hac lectione habentur. Circa primam probationem quaeruntur duo: 1 utrum in divinis sit totum integrale ; 2 utrum sit ibi totum universale.	Ici on fait deux recherches selon deux raisons qui se trouvent dans ce texte. A propos de la première preuve on cherche : 1. S'il y a en Dieu un tout intégral ? 2. S'il y a là un tout universel ?
Articulus 1 [1532] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 4 a. 1 tit. Utrum in divinis sit totum integrale	Article 1 – Y a-t-il en Dieu un tout intégral¹ ?
[1533] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 4 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod in divinis sit totum integrale. Ubi cumque enim est quantitas aliqua, ibi est ratio totius integralis, cum omnis quantitas in partes divisibilis sit. Sed in Deo est quantitas virtutis. Ergo est ibi totum integrale.	Objections : 1. Il semble qu'en Dieu il y a un tout intégral. Car partout où il y a une quantité, il y a la nature de ce tout intégral, puisque tout quantité est divisible en parties. Mais en Dieu il y a la quantité de pouvoir. Donc il y a un tout intégral.
[1534] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 4 a. 1 arg. 2 Praeterea, sicut quantitas continua integratur ex suis partibus, ita et numerus. Sed in divinis est numerus personarum, scilicet ternarius, cujus pars quaedam est unum et duo. Ergo videtur quod sit ibi totum integrale.	2. La quantité continue est intégrée par ses parties, le nombre aussi. Mais en Dieu il y a le nombre des personnes, à savoir trois, dont une partie est un et deux. Donc il semble qu'il y a là un tout intégral.
[1535] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 4 a. 1 arg. 3 Item, quidquid est aliquid alicujus et non est illud, est pars integralis illius. Sed Pater est aliquid Trinitatis et non est Trinitas. Ergo est pars integralis Trinitatis.	3. Tout ce qui est part de quelque chose et n'est pas cette chose, est la partie de l'intégrale. Mais le Père est une part de la Trinité, et n'est pas la Trinité. Donc il est une partie de la Trinité intégrale.
[1536] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 4 a. 1 arg. 4 Praeterea, ex sola natura nunquam constituuntur res naturae, et praecipue ubi sunt plures res naturae in una natura. Sed in una natura divina sunt plures res naturae, scilicet personae. Ergo oportet quod ad constitutionem personae aliquid aliud naturae divinae adveniat ; et sic erit ibi aliquid integratum ex pluribus.	4. Les choses naturelles ne sont jamais constituées de leur seule nature, et surtout là où il y a plusieurs choses de la nature dans une seule nature. Mais dans la seule nature divine il y a plusieurs choses de nature, à savoir les personnes. Donc il est nécessaire que pour la constitution de la personne arrive quelque chose d'autre de la nature divine ; et ainsi il y aura là quelque chose d'intégré par plusieurs.
[1537] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 4 a. 1 s. c. 1 Contra, omne totum integrale est compositum ex partibus. Sed in Deo	En sens contraire : 1. Chaque tout intégral est composé de parties. Mais en Dieu il n'y a aucune

¹ Ou complet

<p>nulla est compositio, sed summa simplicitas, ut supra, dist. 8, quaest. 4, art. 1, habitum est. Ergo in divinis non est totum integrale.</p>	<p>composition, mais une très grande simplicité, comme ci-dessus, dist. 8, qu. 4 art. 1, on l'a dit. Donc en Dieu il n'y a pas de tout intégral.</p>
<p>[1538] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 4 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod ratio totius integralis consistit in compositione. Ratio autem partis integralis habet imperfectionem annexam, quibus divina simplicitas et perfectio repugnat ; unde non potest ibi esse totum integrale et pars.</p>	<p>Réponse : Il faut dire que la nature d'un tout intégral consiste dans une composition. Mais la nature de la partie intégrale a une imperfection qui y est jointe, à laquelle la simplicité et la perfection divines s'opposent ; c'est pourquoi il ne peut pas y avoir un tout intégral ni une partie.</p>
<p>[1539] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 4 a. 1 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod quantitas virtutis non attenditur secundum divisionem virtutis intrinsecus ; sed magis attenditur ejus divisio respectu exteriorum, vel secundum numerum objectorum, vel secundum intensionem actus, vel secundum modos agendi. Unde patet quod in quantitate virtutis non est ratio totius et partis integralis, quia partes integrales sunt intra suum totum.</p>	<p>Solutions : 1. La quantité de pouvoir n'est pas atteinte selon la division du pouvoir intrinsèque, mais sa division est plutôt atteinte par rapport à ce qui est extérieur, ou selon le nombre des objets ou selon l'intensité de l'acte ou selon les manières d'agir. C'est pourquoi il est clair que dans la quantité de pouvoir, il n'y pas la nature du tout et de la partie intégrale, parce que celles-ci sont à l'intérieur de leur tout.</p>
<p>[1540] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 4 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in divinis unitas vel dualitas non est pars ternarii nisi secundum rationis acceptionem. Cujus ratio est, quia alio modo est numerus in rebus divinis et in rebus creatis, et alio modo unitas. Cum enim unum sit quod est indivisum in se et divisum ab aliis, unumquodque autem creatum per essentiam suam distinguatur ab aliis ; ipsa essentia creati, secundum quod est indivisa in se et distinguens ab aliis, est unitas ejus, et plures unitates constituentes numerum personarum creatarum, sunt plures essentiae congregatae secundum numerationem, ita quod nihil est in una quod sit in alia secundum numerum idem.</p>	<p>2. En Dieu l'unité ou la dualité n'est une partie du chiffre trois que selon une considération de raison. La raison en est que, le nombre est d'une manière différente en Dieu et dans les créatures et l'unité aussi. Car, comme l'un est ce qui indivisé en soi et divisé par les autres, chaque créature se distingue des autres par son essence ; l'essence même du créé, selon qu'elle est indivisée en soi et se distingue des autres, est son unité et un grand nombre d'unités constituant le nombre des personnes créées sont un grand nombre d'une essence réunie selon la numération de sorte que rien n'est en l'une qui ne soit dans l'autre selon le même nombre.</p>
<p>Sic ergo numerus in rebus creatis habet rationem distinctionis et cujusdam coacervationis distinctorum per essentiam, et ex hoc habet rationem totius integralis. Unitas autem personalis est ipsa proprietas relativa, distinguens unam personam ab alia, et non essentiam</p>	<p>Ainsi donc le nombre dans les créatures a raison de distinction et d'une certaine accumulation de choses différentes par essence et par là il possède la nature de tout intégral. Mais l'unité personnelle est la propriété elle-même relative, distinguant une personne d'une autre et non l'essence de la</p>

<p>ipsius personae ; unde tres personae non sunt differentes per essentiam, cum una numero essentia sit in tribus personis. Et ideo non potest ibi esse coacervatio, sed tantum distinctio. Et propter hoc numerus non habet rationem totius integralis, nisi forte secundum quod in intellectu coadunantur rationes proprietatum personalium. Sed per hoc non erit integratio alicujus rei, sed in ratione tantum.</p>	<p>personne même ; c'est pourquoi trois personnes ne sont pas différentes par l'essence, puisque l'essence, une en nombre, est dans les trois personnes. Et c'est pourquoi il ne peut pas y avoir accumulation, mais seulement distinction. Et à cause de cela le nombre n'a pas nature de tout intégral, à moins que par hasard selon que dans l'intellect sont unies les natures des propriétés personnelles. Mais par cela il n'y aura pas intégration de quelque chose mais en raison seulement.</p>
<p>[1541] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 4 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod haec est falsa: Pater est aliquid Trinitatis, si intelligatur partitive ; significaretur enim quod haberet partem essentiae Trinitatis, ex hoc quod aliquid, cum sit neutrum, essentiam significat. Sed haec est vera: [est aliquis Trinitatis: ex quo non potest concludi quod sit pars Trinitatis, nisi secundum rationem ; quia scilicet non est tot personae quot est Trinitas: quia Trinitas est tres personae, et non Pater <i>Éd. de Parme</i>].</p>	<p>3. Il est faux que le Père soit partie de la Trinité si on la comprend partitivement, car on signifierait qu'il aurait une partie de l'essence de la Trinité, du fait que quelque chose, comme c'est neutre, signifie l'essence. Mais il est vrai qu'il y a une Trinité par quoi on ne peut pas conclure qu'il est partie de la Trinité, sinon en raison, parce qu'il n'y a pas autant de personnes que de Trinité, parce que la Trinité est trois personnes et non le Père. (<i>Éd. De Parme</i>).</p>
<p><i>Éd. Mandonnet</i> : [quia scilicet non est tot personae quot est Trinitas ; quia Trinitas est tres personae, et non Pater. Sed ex hoc quod est aliquis Trinitas non sequitur quod sit pars Trinitatis, nisi secundum rationem, ut dictum est.]</p>	<p>[Parce qu'il n'y a pas autant de personnes qu'il y a de Trinité ; parce que la Trinité est trois personnes et non le Père. Du fait qu'il y a une Trinité il n'en découle pas qu'elle est une partie de la Trinité, sauf en raison comme il a été dit.] (<i>Éd. Mandonnet</i>).</p>
<p>[1542] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 4 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod naturae divinae nihil additur ad constituendum rem naturae, cum in Deo idem sit quo est et quod est, sive qui est. Distinctio autem non est ex ratione naturae, sed ex ratione proprietatis relativae ; quae quidem, secundum quod comparatur ad essentiam, est ratione tantum et non re ab ipsa differens ; prout autem comparatur ad correlativum cui opponitur, facit realem distinctionem personae, ut supra dictum est, dist. 9, quaest. unic. art. 1.</p>	<p>4. Rien n'est ajouté à la nature divine pour constituer un être de nature, puisqu'en Dieu c'est le même de qui il est et ce qu'il est, ou bien qu'il est. Mais la distinction n'est pas par raison de nature, mais par raison de propriété relative, qui selon qu'elle est comparée à l'essence est différente d'elle en raison seulement non en réalité dans la mesure où il est comparé au corrélatif à qui il est opposé, il fait une distinction réelle de la personne, comme on l'a dit ci-dessus, (dist. 9, qu. unique, a. 1).</p>
<p>Articulus 2 [1543] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 4 a. 2 tit. Utrum in divinis sit totum universale</p>	<p><u>Article 2 – Y a-t-il en Dieu un tout universel ?</u></p>

<p>[1544] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 4 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in divinis sit totum universale. Quidquid enim praedicatur de aliquo substantialiter et non conversim, praedicatur de ipso ut totum universale de parte subjectiva. Sed essentia divina, vel Deus, hoc modo praedicatur de Patre: Pater enim est essentia divina, sed non quicumque est essentia divina est Pater. Ergo ibi est totum universale.</p>	<p>Objections : 1. Il semble qu'en Dieu il y a un tout universel. Car tout ce qui est prédiqué de quelque chose de manière substantielle et non inversement lui est prédiqué comme tout universel du côté subjectif. Mais l'essence divine, ou Dieu, est prédiquée du Père de cette manière, car il est l'essence divine, mais n'importe qui est l'essence divine n'est pas le Père. Donc il y a là un tout universel.</p>
<p>[1545] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 4 a. 2 arg. 2 Praeterea, universale et particulare differunt, sicut commune et proprium. Sed in divinis invenitur commune et proprium ; quia essentia est communis, et relatio est propria personae. Ergo est ibi universale et particulare.</p>	<p>2. L'universel et le particulier différent, comme le commun et le particulier. Mais en Dieu on trouve le commun et le particulier ; parce que l'essence est commune, et la relation est le propre de la personne. Donc il y a là l'universel et le particulier.</p>
<p>[1546] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 4 a. 2 arg. 3 Item, supra, dist. 5, ex verbis Hilarii habitum est, quod <i>Filius Dei generis sui potestatem in habitu assumptae humilitatis [humanitatis Éd. de Parme] exercuit</i>. Genus autem suum nominat naturam divinam [suam Éd. de Parme]. Ergo videtur quod essentia sit genus et universale respectu personarum.</p>	<p>3. Ci-dessus, dist. 5 on a lu les paroles d'Hilaire (<i>La Trinité</i>, IX, 51), que « <i>le Fils de Dieu a exercé la puissance de son genre dans un habitus d'humilité assumée</i> ». Mais son genre désigne la nature divine. Donc il semble que l'essence est un genre et universel par rapport aux personnes.</p>
<p>[1547] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 4 a. 2 arg. 4 Praeterea, scientia est species cognitionis. Sed de Deo utrumque dicitur, scilicet quod cognoscit et scit. Ergo videtur quod in divinis sit totum universale.</p>	<p>4. La science est une espèce de connaissance. Mais on dit l'un et l'autre de Dieu, à savoir qu'il connaît et qu'il sait. Donc il semble qu'en Dieu il y a un tout universel.</p>
<p>[1548] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 4 a. 2 s. c. 1 Contra, ubicumque est universale et particulare, particularia sunt potentia in suis universalibus sicut differentiae in genere. Sed in divinis non est aliquid in potentia. Ergo non est ibi universale et particulare.</p>	<p>En sens contraire : 1. Partout où il y a l'universel et le particulier, ce qui est particulier est puissance dans ce qui est universel comme les différences dans le genre. Mais en Dieu il n'y a rien en puissance. Donc il n'y a là ni universel ni particulier.</p>
<p>[1549] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 4 a. 2 s. c. 2 Praeterea, omne superius est pars integralis constituens definitionem inferioris ; unde dicit Porphyrius, in <i>Praed.</i>, cap. « <i>De diffi.</i>, » quod genus se habet ad similitudinem materiae, et differentia ad similitudinem formae, et species ad similitudinem compositi. Sed</p>	<p>2. Tout ce qui est supérieur est partie intégrale constituant la définition de l'inférieur ; c'est pourquoi Porphyre (<i>Les Catégories</i>, ch <i>Les différences</i>) dit que le genre se comporte à la ressemblance de la matière et la différence à celle de la forme, et l'espèce à celle du composé. Mais en Dieu il n'y a pas de tout intégral ni de partie. Donc</p>

in divinis non est totum integrale et pars. Ergo etiam nec totum universale et pars sibi respondens.	ni un tout universel ni une partie qui lui correspond.
[1550] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 4 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod in divinis non potest esse universale et particulare. Et hujus ratio potest quadruplex assignari:	Réponse : En Dieu il ne peut pas y avoir d'universel et de particulier. Et on peut en donner quatre raisons :
<i>primo</i> , quia, secundum Avicennam, (II parte <i>Logicae</i> , cap. II) ubicumque est genus et species, oportet esse quidditatem differentem a suo esse, ut prius, dist. 8, quaest. 1, art. 1, dictum est ; et hoc in divinis non competit ;	a/ <i>Premièrement</i> , parce que, selon Avicenne, (<i>Logique</i> , II, 2), partout où il y a une genre et une espèce, il est nécessaire qu'il y ait une quiddité différente de son être, comme il a été dit plus haut, dist. 8, qu. 1, art. 1 ; et cela ne convient pas en Dieu.
<i>secundo</i> , quia essentia universalis non est eadem numero in suis inferioribus, sed secundum rationem tantum ; essentia autem divina est eadem numero in pluribus personis ;	b/ <i>Deuxièmement</i> , parce que l'essence universelle n'est pas la même en nombre dans ce qui est inférieur, mais elle l'est en raison seulement ; et l'essence divine est la même en nombre dans plusieurs personnes.
<i>tertio</i> , quia universale exigit pluralitatem in his quae sub ipso continentur vel in actu vel in potentia: in actu sicut est in genere, quod semper habet plures species ; in potentia sicut in aliquibus speciebus, quarum forma, quantum est de se, possibilis est inveniri in multis, cum omnis forma sit de se communicabilis ; sed quod inveniatur tantum in uno, est ex parte materiae debitae illi speciei, quae tota adunatur in uno individuo, ut patet in sole, qui constat ex tota sua materia ; et ista pluralitas est secundum numerum, qui numerus simpliciter est fundatus in substantiali distinctione: tres autem personae non numerantur tali numero, ut dictum est, art. antec., et ideo essentia non habet rationem universalis ;	c/ <i>Troisièmement</i> , parce que l'universel exige la pluralité en ce qui est contenu sous lui ou bien en acte ou bien en puissance : en acte comme il est dans le genre, qui toujours a plusieurs espèces, en puissance, comme dans certaines espèces, dont il est possible de découvrir la forme, pour ce qui la concerne en beaucoup, il est possible de la découvrir en beaucoup, puisque toute forme est de soi communicable ; mais ce qui se trouve seulement en un, est du côté de la matière qui convient à cette espèce, qui est toute unie en un individu, comme on le voit dans le soleil, qui est composé de toute sa matière ; et cette pluralité dépend du nombre, qui est simplement un nombre fondé dans la distinction substantielle ; mais trois personnes ne sont pas comptées par un tel nombre, comme on l'a dit dans l'article précédant, et ainsi l'essence n'a pas raison d'universalité.
quarto, quia particulare semper se habet ex additione ad universale. In divinis autem, propter summam simplicitatem, non est possibilis additio, et ideo nec universale nec particulare.	d/ <i>Quatrièmement</i> , parce que le particulier se comporte toujours par addition à l'universel. Mais en Dieu à cause de sa souveraine simplicité, il n'y a pas d'addition possible, et ainsi ni universel ni particulier.
[1551] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 4 a. 2 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod modus praedicandi proportionatur ipsis rebus de quibus fit praedicatio ; cum,	Solutions : 1. Le mode de prédication est proportionné à ce au sujet de quoi se fait la prédication, comme, selon Hilaire (<i>La Trinité</i> , IV, 14), la

<p>secundum Hilarium, IV <i>De Trinitate</i>, § 14, col. 107, sermo sit rei subjectus. Unde sicut nulla res in creaturis invenitur similis ex toto unitati essentiae in tribus personis, sed secundum aliquid: ita etiam nullus modus praedicandi in creaturis est similis huic modo praedicandi quo essentia vel Deus de tribus personis praedicatur. Dico igitur, quod secundum id quod tactum est in objectione, habet similitudinem cum modo praedicandi totius universalis, sed differt secundum alia quae supra, in corp. art., dicta sunt.</p>	<p>parole est subordonnée à la chose. C'est pourquoi de même qu'on ne trouve rien de semblable dans les créatures par toute l'unité de l'essence dans les trois personnes, mais une relation, de même aussi aucun mode de prédication dans les créatures n'est semblable à celui par lequel l'essence ou Dieu est prédiqué des trois personnes. Je dis donc, que selon ce qui est signalé dans l'objection il a une ressemblance avec le mode de prédiquer le tout universel, mais il diffère selon d'autres aspects qui ont été dits ci-dessus dans le corps de l'article.</p>
<p>[1552] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 4 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod commune, quantum est de se, non determinat rei communitatem, vel rationis, sicut universale ; et ideo essentia potest dici communis, non autem universalis.</p>	<p>2. Ce qui est commun, en tant que tel, ne détermine pas la communauté de la chose ou de la raison, comme l'universel, et ainsi on peut dire que l'essence est commune, mais non universelle.</p>
<p>[1553] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 4 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod Hilarius loquitur ad similitudinem creaturarum, prout communiter loquendo dicimus, genus hominum unum genus esse, secundum quod est multitudo aliquorum se habentium ad unum principium ; ita etiam dicitur genus divinum ipsa pluralitas personarum, secundum ordinem emanationis ab uno principio, qui est Pater.</p>	<p>3. Hilaire parle de la ressemblance des créatures dans la mesure où nous disons en parlant communément, que le genre humain est un seul genre, selon qu'il est la multitude de ceux qui ont rapport à un seul principe ; de même aussi on dit que le genre divin est la pluralité même des personnes selon l'ordre d'émanation d'un seul principe qui est le Père.</p>
<p>[1554] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 4 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod in creaturis quaedam inveniuntur quae tam secundum rationem generis, quam secundum rationem speciei dicunt aliquid perfectionis. Unde attribuitur Deo utrumque secundum propriam rationem, sicut patet in cognitione et scientia. Et haec quidem quamvis in creaturis se habeant sicut genus et species, tamen in divinis non sic se habent ; quia unum, secundum rem nihil addit super alterum, sed solum secundum rationem.</p>	<p>4. Dans les créatures on en trouve certaines qui tant selon la nature du genre, que selon celle de l'espèce disent quelque chose de la perfection. C'est pourquoi on attribue à Dieu l'un et l'autre selon la propre nature, comme on le voit dans la connaissance et la science. Et cela bien que dans les créatures elles se comportent comme genre et espèce, cependant en Dieu elles ne se comportent pas ainsi ; parce que l'un selon la réalité n'ajoute rien à l'autre mais seulement en raison.</p>
<p>Quaestio 5</p>	<p>Question 5 – [La vérité]</p>
<p>Prooemium</p>	<p><u>Prologue</u></p>

<p>[1555] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 5 pr. Circa secundam probationem quaeritur de veritate, et quaeruntur tria: 1 quid sit veritas ; 2 utrum omnia sint vera una veritate, quae est veritas increata, [sive prima ; <i>add. Ed. de Parme</i>] 3 de conditionibus veritatis, scilicet aeternitate et incommutabilitate ejus.</p>	<p>A propos de la seconde preuve, on cherche la vérité et on fait trois recherches : 1/ Qu'est-ce que la vérité ? 2/ Tout est-il vrai d'une seule vérité qui la vérité créée ? 3/ Les condition de la vérité, à savoir son éternité et son immuabilité.</p>
<p>Articulus 1 [1556] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 5 a. 1 tit. Utrum veritas sit essentia rei</p>	<p><u>Article 1 – La vérité est-elle l'essence de la chose ?</u></p>
<p>[1557] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 5 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod veritas sit idem quod essentia rei [rei <i>om.Ed. de Parmei</i>]. Dicit enim Augustinus, lib. II <i>Soliloquorum</i>, c. V, col. 389, quod « verum est id quod est », et ab aliis dicitur quod verum est indivisio esse et ejus quod est. Ergo unumquodque dicitur verum, secundum quod habet esse. Esse autem est actus essentiae. Ergo cum unumquodque veritate formaliter sit verum, videtur quod omnino idem sit veritas et essentia.</p>	<p>Objections : 1. Il semble que la vérité est la même chose que l'essence de la chose. Car Augustin (<i>Les Soliloques</i>, II, 5) dit que « <i>Le vrai est ce qui est</i> », et il est dit par d'autres que le vrai est l'indivision de l'être, et de ce qu'il est. Donc chaque chose est dite vraie, selon qu'elle a l'être. Mais l'être est l'acte de l'essence. Donc, comme chaque chose est formellement vraie par la vérité, il semble que la vérité est tout à fait la même chose que l'essence.</p>
<p>[1558] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 5 a. 1 arg. 2 Praeterea, quaecumque differunt re vel ratione unum potest intelligi sine altero, unde etiam secundum Boetium, lib. <i>De hebdom.</i>, col. 1312, potest intelligi Deus, non intellecta ejus bonitate. Sed essentia rei non potest intelligi sine veritate. Ergo essentia rei et veritas non differunt neque re neque ratione.</p>	<p>2. De deux choses qui diffèrent en réalité ou en raison l'une peut être comprise sans l'autre, c'est pourquoi aussi selon Boèce, (<i>Les semaines</i>), on peut penser Dieu, sans penser sa bonté. Mais l'essence de la chose ne peut être pensée sans la vérité. Donc l'essence de la chose et la vérité ne diffèrent ni en réalité, ni en raison.</p>
<p>[1559] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 5 a. 1 arg. 3 Item, quidquid differt secundum rationem ab ente, se habet ex additione ad illud. Sed quod habet se ex additione ad aliquid, contrahit et determinat illud, sicut se habet homo ad animal. Cum igitur verum non contrahat ens (quia verum et ens convertuntur), videtur quod veritas neque re neque ratione ab essentia differat.</p>	<p>3. Tout ce qui diffère en raison de l'étant, se comporte vis-à-vis de lui par addition. Mais ce qui se comporte par addition à quelque chose le resserre et le limite, de la même manière que l'homme se comporte vis-à-vis de l'être animé. Donc comme le vrai ne resserre pas l'étant (parce que le vrai et l'étant sont convertibles), il semble que la vérité ne diffère de l'essence ni en réalité ni en raison.</p>
<p>[1560] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 5 a. 1 arg. 4 Praeterea, Anselmus, lib. <i>De veritate</i>, cap. XI, col. 480, dicit, quod</p>	<p>4. Anselme (<i>La vérité</i>, 11) dit que la vérité est la rectitude perceptible seulement par l'esprit. Mais il est clair qu'il parle</p>

<p>veritas est rectitudo sola mente perceptibilis. Constat autem quod loquitur metaphoricè de rectitudine, quia rectitudo proprie dicta est passio continui. Sed bonitas et justitia secundum propriam rationem habent quod sint rectitudo sola mente perceptibilis. Ergo videtur quod veritas re et ratione sit idem quod bonitas et justitia.</p>	<p>métaphoriquement de la rectitude, parce que celle-ci au sens propre a été dite la passion du continu. Mais la bonté et la justice selon leur propre nature ont qu'elles sont la rectitude perceptible par l'esprit seulement. Donc il semble que la vérité est en réalité et en raison identique à la bonté et à la justice.</p>
<p>[1561] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 5 a. 1 arg. 5 Contra, contingit aliquid verum dicere et de ente et de non ente. Sed non entia non habent essentiam. Cum ergo omne verum veritate sit verum, videtur quod veritas non sit idem quod essentia.</p>	<p>5. Il arrive que quelque chose dit le vrai de l'étant et du non étant. Mais les non étants n'ont pas d'essence. Donc tout ce qui est vrai par la vérité est vrai, il semble que la vérité n'est pas identique à l'essence.</p>
<p>[1563] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 5 a. 1 arg. 7 Item, veritas et falsitas sunt tantum in complexis ; quia singulum incomplexorum neque verum neque falsum est. Sed essentia est rerum incomplexarum. Ergo non est idem quod veritas.</p>	<p>7. La vérité et l'erreur sont seulement dans ce qui est composé ; parce que le singulier des incomplexes n'est ni vrai, ni faux. Mais l'essence concerne les choses incomplexes. Donc ce n'est pas la même chose que la vérité.</p>
<p>[1564] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 5 a. 1 arg. 8 Item, veritati opponitur falsitas. Sed falsitatem contingit invenire in entibus, sicut dicimus aurum falsum: sed de ente non dicitur non ens. Ergo falsum non est idem quod non ens ; ergo nec veritas est idem quod essentia ; quia si contrarium de contrario non praedicatur ut idem, nec oppositum de opposito.</p>	<p>8. L'erreur est opposée à la vérité. Mais il arrive que l'erreur se trouve dans les étants, ainsi nous disons d'un or qu'il est faux : mais de l'étant nous ne disons pas qu'il est un non étant. Donc le faux n'est pas le même que le non étant ; donc la vérité non plus n'est pas la même chose que l'essence, parce que si le contraire n'est pas prédiqué du contraire comme identique, l'opposé ne l'est pas de l'opposé.</p>
<p>[1565] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 5 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod eorum quae significantur nominibus, invenitur triplex diversitas. Quaedam enim sunt quae secundum esse totum completum sunt extra animam ; et hujusmodi sunt entia completa, sicut homo et lapis.</p>	<p>Réponse : De ce qui est signifié par les noms on trouve trois variétés. a/ Car il y a certaines choses qui selon l'être total et complet sont hors de l'âme ; et les étant de ce genre sont complets comme l'homme ou la pierre.</p>
<p>Quaedam autem sunt quae nihil habent extra animam, sicut somnia et imaginatio Chimerae.</p>	<p>b/ Mais il y a certaines choses qui n'ont rien en dehors de l'âme comme les songes et l'image de la chimère.</p>
<p>Quaedam autem sunt quae habent fundamentum in re extra animam, sed complementum rationis eorum quantum ad id quod est formale, est per operationem animae, ut patet in</p>	<p>c/ Mais il y a certaines choses qui ont un fondement en réalité, hors de l'âme, mais le complément de leur nature, quant à ce qui est formel, vient par l'opération de l'âme, comme on le voit dans l'universel. Car</p>

<p>universali. Humanitas enim est aliquid in re, non tamen ibi habet rationem universalis, cum non sit extra animam aliqua humanitas multis communis ; sed secundum quod accipitur in intellectu, adjungitur ei per operationem intellectus intentio, secundum quam dicitur species: et similiter est de tempore, quod habet fundamentum in motu, scilicet prius et posterius ipsius motus ; sed quantum ad id quod est formale in tempore, scilicet numeratio, completur per operationem intellectus numerantis.</p>	<p>l'humanité est une réalité, non cependant là où elle a nature d'universel, puisque l'humanité commune à beaucoup n'est pas hors de l'âme ; mais selon qu'elle est reçue dans l'intellect, une application lui est jointe par l'opération de l'intellect, selon qu'elle est dite espèce et il en est de même du temps, qui a son fondement dans le mouvement, à savoir l'avant et l'après du mouvement même ; mais quant à ce qui est formel dans le temps, à savoir la numération, il est complété par l'opération de l'intellect qui compte.</p>
<p>Similiter dico de veritate, quod habet fundamentum in re, sed ratio ejus completur per actionem intellectus, quando scilicet apprehenditur eo modo quo est. Unde dicit philosophus, VI <i>Métaph.</i>, text. 8, quod verum et falsum sunt in anima ; sed bonum et malum in rebus. Cum autem in re sit quidditas ejus et suum esse, veritas fundatur in esse rei magis quam in quidditate, sicut et nomen entis ab esse imponitur ; et in ipsa operatione intellectus accipientis esse rei sicut est per quamdam similationem ad ipsum, completur relatio adaequationis, in qua consistit ratio veritatis.</p>	<p>Je dis de la même manière pour la vérité, qu'elle a un fondement dans la réalité, mais sa nature est complétée par l'action de l'intellect, quand elle est appréhendée de la manière par laquelle elle est. C'est pourquoi le philosophe (<i>Métaphysique</i>, VI, 4, 1027 b 27) dit que le vrai et le faux sont dans l'âme ; mais le bien et le mal sont dans les choses. Mais comme dans la réalité il y a sa quiddité et son être, la vérité est fondée dans l'être de la chose plus que dans sa quiddité, de même que le nom d'étant est imposé par l'être ; et dans cette opération de l'intellect qui reçoit l'être de la chose comme elle est par une ressemblance pour lui, la relation d'équivalence est complétée en quoi consiste la nature de la vérité.</p>
<p>Unde dico, quod ipsum esse rei est causa veritatis, secundum quod est in cognitione intellectus. Sed tamen ratio veritatis per prius invenitur in intellectu quam in re: sicut etiam calidum et frigidum et aliae causae sanitatis sunt causa sanitatis quae est in animali, et tamen animal per prius dicitur sanum et signa sanitatis et causa sanitatis dicuntur sana secundum analogiam ad sanum quod de animali dicitur. Unde dico, quod verum per prius dicitur de veritate intellectus, et de enuntiatione dicitur in quantum est signum illius veritatis ; de re autem dicitur, in quantum est causa.</p>	<p>C'est pourquoi je dis, que l'être même de la chose est la cause de vérité, selon qu'elle est dans la connaissance de l'intellect. Mais cependant la nature de la vérité se trouve dans l'intellect avant d'être dans la réalité ; de même qu'aussi le chaud et le froid et les autres causes de santé sont la cause de la santé qui est dans l'animal, et cependant l'animal est appelé sain avant et on dit que les signes de la santé et la cause de celle-ci, sont sains par analogie pour la santé qui est dite de l'animal. C'est pourquoi je dis qu'on parle d'abord de vrai pour la vérité de l'intellect, et on le dit de l'énonciation, en tant qu'elle est signe de cette vérité ; mais on le dit de la réalité en tant qu'elle en est la cause.</p>
<p>Unde res dicitur vera quae nata est de se facere veram apprehensionem quantum</p>	<p>C'est pourquoi on dit qu'est vraie une chose qui est destinée à faire de soi une</p>

<p>ad ea quae apparent exterius in ipsa ; et similiter dicitur falsa res quae nata est facere, quantum ad id quod apparet exterius de ipsa, falsam apprehensionem, sicut aurichalcum dicitur aurum falsum. Et inde est etiam quod homo dicitur falsus, qui dictis vel factis ostendit de se aliud quam sit ; et per oppositum intelligitur veritas quae est virtus in dictis et factis consistens, ut dicit philosophus, V <i>Métaph.</i>, text. 34 (cf. IV <i>Ethic.</i> , c. XII)</p>	<p>appréhension vraie quant à ce qui apparaît extérieurement en elle ; et de la même manière on dit qu'une chose est fausse qui est destinée à faire quant à ce qui apparaît d'elle à l'extérieur une fausse appréhension, comme l'auricalcum est dit un or faux. Et ainsi on dit aussi que l'homme est faux, qui se montre par ses paroles et ses actes autre qu'il est ; et par opposition on pense la vérité qui est la vertu dans les paroles et dans les faits comme le dit le philosophe (<i>Métaphysique</i>, V, 29, 1024 b 27 cf. <i>Ethique</i>, IV, 12).</p>
<p>Utraque autem veritas, scilicet intellectus et rei, reducitur sicut in primum principium, in ipsum Deum ; quia suum esse est causa omnis esse, et suum intelligere est causa omnis cognitionis. Et ideo ipse est prima veritas, sicut et primum ens: unumquodque enim ita se habet ad veritatem sicut ad esse, ut patet ex dictis.</p>	<p>Mais l'une et l'autre vérité, c'est-à-dire celle de l'intellect et celle de la réalité sont ramenées comme à leur premier principe, en Dieu lui-même ; parce que son être est cause de tout être, et son intellection est cause de tout connaissance. Et c'est pourquoi lui-même est la vérité première, en tant qu'étant premier ; car chacun se comporte vis-à-vis de la vérité comme vis-à-vis de l'être, comme on le voit de ce qui été dit.</p>
<p>Et inde est quod prima causa essendi est prima causa veritatis et maxime vera, scilicet Deus, ut probat philosophus II <i>Metaph.</i>, text. 4. Veritas autem enuntiationis reducitur in prima principia per se nota sicut in primas causas ; et praecipue in hoc principium, quod affirmatio et negatio non sunt simul vera, ut dicit Avicenna, II parte <i>Logicae</i>, cap. IV.</p>	<p>Et de là vient que la cause première d'être est la cause première de la vérité et la plus vraie ; à savoir Dieu, comme le prouve le philosophe (<i>Métaphysique</i>, II, 2, 994 a). Mais la vérité de l'énonciation est ramenée aux premiers principes connus par soi, comme dans les causes premières ; et surtout dans ce principe que l'affirmation et la négation ne sont pas vraies en même temps, comme le dit Avicenne.</p>
<p>Sic ergo patet quomodo diversae definitiones de veritate dantur. Quaedam enim veritatis definitio datur secundum hoc quod veritas completur in manifestatione intellectus ; sicut dicit Augustinus, lib. <i>de vera religione</i>, cap. XXXVI, col. 151 : <i>Veritas est qua ostenditur id quod est</i> ; et Hilarius V <i>De Trinitate</i>, § 14, col. 137 : <i>verum est declarativum aut manifestativum esse</i>.</p>	<p>Ainsi donc apparaît comment sont données les différentes définitions de la vérité. Car une définition de la vérité est donnée selon qu'elle est complétée dans la manifestation de l'intellect ; comme le dit Augustin (<i>La vraie religion</i>, 36,4) : « <i>La vérité est par quoi se montre ce qui existe</i> » et Hilaire (<i>La Trinité</i>, V, 14) : « <i>Le vrai est l'être qui se déclare et se manifeste</i> ».</p>
<p>Quaedam autem datur de veritate secundum quod habet fundamentum in re, sicut illa Augustini, II <i>Soliloq.</i>, cap.V, col. 889 : « <i>Verum est id quod est</i> ; et alia magistralis: <i>Verum est indivisio esse et ejus quod est</i> » ; et alia Avicennae,</p>	<p>Mais certaine [définition] est donnée de la vérité selon qu'elle a un fondement dans la réalité, comme cette phrase d'Augustin (<i>Les Soliloques</i>, II, 5) : « <i>Est vrai ce qui est</i> » ; et l'autre du Maître : « <i>Le vrai c'est l'indivision de l'être et de ce qui est</i> » ; et l'autre</p>

tract. VIII <i>Metaph.</i> : « <i>Veritas cujusque rei, est proprietas sui esse quod stabilitum ei est.</i> ».	d'Avicenne (<i>Métaphysique</i> , VIII) : « <i>La vérité d'une chose est la propriété de son être qui est stable pour lui.</i> ».
Quaedam autem datur secundum commensurationem ejus quod est in intellectu ad id quod est in re, sicut dicitur: veritas est adaequatio rei ad intellectum ; et Augustinus: « <i>Verum est quod ita se habet ut cognitori videtur si velit et possit cognoscere.</i> ».	L'une est donnée selon la mesure de ce qui est dans l'intellect à ce qui est dans la chose, comme il est dit ; la vérité est l'équation de la chose à l'intellect et Augustin : « <i>Le vrai est ce qui se comporte comme il semble à celui qui connaît s'il voulait et pouvait connaître.</i> ».
Quaedam autem datur de veritate secundum quod appropriatur Filio, cui etiam appropriatur cognitio, scilicet ab Augustino, lib. <i>De vera relig.</i> , cap. XXXVI, col. 151 : « <i>Veritas est summa similitudo principii quae sine ulla dissimilitudine est.</i> ».	Certaine [définition] de la vérité est donnée selon qu'elle est appropriée au Fils, à qui aussi la connaissance est appropriée, à savoir par Augustin (<i>La vraie religion</i> , 36) : « <i>La vérité est la ressemblance suprême du principe qui est sans aucune dissemblance.</i> ».
Quaedam autem datur de veritate, comprehendens omnes veritatis acceptiones, scilicet: veritas est rectitudo sola mente perceptibilis. In rectitudine tangitur commensuratio ; et in hoc quod dicitur sola mente perceptibilis, tangitur id quod complet rationem veritatis.	Certaine [définition] aussi est donnée de la vérité qui comprend toutes les acceptions de la vérité, à savoir, la vérité est rectitude perceptible par l'esprit seul. Dans la rectitude on touche la mesure, et en ce qui est dit perceptible de l'esprit seul, est atteint ce qui complète la nature de la vérité.
Patet etiam ex dictis, quod veritas addit supra essentiam secundum rationem, scilicet ordinem ad cognitionem vel demonstrationem alicujus.	Mais il est clair par ce qui a été dit, que la vérité ajoute à l'essence en raison, à savoir l'ordre à la connaissance ou à la démonstration d'une chose.
[1566] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 5 a. 1 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod esse dicitur dupliciter: uno modo secundum quod ens significat essentiam rerum prout dividitur per decem genera ; alio modo secundum quod esse significat compositionem quam anima facit ; et istud ens philosophus, V <i>Metaph.</i> , text. 14, appellat verum. Et similiter Augustinus, cum dicit quod verum est id quod est ; quasi dicat: verum est quando dicitur de eo quod est ; et similiter intelligitur quod dicitur: verum est indivisio esse et ejus quod est. Et si in negativis sit veritas quae non consistit in compositione, sed in divisione, tamen veritas negative fundatur supra veritatem affirmative, cujus signum est quod nulla negativa probatur nisi per aliquam affirmationem.	Solutions : 1. On parle de l'être de deux manières : a/ d'une première manière, selon que l'étant signifie l'essence des choses dans la mesure où il est divisé en dix genres, b/ D'une autre manière selon que l'être signifie la composition que l'âme accomplit ; et cet étant le philosophe (<i>Métaphysique</i> , V,) l'appelle vrai. Et de la même manière quand Augustin dit que le vrai est ce qui est ; comme s'il disait : le vrai est quand on parle de ce qui est ; et de la même manière on pense ce qui est dit ; le vrai est l'indivision de l'être et de ce qu'il est. Et si dans les négations il y avait de la vérité qui ne consiste pas dans la composition, mais dans la division, cependant la vérité est fondée négativement sur la vérité de manière affirmative, dont le signe est qu'aucune négation n'est prouvée que par une affirmation. Ou bien on peut dire

Vel potest dici, quod definitiones istae dantur de vero non secundum completam sui rationem, sed secundum illud quod fundatur in re.	que ces définitions sont données du vrai non selon sa raison complète mais selon ce qui est fondé en réalité.
[1567] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 5 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod sicut bonitas dicit rationem per quam essentia ordinatur ad appetitum, ita veritas dicit rationem per quam essentia ordinatur ad intellectum. Unde sicut nullum esse appetitur amota ratione boni, ita nullum esse intelligitur amota ratione veri. Nihilominus tamen alia est ratio veri et alia ratio entis. Dupliciter enim dicitur aliquid non posse intelligi sine altero.	2. De même que la bonté dit sa nature par laquelle l'essence est ordonnée à l'appétit, de même la vérité dit sa nature par laquelle l'essence est ordonnée à l'intellect. C'est pourquoi de même qu'aucun être n'est désiré si la nature du vrai est perdue, de même aucun être n'est pensé si sa nature de vrai est perdue. Cependant autre est la nature du vrai et autre celle de l'étant. Car on dit de deux manières qu'une chose ne peut pas être pensé dans une autre.
Aut ita quod unum non possit intelligi si non ponatur alterum esse ; et sic dicitur quod esse non potest intelligi sine vero, sicut etiam non potest intelligi sine hoc quod est esse intelligibile.	a/ Ou de sorte que l'un ne puisse être pensé si on ne place pas l'autre être ; et ainsi on dit que l'être ne peut être pensé sans vérité, de même aussi qu'il ne peut pas être pensé sans ce qui est un être intelligible.
Sive ita quod quaecumque intelligitur unum, intelligatur alterum ; sicut quicumque intelligit hominem intelligit animal. Et hoc modo esse potest intelligi sine vero, sed non e converso: quia verum non est in ratione entis, sed ens in ratione veri ; sicut potest aliquis intelligere ens, et tamen non intelligit aliquid de ratione intelligibilitatis ; sed nunquam potest intelligi intelligibile, secundum hanc rationem, nisi intelligatur ens. Unde etiam patet quod ens est prima conceptio intellectus.	Ou bien de sorte que chaque fois qu'on pense l'un, on pense l'autre, de même que celui qui pense homme, pense animal. Et de cette manière l'être peut être pensé sans la vérité, mais non l'inverse ; parce que le vrai n'est pas dans la nature de l'étant, mais l'étant est dans la nature du vrai ; de même on peut penser l'étant et cependant ne pas penser quelque chose de nature de l'intelligibilité ; mais jamais l'intelligible ne peut être pensé selon cette raison sinon que l'étant soit pensé. C'est pourquoi aussi il est clair que l'étant est la première conception de l'esprit.
[1568] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 5 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod verum addit supra ens, sicut et bonum et unum. Nullum tamen eorum addit aliquam differentiam contrahentem ens, sed rationem quae consequitur omne ens ; sicut unum addit rationem indivisionis, et bonum rationem finis, et verum rationem ordinis ad cognitionem ; et ideo haec quatuor convertuntur, ens, bonum, unum et verum.	3. Le vrai ajoute à l'étant, comme le bien et l'un. Cependant aucun d'eux n'ajoute une différence qui resserre l'étant, mais la nature qui suit tout étant ; de même que l'un ajoute la nature de l'indivision, et le bien, la nature de la fin, et le vrai, la nature de l'ordre à la connaissance ; et ainsi ces quatre [universaux] sont convertibles : l'étant, le bien, l'un et le vrai.
[1569] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 5 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod rectitudo dicitur de bonitate, justitia et veritate, metaphoricè, secundum diversas rationes. Invenitur enim in recto	4. On dit rectitude pour la bonté, la justice et la vérité, de manière métaphorique, selon des raisons différentes. Car on trouve directement une proportion égale du commencement, du milieu et de la fin ; c'est

<p>quaedam aequalis proportio principii, medii et finis ; unde secundum hoc quod aliquis in distribuendo vel communicando, mensuram aequalitatis justitiae servat, vel mensuram praecepti legis, dicitur rectitudo justitiae ; secundum autem quod aliquid non egreditur commensurationem finis, dicitur rectitudo bonitatis ; secundum autem quod non egreditur ordinem commensurationis rei et intellectus, dicitur rectitudo veritatis.</p>	<p>pourquoi selon que quelqu'un en distribuant ou en communiquant, conserve la mesure de l'égalité de la justice, ou la mesure du précepte de la loi, on parle de rectitude de la justice ; mais selon que quelque chose ne dépasse pas la mesure de la chose et de l'intellect, on parle de rectitude de la vérité.</p>
<p>[1570] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 5 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod, secundum Avicennam tract. II <i>Metaph.</i>, cap. 1, de eo quod nullo modo est, non potest aliquid enuntiari: ad minus enim oportet quod illud de quo aliquid enuntiatur, sit apprehensum ; et ita habet aliquod esse ad minus in intellectu apprehendente ; et ita constat quod semper veritati respondet aliquod esse ; nec oportet quod semper respondeat sibi esse in re extra animam, cum ratio veritatis compleatur in ratione animae.</p>	<p>5. Selon Avicenne (<i>Métaphysique</i>, tract. 2, a. 1) à propos de ce qui n'existe en aucune manière, on ne peut rien énoncer : car au moins il est nécessaire que ce propos de quoi on fait une énonciation, cela soit appréhendé ; ainsi il a un être au moins dans l'intellect qui l'appréhende ; et ainsi il est évident qu'à la vérité correspond toujours un être ; et il n'est pas nécessaire que toujours un être lui correspond en réalité hors de l'âme, puisque la nature de la vérité est complétée dans la nature de l'âme.</p>
<p>[1571] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 5 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod quamvis esse sit in rebus sensibilibus, tamen rationem essendi, vel intentionem entis, sensus non apprehendit, sicut nec aliquam formam substantialem, nisi per accidens, sed tantum accidentia sensibilia. Ita etiam quamvis veritas sit in rebus sensibilibus, prout dicitur esse veritas in rebus, tamen intentio veritatis solo intellectu percipitur. Vel dicendum, quod quamvis res sensibiles sensu comprehendantur, tamen earum adaequatio ad intellectum sola mente capitur, et pro tanto dicitur, quod veritas est sola mente perceptibilis.</p>	<p>6. Bien que l'être soit dans le sensible, cependant le sens n'appréhende pas la nature d'être ou le concept de l'étant, comme non plus une forme substantielle sinon par accident, mais [il appréhende] seulement les accidents sensibles. De sorte aussi que quoique la vérité soit dans le sensible, dans la mesure où on dit que la vérité est dans les choses, cependant le concept de la vérité est perçu seulement par l'intellect. Ou bien il faut dire, que bien que les choses sensibles soit appréhendées par les sens, cependant leur adéquation à l'intellect est prise par l'esprit seulement, et pour autant on dit que la vérité est perceptible par l'esprit seul.</p>
<p>[1572] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 5 a. 1 ad 7 Ad septimum dicendum, quod cum sit duplex operatio intellectus: una quarum dicitur a quibusdam imaginatio intellectus, quam philosophus, III <i>De anima</i>, text. 21, nominat intelligentiam indivisibilem, quae consistit in apprehensione quidditatis simplicis, quae</p>	<p>7. Comme l'opération de l'intellect est double, l'une que certains appellent l'imagination de l'intellect, que le philosophe (<i>L'âme</i>, III, 8, 432 a 10) appelle l'intelligence des indivisibles, qui consiste dans l'appréhension d'une quiddité simple, qui est appelée formation d'un autre nom ; il y en a une autre qu'ils disent la foi, qui</p>

<p>alio etiam nomine formatio dicitur ; alia est quam dicunt fidem, quae consistit in compositione vel divisione propositionis: prima operatio respicit quidditatem rei ; secunda respicit esse ipsius.</p>	<p>consiste dans la composition ou la division de la proposition : la première opération regarde la quiddité de la chose, la seconde regarde son être.</p>
<p>Et quia ratio veritatis fundatur in esse, et non in quidditate, ut dictum est, in corp., ideo veritas et falsitas proprie invenitur in secunda operatione, et in signo ejus, quod est enuntiatio, et non in prima, vel signo ejus quod est definitio, nisi secundum quid ; sicut etiam quidditatis esse est quoddam esse rationis, et secundum istud esse dicitur veritas in prima operatione intellectus: per quem etiam modum dicitur definitio vera. Sed huic veritati non adjungitur falsitas per se, quia intellectus habet verum iudicium de proprio objecto, in quod naturaliter tendit, quod est quidditas rei, sicut et visus de colore ; sed per accidens admiscetur falsitas, scilicet ratione affirmationis vel negationis annexae, quod contingit dupliciter: a/ vel ex comparatione definitionis ad definitum, et tunc dicitur definitio falsa respectu alicujus et non simpliciter, sicut definitio circuli est falsa de triangulo ; b/ vel in respectu partium definitionis ad invicem, in quibus implicatur impossibilis affirmatio ; sicut definitio vacui, quod est locus in quo nullum corpus est ; et haec definitio dicitur falsa simpliciter, ut in V <i>Metaphys.</i>, <i>Metaph.</i>, text. 34, dicitur.</p>	<p>Et parce que la nature de la vérité est fondée dans l'être, et non dans la quiddité, comme il a été dit dans le corps [de l'article], ainsi la vérité et l'erreur se trouvent au sens propre dans la seconde opération, et ou dans son signe, qui est l'énonciation, et non dans la première ou dans son signe qui est la définition, sinon relativement ; de même aussi l'être de la quiddité est un certain être de raison, et selon cet être, la vérité est dite dans la première opération de l'intellect ; par ce mode aussi la définition est dite vraie. Mais l'erreur ne se joint pas par soi à cette vérité, parce que l'intellect a un vrai jugement sur son objet propre, en qui il tend naturellement, ce qui est la quiddité de la chose, comme aussi la vision pour la couleur ; mais l'erreur s'y joint par accident, en raison de l'affirmation ou de la négation qui y est jointe, ce qui arrive de deux manières : a/ ou bien par comparaison de la définition au défini, et alors on dit que la définition est fautive en rapport à quelque chose et non absolument, comme la définition du cercle est fautive pour le triangle ; b/ ou bien en rapport aux parties de la définition entre elles, en qui est impliquée une affirmation impossible ; comme la définition du vide, qui est le lieu en qui il n'y a aucun corps, et on dit que cette définition est absolument fautive comme il est dit en <i>Métaphysique</i> (V, 29, 1084 b 26 et 30).</p>
<p>Sed hoc non contingit nisi in quidditatibus compositorum: quia in quidditatibus rerum simplicium non deficit intellectus nisi ex hoc quod omnino nihil intelligit, ut in IX <i>Metaph.</i>, text. 22, dicitur. Secundae autem operationi admiscetur falsitas etiam per se: non quidem quantum ad primas affirmationes quas naturaliter intellectus cognoscit, ut sunt dignitates, sed quantum ad consequentes: quia rationem inducendo contingit errare per</p>	<p>Mais cela n'arrive que dans la quiddité des composés, parce que dans celles des choses simples l'intellect ne fait défaut que du fait qu'il ne pense absolument rien, comme il est dit en <i>Métaphysique</i> (IX, 10, 1051 b 24) L'erreur est mêlée à la seconde opération aussi par soi ; non cependant quant aux premières affirmations que l'intellect connaît naturellement comme sont les dignités, mais quant à ce qui en découle : parce qu'en induisant la raison, il arrive qu'il se trompe par l'application de l'un à l'autre. Donc il est</p>

<p>applicationem unius ad aliud. Patet igitur ex dictis, in corp. art., quod verum proprie loquendo, quod invenitur tantum in complexis, non impedit conversionem veri et entis: quia quaelibet res incomplexa habet esse suum, quod non accipitur ab intellectu nisi per modum complexionis ; et ideo ipsa ratione quam addit verum supra ens, scilicet ordinem ad intellectum, sequitur ista differentia, quod verum sit complexorum, et ens dicatur de re extra animam incomplexa.</p>	<p>clair par ce qui a été dit dans le corps de l'article que le vrai à proprement parler, qui se trouve seulement dans les complexes, n'empêche pas la conversion du vrai et de l'étant ; parce que n'importe quelle chose non complexe a son être, qui n'est reçu de l'intellect que par la manière de sa complexion, et ainsi par la raison même que le vrai ajoute à l'étant, à savoir le rapport à l'intellect, cette différence suit ce qui est vrai des complexes, et l'étant est dit de la chose incomplexe hors de l'âme.</p>
<p>[1573] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 5 a. 1 ad 8 Ad ultimum dicendum, quod, sicut dictum est, in corp. art., ens est prima conceptio intellectus ; unde enti non potest aliquid opponi per modum contrarietatis vel privationis, sed solum per modum negationis: quia sicut ipsum non fundatur in aliquo, ita nec oppositum suum: opposita enim sunt circa idem.</p>	<p>8. Comme on l'a dit, dans le corps de l'article, l'étant est la première conception de l'intellect, c'est pourquoi à l'étant on ne peut pas ajouter quelque chose par mode de contrariété ou de privation, mais seulement par mode de négation : parce que de même que lui-même n'est fondé sur rien, de même son opposé non plus : car les opposés concernent un même [sujet].</p>
<p>Sed unum, verum et bonum, secundum proprias intentiones, fundantur supra intentionem entis, et ideo possunt habere oppositionem contrarietatis vel privationis fundatae super ens, sicut et ipsa super ens fundantur. Unde patet quod non eodem modo se habet verum et falsum et malum et bonum sicut ens et non ens, nisi accipiatur non ens particulariter pro remotione alicujus cui substernitur aliquod ens. Unde sicut quaelibet privatio entis particularis fundatur in bono, sic et falsum fundatur in aliquo vero sicut in aliquo esse. Unde sicut illud in quo est falsitas vel malitia, est aliquod ens, sed non est ens completum ; ita etiam illud quod est malum vel falsum, est aliquod bonum vel verum incompletum.</p>	<p>Mais l'un, le vrai, et le bon, selon leurs propres concepts sont fondés sur le concept d'étant, et ainsi ils peuvent avoir opposition de contrariété ou de privation fondée sur l'étant, comme eux-mêmes sont fondés sur l'étant. C'est pourquoi il est clair que le vrai et le faux, le mal et le bien ne se comportent pas de la même manière, comme l'étant et le non étant, à moins que le non étant soit reçu en particulier pour l'éloignement d'une chose à qui est soumis un étant. C'est pourquoi de même que n'importe quelle privation de l'étant particulier est fondée dans le bien, ainsi le faux est fondé dans le vrai comme dans un être. C'est pourquoi de même que ce en quoi il y a erreur ou malice est un étant, mais pas un étant complet ; de même ce qui est mauvais ou faux est quelque chose incomplet de bon ou vrai.</p>
<p>Articulus 2 [1574] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 5 a. 2 tit. Utrum omnia sint vera veritate increata.</p>	<p><u>Article 2 – Tout est-il vrai d'une vérité increée ?</u></p>
<p>[1575] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 5 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod omnia sint vera una veritate quae est veritas increata. Sicut enim dictum est in solutione</p>	<p>Objections : 1. Il semble que tout est vrai d'une seule vérité qui est la vérité increée. Car de même qu'il a été dit dans la réponse de l'article précédant qu'on parle du vrai</p>

<p>praecedentis articuli, verum dicitur analogice de illis in quibus est veritas, sicut sanitas de omnibus sanis. Sed una est sanitas numero a qua denominatur animal sanum, sicut subjectum ejus, et medicina sana sicut causa ejus, et urina sana sicut signum ejus. Ergo videtur quod una sit veritas qua omnia dicuntur vera.</p>	<p>analogiquement de ce en quoi il y a la vérité, de même on parle de la santé pour tous ceux qui sont sains. Mais la santé est une en nombre par laquelle on appelle un animal sain, comme son sujet, et la médecine saine, comme sa cause, et l'urine saine comme son signe. Donc il semble qu'il y a une seule vérité par laquelle on dit que tout est vrai.</p>
<p>[1576] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 5 a. 2 arg. 2 Praeterea, omnis rectitudo attenditur per aliquam mensuram. Sed veritas est rectitudo quaedam. Cum igitur videamus, omnibus temporalibus respondere unum tempus quasi mensuram, videtur etiam quod omnibus veris respondeat una veritas, secundum quam dicantur vera.</p>	<p>2. Toute rectitude est atteinte par une mesure. Mais la vérité est une certaine rectitude. Donc comme nous voyons un seul temps correspondre à tous les temps, comme mesure, il semble aussi qu'à toutes les vérités correspond une seule vérité, selon laquelle on les dit vraies.</p>
<p>[1577] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 5 a. 2 arg. 3 Praeterea, sicut se habet bonitas ad bona, ita se habet veritas ad vera. Sed omnia sunt bona una bonitate. Unde Augustinus, lib. VIII de Trinit., c. III, col. 949 : <i>Bonus est homo, bona est facies, ... bonum est hoc et illud. Tolle hoc et illud, et videbis bonum omnis boni.</i> Unde videtur quod sit una bonitas numero in omnibus participata, secundum quam dicuntur bona. Ergo videtur quod similiter omnia dicantur vera una veritate, quae est veritas increata.</p>	<p>3. Comme la bonté se comporte vis-à-vis du bien, la vérité se comporte vis-à-vis du vrai. Mais tous sont bons par une seule bonté. C'est pourquoi Augustin dit (<i>La Trinité</i>, VIII, III, 4) : « <i>L'homme est bon, ... son aspect est bon, bon est ceci et cela. Enlève ceci et cela, et tu verras le bien de tout bien</i> ». C'est pourquoi il semble qu'il y a une seule bonté en nombre participée en tous, selon laquelle ils sont dits bons. Donc il semble que de la même manière tout est dit vrai d'une seule vérité, qui est une vérité increée.</p>
<p>[1578] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 5 a. 2 arg. 4 <i>Si dicas</i> quod omnia dicuntur vera veritate increata exemplariter ; <i>contra.</i> Uniuscujusque formae exemplar est in Deo, quod est creatrix essentia. Si igitur hoc sufficeret ut omnia dicerentur vera veritate increata, quia exemplantur ab ipsa, videtur quod similiter omnia possent dici colorata, quia exemplantur colore, qui est in Deo exemplariter: quod est inconveniens.</p>	<p>4. <i>On pourrait dire</i> qu'on dit que tout est vrai d'une vérité increée de manière exemplaire ; <i>en sens contraire</i> : L'exemplaire de chaque forme est en Dieu, qui est une essence créatrice. Si donc cela suffisait pour que tout soit dit vrai d'une vérité increée, parce qu'ils prennent exemple d'elle, il semble que de la même manière, tout pourrait être dit coloré, parce qu'ils prennent exemple de la couleur qui est en Dieu de manière exemplaire ; ce qui ne convient pas.</p>
<p>[1579] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 5 a. 2 arg. 5 <i>Contra</i>, mala fieri est verum. Sed nullum malum est a Deo. Ergo videtur quod non omnia vera sint vera veritate increata.</p>	<p>5. <i>En sens contraire</i> , devenir mauvais est vrai. Mais aucun mal ne vient de Dieu. Donc il semble que tout n'est pas vrai d'une vérité increée.</p>
<p>[1580] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 5 a. 2</p>	<p>Réponse :</p>

<p>co. Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, art. antec., ratio veritatis in duobus consistit: in esse rei, et in apprehensione virtutis cognoscitivae proportionata ad esse rei. Utrumque autem horum quamvis, ut dictum est, distin. 8, quaest. 1, art. 1, reducat in Deum sicut in causam efficientem et exemplarem ; nihilominus tamen quaelibet res participat suum esse creatum, quo formaliter est, et unusquisque intellectus participat lumen per quod recte de re iudicat, quod quidem est exemplatum a lumine increato.</p>	<p>Comme on l'a dit, à l'article précédent, la nature de la vérité consiste en deux choses : dans l'être de la chose, et dans l'appréhension du pouvoir de connaître proportionné à l'être de la chose. Mais l'un et l'autre, comme on la dit (dist. 8, qu. 1, art. 1) sont ramenés à Dieu comme dans leur cause efficiente et exemplaire ; cependant n'importe quelle chose participe de son être créé, par lequel elle est formellement, et chaque intellect participe de la lumière par quoi il juge de la réalité avec droiture, ce qui est image par la lumière increé.</p>
<p>Habet etiam intellectus suam operationem in se, ex qua completur ratio veritatis. Unde dico, quod sicut est unum esse divinum quo omnia sunt, sicut a principio effectivo exemplari, nihilominus tamen in rebus diversis est diversum esse, quo formaliter res est ; ita etiam est una veritas, scilicet divina, qua omnia vera sunt, sicut principio effectivo exemplari ; nihilominus sunt plures veritates in rebus creatis, quibus dicuntur verae formaliter.</p>	<p>L'intellect aussi a son opération en soi, par laquelle la nature de la vérité est complétée. C'est pourquoi je dis que de même qu'il y a un unique être divin par qui tout existe, de même par un principe effectif exemplaire, cependant dans les différentes choses il y a un être différent, par lequel la chose existe formellement, de même aussi il y a une seule vérité, à savoir la vérité divine, par laquelle tout est vrai, comme par un principe effectif exemplaire ; cependant il y a plusieurs vérités dans les créatures par lesquelles on dit qu'elles sont vraies formellement.</p>
<p>[1581] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 5 a. 2 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod aliquid dicitur secundum analogiam tripliciter: a) vel secundum intentionem tantum, et non secundum esse ; et hoc est quando una intentio refertur ad plura per prius et posterius, quae tamen non habet esse nisi in uno ; sicut intentio sanitatis refertur ad animal, urinam et dietam diversimode, secundum prius et posterius ; non tamen secundum diversum esse, quia esse sanitatis non est nisi in animali.</p>	<p>Solutions : 1. On parle d'analogie de trois manières : a/ Ou selon le concept seulement et non selon l'être, et c'est quand un seul concept est référé à plusieurs avant et après qui cependant n'a l'être que dans un seul ; de même que le concept de santé se réfère à l'animal, à l'urine et à la diète de diverses manières selon l'avant et l'après, non cependant selon un être différent, parce que l'être de la santé n'est que dans l'être animé.</p>

<p>b) Vel secundum esse et non secundum intentionem ; et hoc contingit quando plura parificantur in intentione alicujus communis, sed illud commune non habet esse unius rationis in omnibus, sicut omnia corpora parificantur in intentione corporeitatis. Unde logicus, qui considerat intentiones tantum, dicit, hoc nomen corpus de omnibus corporibus univoce praedicari: sed esse hujus naturae non est ejusdem rationis in corporibus corruptibilibus et incorruptibilibus. Unde quantum ad metaphysicum et naturalem, qui considerant res secundum suum esse, nec hoc nomen corpus, nec aliquid aliud dicitur univoce de corruptibilibus et incorruptibilibus, ut patet X <i>Metaphys.</i>, text. 5, ex philosopho et Commentatore.</p>	<p>b/ Ou bien selon l'être et non selon le concept ; et cela arrive quand plusieurs sont rendus égaux dans le concept d'une chose commune, mais ce qui est commun n'a pas l'être d'une nature en tout, comme tous les corps sont rendus égaux dans le concept de la corporéité. C'est pourquoi le logicien, qui considère les concepts seulement, dit que ce nom 'corps' est prédiqué de tous les corps de manière univoque ; mais l'être de cette nature n'est pas de la même raison dans les corps corruptibles et les corps incorruptibles. C'est pourquoi quant au métaphysicien et au naturaliste, qui considèrent les choses selon leur être, et pas ce nom corps, ni quelque chose d'autre n'est pas dit de manière univoque de ce qui est corruptible et incorruptible, comme on le voit (<i>Métaphysique</i>, X, 10, 1058 b 26) par le philosophe et le Commentateur.</p>
<p>c).Vel secundum intentionem et secundum esse ; et hoc est quando neque parificatur in intentione communi, neque in esse ; sicut ens dicitur de substantia et accidente ; et de talibus oportet quod natura communis habeat aliquod esse in unoquoque eorum de quibus dicitur, sed differens secundum rationem majoris vel minoris perfectionis.</p>	<p>c/ Selon le concept et selon l'être ; et cela existe quand ce n'est pas égal dans le concept commun ni dans l'être ; de même qu'on appelle étant la substance et l'accident ; et sur de tels sujets il est nécessaire que la nature commune ait quelque être dans chacune de ces choses dont on parle, mais c'est différent selon la raison d'une plus grande ou plus petite perfection.</p>
<p>Et similiter dico, quod veritas et bonitas et omnia hujusmodi dicuntur analogice de Deo et creaturis. Unde oportet quod secundum suum esse omnia haec in Deo sint, et in creaturis secundum rationem majoris perfectionis et minoris ; ex quo sequitur, cum non possint esse secundum unum esse utrobique, quod sint diversae veritates.</p>	<p>Et de la même manière je dis que la vérité et la bonté et tout ce qui est de ce genre est dit de Dieu et des créatures par analogie. C'est pourquoi il est nécessaire que selon leur être tous ceux-ci soient en Dieu, et dans les créatures selon la raison d'une plus grande perfection ou d'une plus petite ; il en découle que, comme ils ne pourraient pas exister selon un seul être des deux côtés, les vérités sont différentes.</p>
<p>[1582] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 5 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod cum veritas sit quaedam rectitudo et commensuratio, oportet quod in ratione veritatis intelligatur mensura, et sicut dictum est, in corp. art., oportet esse commensurationem rei ad intellectum, ut compleatur ratio veritatis. Res autem diversimode se habent ad diversos intellectus: quia intellectus divinus est</p>	<p>2. Comme la vérité est une rectitude et un rapport, il est nécessaire que dans la nature de la vérité on pense la mesure et comme on l'a dit, dans le corps de l'article, il est nécessaire qu'il y ait un rapport de la chose à l'intellect, pour que la nature de la vérité soit complétée. Mais les choses se comportent de différentes manières pour les différents intellects ; parce que l'intellect divin est la cause de la chose ; c'est pourquoi il est</p>

<p>causa rei ; unde oportet quod res mensuretur per intellectum divinum, cum unumquodque mensuretur per suum primum principium ; et ideo dicit Anselmus, <i>De verit.</i>, cap. VII, col. 475) quod res dicitur esse vera quando implet hoc ad quod est ordinata in intellectu divino.</p>	<p>nécessaire qu'elle soit mesurée par l'intellect divin, puisque chaque chose est mesurée par son premier principe, et c'est pourquoi on lit chez Anselme (<i>La vérité</i>, VII) qu'on dit que la chose est vraie quand elle accomplit ce à quoi elle est ordonnée dans l'intellect divin.</p>
<p>Sed res se habent ad intellectum nostrum sicut causa, in quantum scilicet intellectus accipit a rebus ; et inde est quod scientia nostra non mensurat res, sed mensuratur ab eis, ut dicitur X <i>Metaphysic.</i>, text. 5. Non enim ita ideo est in re, quia sic videtur nobis: sed magis quia ita est in re, verum est quod videtur nobis. Sic ergo intellectus divinus est ut mensura prima, non mensurata ; res autem est mensura secunda, mensurata ; intellectus autem noster est mensuratus et non mensurans. Dico igitur, quod prima mensura veritatis est una tantum ; sed mensurae secundae, scilicet ipsae res, sunt plures ; unde sunt plures veritates. Et si non esset nisi una mensura veritatis, adhuc non sequeretur quod esset tantum una veritas: quia veritas non est mensura, sed commensuratio vel adaequatio ; et respectu unius mensurae possunt esse diversae commensurationes in diversis. Unde non est simile de tempore, quia tempus est ipsa mensura.</p>	<p>Mais les choses se comportent vis-à-vis de notre intellect comme une cause, en tant qu'il reçoit à partir des choses, et de là vient que notre science ne mesure pas les choses, mais est mesurée par elles, comme il est dit en <i>Métaphysique</i> (X, 1053 a 33). Car ce n'est pas ainsi qu'il est en réalité, parce que nous le voyons ainsi, mais plus parce qu'il est ainsi dans la réalité, le vrai est ce que nous voyons. Ainsi donc l'intellect divin est comme la mesure première, non mesurée ; mais la chose est la mesure seconde, mesurée ; et notre intellect est mesuré et ne mesure pas. Je dis donc que la première mesure de la vérité est une seulement, mais les mesures secondes, à savoir les choses elles-mêmes, sont plusieurs ; c'est pourquoi il y a plusieurs vérités. Et s'il n'y avait qu'une seule mesure de vérité il n'en découlerait pas encore que ce serait seulement une vérité ; parce que la vérité n'est pas mesure ; mais rapport et adaequation ; et par le rapport d'une seule mesure il peut y avoir des rapports différents, dans les différentes choses. C'est pourquoi ce n'est pas pareil pour le temps, parce qu'il est sa propre mesure.</p>
<p>[1583] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 5 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod similiter dico de bonitate, quod est una bonitas, qua sicut principio effectivo exemplari omnia sunt bona. Sed tamen bonitas qua unumquodque formaliter est bonum, diversa est in diversis. Sed quia bonitas universalis non invenitur in aliqua creatura, sed particulata, et secundum aliquid ; ideo dicit Augustinus, quod si removeamus omnes rationes particulatationis ab ipsa bonitate, remanebit in intellectu bonitas integra et plena, quae est bonitas divina, quae videtur in bonitate creata sicut exemplar</p>	<p>3. Je dis de la même manière, à propos de la bonté, que c'est une seule bonté, par laquelle comme par un principe effectif exemplaire tout est bon. Mais cependant la bonté par laquelle chaque chose est formellement bonne, est différente en différentes choses. Mais parce que la bonté universelle ne se trouve pas en une créature, mais elle est particularisée et relative ; Augustin dit que si nous retirons toutes les raisons de la particularité de la bonté, il demeurera dans l'intellect la bonté intègre et pleine, qui est la bonté divine, qui se voit dans la bonté créée comme l'exemplaire dans son image.</p>

in exemplato.	
<p>[1584] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 5 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod exemplar rerum est in Deo dupliciter. Vel quantum ad id quod est in intellectu suo, et sic secundum ideas est exemplar intellectus divinus omnium quae ab ipso sunt, sicut intellectus artificis per formam artis omnium artificiatorum. Vel quantum ad id quod est in natura sua, sicut ratione suae bonitatis qua est bonus, est exemplar omnis bonitatis ; et similiter est de veritate. Unde patet quod non eodem modo Deus est exemplar coloris et veritatis, et ideo objectio non procedit.</p>	<p>4. L'exemplaire des choses est en Dieu de deux manières : a/ Ou bien quant à ce qui est dans son intellect, et ainsi selon les idées l'exemplaire est l'intellect divin de tout ce qui vient de lui de même que l'intellect de l'artisan par la forme de l'art est l'exemplaire de toutes les œuvres artisanales. b/ Ou bien quant à ce qui est dans sa nature, comme en raison de sa bonté par laquelle il est bon, et l'exemplaire de toute bonté ; et de la même manière de la vérité. C'est pourquoi il est clair que ce n'est pas de la même manière que Dieu est l'exemplaire de la couleur et de la vérité, et ainsi l'objection n'est pas valable.</p>
<p>[1585] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 5 a. 2 ad 5 Ad ultimum dicendum, quod quamvis malum non sit bonum, nec sit a Deo, nihilominus intelligere malum bonum est, et a Deo est ; et ideo veritas quae consistit in commensuratione intellectus ad privationem existentem extra animam, bona est, et a Deo ; et ideo dicit Ambrosius, sup. XII cap. <i>I ad Cor.</i>, V, 3, col. 258) quod omne verum, a quocumque dicatur, a Spiritu sancto est.</p>	<p>5. Quoique le mal ne soit pas le bien, et qu'il ne vienne pas de Dieu, néanmoins penser le mal est bon et vient de Dieu ; et ainsi la vérité qui consiste dans la rapport de l'intellect à la privation qui existe hors de l'âme est bonne, et vient de Dieu, et c'est pourquoi Ambroise (<i>Ad I Cor.</i> V, 3¹) dit que tout ce qui est vrai quel que soit celui qui le dit, vient de l'Esprit Saint.</p>
<p>Articulus 3 [1586] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 5 a. 3 tit. Utrum sint plures veritates aeternae</p>	<p><u>Article 3 – Y a-t-il plusieurs vérités éternelles ?</u></p>
<p>[1587] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 5 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod sint plures veritates aeternae. Sicut enim patet ex dictis, diversarum propositionum diversae sunt veritates. Sed: Pater est Deus, Filius est Deus, sunt duae propositiones. Ergo et sunt duae veritates. Sed utrumque istorum ab aeterno est verum. Ergo plures veritates sunt aeternae.</p>	<p>Objections :² 1. Il semble qu'il y a plusieurs vérités éternelles. Car ainsi on voit par ce qui a été dit, que les vérités des différentes propositions sont différentes. Mais, le Père est Dieu, le Fils est Dieu sont deux propositions. Donc ce sont deux vérités. Mais l'une et l'autre d'entre elles sont vraies éternellement. Donc il y a plusieurs vérités éternelles.</p>
<p>[1588] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 5 a. 3 arg. 2 Praeterea, omnia quaecumque fuerunt, sunt et erunt, Deus ab aeterno praescivit, quae constat quod plura sunt.</p>	<p>2. Tout ce qui a été, est et sera, Dieu l'a connu à l'avance éternellement, ce qui montre qu'il y a plusieurs [vérités]. Mais Dieu n'a prévu que ce qui est vrai. Donc il y</p>

¹ Ambrosiaster.

² PARALL. : *Ia*, q. 16, a. 7.

<p>Sed Deus non praescivit nisi verum. Ergo plura vera sunt ab aeterno.</p>	<p>a plusieurs vérités qui sont éternelles.</p>
<p>[1589] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 5 a. 3 arg. 3 Item, Augustinus, <i>De immort. Animae</i>, cap. II, col. 1029, probat animam esse immortalem per hoc quod est subjectum veritatis, quae est aeterna. Sed constat quod veritas quae est in intellectu nostro sicut in subjecto, non est veritas divina per essentiam. Ergo videtur quod plures veritates sint aeternae. Quod autem veritas sit aeterna, sic probatur. Omne illud ad cuius remotionem sequitur positio ejus, est aeternum. Sed si negatur veritas esse, ponitur esse. Ergo veritas est aeterna. <i>Probatio mediae.</i> Si veritas non est, veritatem esse est falsum. Sed si affirmatio est falsa, negatio est vera. Ergo veritatem non esse erit verum. Sed non est verum nisi aliqua veritate. Ergo aliqua veritas est.</p>	<p>3. De plus, Augustin (<i>L'immortalité de l'âme</i>, II), prouve que l'âme est immortelle par le fait qu'elle est le substrat de la vérité, qui est éternelle. Mais il est clair que la vérité qui est dans notre intellect comme dans un substrat n'est pas la vérité divine par essence. Donc il semble que plusieurs vérités sont éternelles. Mais que la vérité soit éternelle se prouve ainsi. Tout ce à l'éloignement duquel la situation suit, est éternel. Si on nie la vérité de l'être, on pense qu'elle est. Donc la vérité est éternelle. <i>Preuve intermédiaire</i> : Si la vérité n'existe pas, l'existence de la vérité est fausse, mais si l'affirmation est fausse, la négation est vraie. Donc que la vérité n'existe pas sera vrai. Mais ce n'est vrai que par une vérité. Donc la vérité existe.</p>
<p>[1590] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 5 a. 3 arg. 4 Praeterea, illud quod non potest intelligi non esse, est aeternum: quia quidquid potest non esse, potest intelligi non esse. Sed veritas non potest intelligi non esse, quia quidquid intelligitur, intelligitur per iudicium veritatis. Ergo videtur quod veritas quae est in intellectu, sit aeterna et immutabilis.</p>	<p>4. Ce qui ne peut pas être pensé comme n'existant pas est éternel ; parce que tout ce qui peut ne pas être peut être pensé ne pas être. Mais la vérité ne peut pas être pensée ne pas existé, parce que tout ce qui est pensé est pensé par le jugement de la vérité. Donc il semble que la vérité qui est dans l'intellect est éternelle et immuable.</p>
<p>[1591] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 5 a. 3 arg. 5 Praeterea, idem videtur de veritate enunciationis. Si enim veritas enuntiationis mutetur vel destruat, hoc erit vel per destructionem signi vel per destructionem rei. Sed neutro modo destruitur vel mutatur. Ergo veritas enuntiationis est immutabilis et aeterna. <i>Probatio mediae.</i> Non existente signo, rectum est rem signari. Sed veritas est rectitudo, et veritas signi est rectitudo significationis. Ergo si non sit enuntiatio, vel quodcumque signum veritatis, adhuc remanebit veritas signi. Similiter probatur, quod non mutetur ex mutatione rei ; quia ut dictum est, art. 1 istius quaest., ad secundum, unumquodque habet veritatem quando implet id ad</p>	<p>5. Il semble qu'il en est de même pour la vérité d'une énonciation. Car si celle-ci est changée ou est détruite, cela sera ou par destruction du signe, ou destruction de la chose. Mais en aucune manière elle n'est détruite ou changée. Donc la vérité de l'énonciation est immuable et éternelle. <i>Preuve intermédiaire</i> : Si un signe n'existe pas, il est juste que la chose soit signalée. Mais la vérité est la rectitude et la vérité du signe est la rectitude de la signification. Donc s'il n'y avait pas d'énonciation ou n'importe quel signe de vérité, encore la vérité du signe demeurerait. De la même manière il est prouvé qu'elle n'est pas changée par un changement de la chose ; parce que, comme il a été dit, art.1 de cette question, pour le second, chaque chose a la vérité quand elle</p>

<p>quod est ordinatum in mente divina. Sed cessante cursu Socratis, adhuc ista enuntiatio, Socrates currit, facit id ad quod ordinata est in mente divina, quia significat Socratem currere. Ergo videtur quod destructa vel mutata re, non mutatur neque destruitur veritas signi.</p>	<p>accomplit ce à quoi elle est ordonnée dans l'esprit divin. Mais si la course de Socrate cesse, encore cette énonciation, Socrate court, fait ce à quoi elle est ordonnée dans l'esprit divin, parce qu'elle signifie que Socrate court. Donc il semble qu'une fois que la chose est détruite ou changée, la vérité du signe n'est ni changé ni détruit.</p>
<p>[1592] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 5 a. 3 arg. 6 Praeterea, idem videtur de veritate quae est in re: quia, ut dicit Augustinus, II <i>Solil.</i>, c. XV, col. 898, pereunte vero, non perit veritas. Sed veritas rei non posset destrui vel mutari nisi per mutationem rei. Ergo videtur quod nullo modo pereat.</p>	<p>6. Il semble que c'est la même chose pour la vérité qui est dans la réalité, parce que, comme le dit Augustin (<i>Soliloques</i> II, 15), quant périt ce qui est vrai, la vérité ne périt pas. Mais la vérité de la chose ne pourrait être détruite et changée que par son changement. Donc il semble qu'elle périsse en aucune manière.</p>
<p>[1593] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 5 a. 3 arg. 7 Item, <i>Omne totum est majus sua parte</i>, est quaedam veritas, quae nullo modo videtur mutabilis, et similiter multa hujusmodi. Ergo videtur quod sint plures veritates aeternae immutabiles.</p>	<p>7. De plus « <i>Le tout est plus grand que sa partie</i> » est une vérité, qui en aucune manière ne semble changeante ; et de la même manière beaucoup d'autres de ce genre. Donc il semble qu'il y a plusieurs vérités éternelles immuables.</p>
<p>[1594] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 5 a. 3 s. c. 1 Contra, Augustinus, <i>De natura boni</i>, cap. 1, col. 551s., dicit, quod vera aeternitas et sola immutabilitas in Deo est. Sed veritas Dei est una tantum, sicut et essentia. Ergo videtur quod sit una tantum veritas aeterna et immutabilis.</p>	<p>En sens contraire : 1. Augustin (<i>La nature du bien</i>, 1) dit que la vraie éternité et la seule immutabilité est en Dieu. Mais la vérité de Dieu est une seulement, comme l'essence aussi. Donc il semble qu'il y a une seule vérité éternelle et immuable.</p>
<p>[1595] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 5 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod est una tantum veritas aeterna, scilicet veritas divina. Cum enim ratio veritatis in actione compleatur intellectus, et fundamentum habeat ipsum esse rei ; judicium de veritate sequitur judicium de esse rei et de intellectu. Unde sicut esse unum tantum est aeternum, scilicet divinum, ita una tantum veritas. Similiter de mutabilitate veritatis idem dicendum est quod de mutabilitate essendi ; ut enim supra dictum est, art. antec., simpliciter immutabile non est nisi esse divinum ; unde simpliciter immutabilis veritas non est nisi una, scilicet divina.</p>	<p>Réponse : Il y a une seule vérité éternelle, à savoir la vérité divine. En effet, comme la nature de la vérité est complétée dans l'action de l'intellect, et a le fondement même de l'être de la chose, le jugement de la vérité suit le jugement de l'être de la chose et de l'intellect. C'est pourquoi de même qu'il n'y a qu'un être éternel ; à savoir l'être divin, de même il n'y a qu'une seule vérité. De même pour la mutabilité de la vérité il faut dire la même chose pour la mutabilité de l'être ; en effet comme on l'a dit ci-dessus, art. précédant, n'est absolument immuable que l'être divin. C'est pourquoi il n'y a absolument qu'une vérité immuable à savoir la vérité divine.</p>
<p>Esse autem aliarum rerum quarumdam dicitur mutabile mutatione variabilitatis, sicut est in contingentibus ; et horum</p>	<p>Mais on dit que l'être de certaines choses est changeant d'un changement de variabilité, comme c'est dans ce qui est contingent. Et</p>

<p>etiam veritas mutabilis est et contingens. Quorundam vero esse est mutabile solum secundum vertibilitatem in nihil, si sibi relinqueretur ; et horum veritas similiter mutabilis est per vertibilitatem in nihil, si sibi relinqueretur.</p>	<p>aussi leur vérité est changeante et contingente. L'être de certains est changeant seulement selon un retour au néant, s'il était laissé à lui-même et leur vérité de la même manière est changeante par le retour au néant, s'il était laissé à lui-même.</p>
<p>Unde patet quod nulla veritas est necessaria in creaturis. Similiter etiam si loquaris de veritate secundum quod ratio ejus completur in ratione intellectus, patet quod nullus intellectus est aeternus et invariabilis ex natura sua, nisi intellectus divinus. Ex quo etiam patet quod sola veritas una quae in Deo est, et quae Deus est, est aeterna et immutabilis.</p>	<p>C'est pourquoi il est clair qu'aucune vérité n'est nécessaire dans les créatures. Mais de la même manière si on parle de vérité selon que sa nature est complétée dans la nature de l'intellect, il est clair qu'aucun intellect n'est éternel et invariable par sa nature sinon l'intellect divin. Par là aussi il est clair que la seule et unique vérité qui est en Dieu et qui est Dieu est éternelle et immuable.</p>
<p>[1596] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 5 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod sicut trium personarum una est essentia, qua quaelibet habet esse, quamvis sint plures proprietates quibus distinguuntur (quae tamen omnes non differunt secundum rem ab essentia), ita etiam est una veritas trium personarum ex parte ipsius rei, de qua fit enuntiatio. Sed quod sint enuntiationes plures verae, est per intellectum nostrum. Unde veritas quae est in istis enuntiationibus, qua formaliter verae sunt, vel quae est in intellectu nostro, non est aeterna, sicut nec propositiones, nec intellectus noster aeternus.</p>	<p>Solutions : 1. De même que l'essence des trois personnes est une par laquelle n'importe la quelle a l'être, bien qu'il y ait plusieurs propriétés par lesquelles elles se distinguent (qui toutes cependant ne diffèrent pas en réalité de l'essence), de même aussi il y a une seule vérité des trois personnes du côté de la réalité même d'où se fait l'énonciation. Mais c'est par notre intellect qu'il y a plusieurs énonciations vraies. C'est pourquoi la vérité qui est en ces énonciations, par laquelle elles sont formellement vraies, ou ce qui est dans notre intellect, n'est pas éternel, de même que les propositions ni notre intellect ne sont éternels.</p>
<p>[1597] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 5 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod rationes ideales rerum, quae sunt in Deo ab aeterno, non sunt aliud secundum rem ab ipso intellectu et essentia divina. Unde sicut veritas essentiae est una secundum rem, ita etiam veritas omnium illarum rationum ; et non multiplicatur, nisi secundum respectum ad diversas res. Unde ex hoc non probatur quod sint plures veritates ab aeterno, sed solum hoc quod sit una veritas plurimum secundum rationem.</p>	<p>2. Les raisons idéales des choses qui sont en Dieu éternellement ne sont pas autre chose en réalité que l'intellect même et l'essence divine. C'est pourquoi de même que la vérité de l'essence est une en réalité, de même aussi la vérité de toutes ces natures, et elle n'est multipliée que selon le rapport à des choses différentes. C'est pourquoi ainsi on ne prouve pas qu'il y a de nombreuses vérités éternellement mais seulement ce qui est une seule vérité de plusieurs choses en raison.</p>
<p>[1598] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 5 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod si anima non esset, nec aliquis intellectus creatus, veritas, secundum quod consistit in operatione animae, non esset. Posset</p>	<p>3. Si l'âme n'existait ni l'intellect créé, la vérité, selon qu'elle consiste dans l'opération de l'âme n'existerait pas. Elle pourrait cependant demeurer, selon qu'elle a un fondement dans la réalité. Aussi le concept</p>

<p>tamen remanere, secundum quod fundamentum habet in re. Remaneret etiam intentio veritatis intellecta in Deo. Unde cum anima non sit aeterna, nec aliquis intellectus creatus, antequam haec essent, nulla veritas creata erat.</p>	<p>de la vérité pensée de la vérité demeurerait en Dieu. C'est pourquoi comme l'âme n'est pas éternelle, ni l'intellect créé, avant qu'ils existent il n'y avait aucune vérité créée.</p>
<p>Et si objicitur: veritas non est ; ergo veritatem esse est falsum, quantum ad illud tempus in quo non erat veritas creata: dico quod non sequitur: quia quando non est veritas, nec etiam falsitas est. Hoc autem quod non sit veritas vel falsitas, non est ex defectu veritatis vel falsitatis quantum ad intentiones ipsarum, sed ex defectu eorum in quibus veritas habet esse. Sicut enim dicimus de universalibus, quod [quae <i>Éd. de Parme</i>] sunt incorruptibilia et aeterna, quia non corrumpuntur nisi per accidens, scilicet quantum ad esse quod habent in alio, quod potest non esse ; ita etiam est de veritate et falsitate, quod consideratae secundum intentiones suas, non accidunt eis corruptio per se, sed solum secundum esse quod habent in alio: et ex hoc procedit probatio Augustini ; quia omnis virtus quae apprehendit rationem intentionis alicujus, oportet quod sit virtus non obligata ad corpus, nec dependens a corpore, eo quod virtutes apprehensivae quae sunt impressae in organis corporalibus, ut patet in sensibus, non apprehendunt intentionem rationis, ut rationem hominis vel coloris, sed tantum apprehendunt hujusmodi, secundum quod sunt particulata.</p>	<p>Et si on objecte : la vérité n'existe pas ; donc l'existence de la vérité est fautive, quant à ce temps où il n'y avait pas de vérité créée : je dis que cela ne convient pas : parce que, quand il n'y a pas de vérité il n'y a pas d'erreur. Mais qu'il n'y ait ni vérité ni erreur, ce n'est pas défaillance de la vérité ou de l'erreur, quant à leurs concepts, mais par la défaillance ceux en qui la vérité a l'être. Car de même que nous disons des universels qu'ils sont incorruptibles et éternels, parce qu'ils ne se corrompent que par accident, à savoir quant à l'être qu'ils ont dans un autre, ce qui peut ne pas exister ; de même aussi pour la vérité et l'erreur, parce que considérées selon leurs concepts, la corruption ne leur arrive pas par soi, mais seulement selon l'être qu'ils ont dans un autre : et de la procède la preuve d'Augustin, parce qu'il est nécessaire que tout pouvoir qui appréhende la raison d'un concept, soit un pouvoir qui ne soit pas liée au corps, ni dépendant de lui, parce que les pouvoirs appréhensifs qui sont imprimés dans les organes corporels, comme on le voit dans les sens, n'appréhendent pas le concept de la raison, comme la nature de l'homme ou de la couleur, ils l'appréhendent seulement de ce genre, selon qu'ils sont particularisés.</p>
<p>Virtus autem quae non dependet a corpore, est incorruptibilis ; et ita probatur quod anima intellectiva est immortalis ex eo quod apprehendit veritatem. Virtutes enim sensitivae quamvis sint verae in suis apprehensionibus, non tamen apprehendunt rationem suae veritatis, sicut facit intellectus.</p>	<p>Mais le pouvoir qui ne dépend pas du corps est incorruptible, et ainsi il est prouvé que l'âme intellectuelle est immortelle du fait qu'elle appréhende la vérité. Car bien que les vertus sensibles soient vraies en leur appréhension, elles n'appréhendent pas cependant la nature de leur vérité, comme le fait l'intellect.</p>
<p>[1600] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 5 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod utroque modo veritas enuntiationis potest mutari ; si enim nulla enuntiatio esset,</p>	<p>5. De l'une et l'autre manière la vérité de l'énoncé peut varier, car si aucun énoncé n'existait, la vérité de l'énonciation n'existerait pas. Et à ce qui est objecté,</p>

<p>veritas enuntiationis non esset. Et ad id quod objicitur, quod adhuc rectum esset rem significari, dicimus, quod verum est ; sed tamen illa rectitudo nihil est aliud quam signabilitas rei ; et hoc non ponit veritatem signi in actu, sed tantum in potentia. Similiter etiam quando mutatur res, mutatur veritas enuntiationis.</p>	<p>qu'encore il serait juste de signifier la chose, nous disons que c'est vrai ; mais cependant cette rectitude n'est rien d'autre que le signe de la chose, et cela ne place pas la vérité du signe en acte, mais seulement en puissance. De la même manière aussi quand la chose change la vérité de l'énonciation change.</p>
<p>Unde, secundum philosophum, in <i>Praed.</i>, cap. « <i>De substantia in sexta proprietate</i> », eadem propositio quandoque potest esse vera et quandoque falsa. Et ad id, quod ulterius objicitur quod implet illud ad quod ordinatum est in mente divina dicendum, quod enuntiatio potest dupliciter considerari: vel ut res quaedam, et sic est in ipsa veritas rei, sicut in qualibet re, quando implet illud ad quod ordinata est in mente divina ; et talis veritas manet in ipsa etiam mutata re ; vel ut signum talis rei, et sic veritas ejus est per adaequationem ad rem illam. Mutata autem re, tollitur adaequatio signi ad signatum, sine aliqua mutatione ipsius signi ; quod manifestum est in relationibus posse contingere ; unde veritas enuntiationis non manet.</p>	<p>C'est pourquoi selon le philosophe, (<i>Les catégories, la substance</i> V, 4b) la même proposition quelquefois peut être vraie et quelquefois fausse. Et pour ce qui est objecté ultérieurement, qu'elle accomplit ce à quoi elle est ordonnée dans l'esprit divin, il faut dire que l'énoncé peut être considéré de deux manières : a/ Ou bien comme une chose et ainsi la vérité de la chose est en elle comme en n'importe quelle chose, quand elle complète ce à quoi elle est ordonnée dans l'esprit divin et une telle vérité demeure en elle-même si la chose est changée ; b/ ou bien comme le signe d'une telle chose, et ainsi sa vérité est par adéquate à cette chose. Mais si cette chose change l'adéquation du signe à ce qu'il signifie est enlevée, sans un changement du signe lui-même ; ce qui est évident peut arriver dans les relations ; c'est pourquoi la vérité de l'énoncé ne demeure pas.</p>
<p>[1601] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 5 a. 3 ad 6 Ad sextum dicendum, quod pereunte re vera, perit veritas quantum ad illud esse quod habet in re illa. Sed tamen potest remanere intentio veritatis secundum esse quod habet in alia re, vel secundum esse quod habet in anima. Quae omnia si auferantur, non remanebit veritas nisi in Deo. Nec ille defectus accidit veritati per se, sed per accidens, ut dictum est, in Resp. ad 3 ; quia, secundum philosophum, in <i>Praed.</i>, cap. « <i>de substantia</i> », destructis primis substantiis, impossibile est aliquod ceterorum remanere ; quamvis universalis sint per se incorruptibilia.</p>	<p>6. Si ce qui est vrai périt, la vérité périt quand à cet être qu'elle a en cette chose. Mais cependant le concept de la vérité peut demeurer selon l'être qu'il a dans une autre chose, ou selon l'être qu'il a dans l'âme. Si on enlève tout cela il ne demeurera la vérité qu'en Dieu. Et cette défection n'arrive pas à la vérité par soi, mais par accident comme on l'a dit (réponse, ad 3) parce que selon le philosophe (<i>Les catégories, la substance</i>, V, 4 b 8), une fois détruites les premières substances, il est impossible que quelque chose des autres demeure ; bien que les universels soient par eux-mêmes incorruptibles.</p>
<p>[1602] Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 5 a. 3 ad 7 Ad septimum dicendum similiter, quod veritas propositorum</p>	<p>7. La vérité des propositions nécessaires peut faire défaut par accident quant à l'être qu'elle a dans l'âme ou dans la réalité si ces choses</p>

necessariorum potest deficere per accidens quantum ad esse quod habet in anima vel in rebus si res illae deficerent: tunc enim non remanerent istae veritates nisi in Deo, in quo sunt una et eadem veritas.	font défaut : car alors ces vérités ne demeureraient qu'en Dieu, en qui elles sont une seule et même vérité.
Distinctio 20	Distinction 20 – [La puissance du Fils]
Lib. 1 d. 20 q. 1 pr. Hic quaeruntur tria: 1 an Filius sit omnipotens ; 2 an sit aequalis patri in omnipotentia ; 3 utrum sit aliquis ordo inter patrem et Filium.	Ici on fait trois recherches: 1. Le Fils est-il tout puissant ? 2. Est-il égal au Père en toute puissance ? 3. Y a-t-il un ordre entre le Père et le Fils ?
Quaestio 1	Question unique : [La puissance du Fils]
Articulus 1 Lib. 1 d. 20 q. 1 a. 1 tit. Utrum Filius sit omnipotens.	<u>Article 1 – Le Fils est-il tout puissant ?</u>
Lib. 1 d. 20 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod Filius non sit omnipotens. Potentia enim, ut dictum est, dist. 7, qu. 1, art. 1, dicitur secundum virtutem ad opus. Sed aliqua operatio est quae pertinet ad omnipotentiam Patris, in quam non potest Filius, scilicet generatio activa ; non enim Filius potest generare, ut supra, dist. 7, qu. 2, art. 2, habitum est. Ergo videtur quod non sit omnipotens.	Objections : 1. Il semble que le Fils ne soit pas tout puissant. Car on parle de la puissance, comme il a été dit en dist. 7, qu. 1, art. 1, selon un pouvoir pour [accomplir] une œuvre. Mais il y a une opération qui convient à la toute puissance du Père, où le Fils ne peut pas [être], à savoir la génération active ; car le Fils ne peut pas engendrer, comme on l'a dit ci-dessus, dist. 7, qu. 2, art. 2. Donc il ne semble pas tout puissant.
□Lib. 1 d. 20 q. 1 a. 1 arg.2 Praeterea, Deus dicitur omnipotens, quia omnia potest, quod simpliciter possibile est. Sed maximum posse Patris ostenditur in generatione Filii ; majus enim est generare Filium in infinitum quam creare caelum et terram. Cum igitur istud posse Filio detrahatur, videtur quod non sit omnipotens.	2. On dit que Dieu est tout puissant, parce qu'il peut tout ce qui est absolument possible. Mais le pouvoir le plus grand du Père se révèle dans la génération du Fils, car il est plus grand d'engendrer un Fils dans l'infini que de créer le ciel et la terre. Donc comme ce pouvoir est retiré au Fils, il semble qu'il ne soit pas tout puissant.
Lib. 1 d. 20 q. 1 a. 1 arg. 3 Si dicas, quod posse generare non est aliquid, sed ad aliquid, et ita quamvis Filius non possit generare, non tamen sequitur quod non possit omnia ; contra. Cum dico omnia, includo universaliter omnia entia. Sed relativa continentur in entibus. Ergo videtur quod distributio etiam fiat pro relativis.	3. On pourrait dire que pouvoir engendrer n'est pas une réalité, mais que c'est une relation, et de sorte que, bien que le Fils ne puisse pas engendrer, il n'en découle cependant pas qu'il ne puisse pas tout. <i>En sens contraire</i> Quand je dis <i>tout</i> , j'inclus tous les étants universellement. Mais ce qui est relatif est contenu dans les étants. Donc il semble que la répartition se fasse aussi pour les relatifs.

<p>Lib. 1 d. 20 q. 1 a. 1 arg. 4 <i>Si dicas, quod intelligitur respectu omnium creatorum, et non respectu eorum quae in Deo sunt ; contra. Secundum hoc ratio Augustini in Littera posita nihil valeret. Arguit enim, quod si Pater non potuit generare Filium aequalem sibi, non fuit omnipotens. Ergo videtur quod omnipotentia Patris etiam ad generationem Filii se extendat. Sed Filius non potest generare. Ergo non habet omnipotentiam.</i></p>	<p>4. <i>On pourrait dire</i> qu'on le pense en rapport avec toutes les procréateurs, et non en rapport avec ce qui est en Dieu ; <i>en sens contraire</i> : Selon cela, la raison d'Augustin placée dans la <i>Lettre (Contra Maxim. II, c. 71)</i> n'aurait aucune valeur. Car il affirme que si le Père n'a pas pu engendrer un Fils égal à lui, il n'a pas été tout puissant. Donc il semble que la toute puissance du Père s'étend aussi à la génération du Fils. Mais le Fils ne peut pas engendrer. Donc il n'a pas de toute puissance.</p>
<p>Lib. 1 d. 20 q. 1 a. 1 s. c. 1 <i>In contrarium est quod in symbolo dicitur: Omnipotens Pater, omnipotens Filius, omnipotens Spiritus sanctus.</i></p>	<p>En sens contraire : Il y a ce qui est dit dans le Symbole (de saint Athanase): « <i>Le Père tout puissant, le Fils tout puissant, l'Esprit Saint tout puissant</i> ».</p>
<p>Lib. 1 d. 20 q. 1 a. 1 co. <i>Respondeo dicendum, quod sine omni dubio concedendum est, Filium Dei omnipotentem esse, sicut et Pater: et tamen dicimus quod Filius non potest generare. Unde ad intellectum hujus videndum est, quod Deus dicitur omnipotens, quia omnia potest, et quidquid est aliquid vel ens, potest Deus. Sed notandum, quod relatio alio modo dicitur esse aliquid quam alia entia. In aliis enim entibus unumquodque dicitur dupliciter esse: et quantum ad esse suum, et quantum ad rationem quidditatis suae ; sicut sapientia secundum esse suum aliquid ponit in subjecto, et similiter secundum rationem suam ponit naturam quamdam in genere qualitatis.</i></p>	<p>Réponse : Sans aucun doute, il faut concéder que le Fils de Dieu est tout puissant, comme le Père, et cependant nous disons que le Fils ne peut pas engendrer. C'est pourquoi pour le comprendre il faut voir qu'on dit que Dieu est tout puissant, parce qu'il peut tout, et tout ce qui est quelque chose ou étant, Dieu le peut. Mais il faut noter qu'on dit que la relation est quelque chose d'une autre manière que les autres étants. Car dans ces autres étants on dit que chaque chose existe de deux manières ; quant à son être, et en raison de sa quiddité, comme la sagesse selon son être place quelque chose dans le sujet, et de la même manière selon sa nature, elle place une nature dans le genre de la qualité.</p>
<p><i>Sed relatio est aliquid secundum esse suum quod habet in subjecto ; sed secundum rationem suam non habet quod sit aliquid, sed solum quod ad aliud referatur ; unde secundum rationem suam non ponit aliquid in subjecto: propter quod Boetius dicit quod relativa nihil praedicant de eo de quo dicuntur. Inde etiam est quod invenitur aliquid relatum in quo est tantum relatio rationis, et non ponitur ibi aliquid secundum rem,</i></p>	<p>Mais la relation est une réalité quant à son être qu'elle a dans un substrat ; mais elle n'a pas selon sa nature à être une réalité, mais seulement à se rapporter à autre chose ; aussi selon cette raison elle ne place pas une réalité dans un substrat ; à cause de cela Boèce dit que les relatifs ne prédisent rien de ce dont ils sont dits. De là aussi vient qu'on trouve quelque chose de relatif dans ce en quoi il y a seulement une relation de raison et elle n'est pas placée là en réalité, comme quand le</p>

¹ C. Maximilien (II, c. 7) : « Tu dis que le Père a engendré le Fils plus petit que lui, en quoi déroges-tu au Père, lequel s'il engendre un Fils unique plus petit et n'a pas pu ou n'a pas voulu en engendrer un égal... Si le Père ne peut engendrer un Fils égal à lui, où est sa toute puissance ? ».

<p>sicut cum scibile refertur ad scientiam.</p>	<p>connaissable se réfère à la science.</p>
<p>Et hoc est verum tam in relationibus quae de Deo dicuntur quam de illis quae in creaturis sunt ; sed diversimode ; quia relatio quae habet esse in creatura, habet aliud esse quam sit esse sui subjecti ; unde est aliquid aliud a suo subjecto: sed in Deo nihil est quod habeat esse aliud ab ipso: esse enim sapientiae est ipsum esse divinum et non superadditum, et similiter esse paternitatis. Unde relatio, quantum ad esse suum, secundum quem solum modum debetur ei quod ponat aliquid, est essentia divina ; sed secundum rationem suam, per quam habet distinguere unam personam ab alia, non debetur ei quod dicat aliquid, sed potius ad aliquid. Unde quamvis pater habeat paternitatem quam Filius non habet, et paternitas sit aliquid, non tamen Pater habet aliquid quod Filius non habeat.</p>	<p>Et cela est vrai tant dans les relations qui sont dites de Dieu que de celles qui sont dans les créatures, mais de manière différente ; parce que la relation qui a l'être dans la créature, a un autre être que l'être de son substrat ; c'est pourquoi il y a une réalité autre que son substrat ; mais en Dieu il n'y a rien qui ait un être autre que lui, car l'être de la sagesse est son être divin même et n'est pas surajouté, et de la même manière pour l'être de la paternité. C'est pourquoi la relation, quant à son être, selon qu'un seul mode lui est dû, qui place une réalité, est l'essence divine ; mais selon sa raison, par laquelle elle a à distinguer une personne d'une autre, il ne lui est pas dû de dire une réalité, mais plutôt une relation. C'est pourquoi bien que le Père ait la paternité que le Fils n'a pas, et que la paternité soit une réalité, cependant le Père n'a rien que le Fils n'ait pas.</p>
<p>Sicut: paternitas est essentia ; Filius non habet paternitatem ; ideo tamen non sequitur quod Pater essentiam aliquam habeat qua careat Filius. Si autem Pater haberet sapientiam et non Filius, haberet aliquid Pater quod non haberet Filius ; quia sapientia dicit aliquid in sapiente etiam secundum rationem suam. Similiter dico, quod cum generare in divinis sit relatio quaedam, et sit aliquid, quamvis Pater possit generare, et non Filius, non sequitur quod possit aliquid pater quod non possit Filius ; sed bene sequeretur, si Pater posset intelligere, et non Filius, quod Pater posset aliquid quod non posset Filius: sicut Pater est Pater, et esse Patrem est aliquid esse, et tamen cum Filius non sit Pater, nullum esse est Patris, quod non sit Filii, quia omne esse in divinis est essentiae ; et similiter omne ad aliquid est ibi secundum rationem essentiae, vel secundum rationem attributorum.</p>	<p>Et ainsi la paternité est l'essence ; le Fils n'a pas la paternité ; cependant il n'en découle pas que la Père ait une essence qui manque au Fils. Mais si le Père avait la sagesse et si le Fils ne l'avait pas, la Père aurait quelque chose que n'aurait pas le Fils, parce que la sagesse dit une réalité dans le sage aussi selon sa nature. De la même manière je dis que, comme engendrer en Dieu est une relation et aussi une réalité, bien que le Père puisse engendrer , et non le Fils, il n'en découle pas que le Père puisse quelque chose que ne peut pas le Fils, mais il découlerait bien cela, si le Père pouvait penser et non le Fils ; parce que le Père pourrait quelque chose que ne pourrait pas le Fils ; de même que le Père est le Père, et être Père c'est être une réalité, et cependant comme le Fils n'est pas Père, aucun autre être n'est du Père qui ne soit du Fils, parce que tout être en Dieu est de l'essence, et de la même manière, toute relation est là selon la nature de l'essence, ou selon la nature des attributs.</p>
<p>Lib. 1 d. 20 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod generatio significat relationem per modum operationis, et etiam est operatio aliqua divinae naturae,</p>	<p>Solutions : 1. La génération signifie une relation par mode d'opération, et aussi c'est une opération de la nature divine, selon Jean Damascène.</p>

<p>secundum Damascenum. Et quamvis generatio non conveniat Filio, non tamen sequitur quod aliqua operatio conveniat Patri quae non conveniat Filio: una enim et eadem operatione Pater generat et Filius nascitur ; sed haec operatio est in Patre et Filio secundum aliam et aliam relationem.</p>	<p>Et bien que la génération ne convienne pas au Fils, il n'en découle cependant pas qu'une opération convienne au Père qui ne conviendrait pas au Fils ; car par une seule et même opération le Père engendre, et le Fils naît ; mais cette opération est dans le Père et le Fils selon une relation différente.</p>
<p>Lib. 1 d. 20 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod nullum posse detrahatur Filio ; sed illo eodem posse quo Pater generat, Filius generatur, ut supra, in corp. art., dictum est.</p>	<p>2. Aucun pouvoir n'est retiré au Fils, mais c'est par ce même pouvoir que le Père engendre, que le Fils est engendré, comme ci-dessus on l'a dit (dans le corps de l'article).</p>
<p>Lib. 1 d. 20 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod sub omnibus comprehenditur ad aliquid, quantum ad hoc quod habet esse, sic enim ad aliquid est aliquid de omnibus, sed non quantum ad rationem ad aliquid, secundum quod ad aliud refertur: sic enim non habet quod sit aliquid simpliciter.</p>	<p>3. La relation saisie sous tout quant à ce qui a l'être, car ainsi quelque chose est relation pour tous, mais non quant à la raison de la relation, selon qu'elle se réfère à une autre chose, car ainsi elle n'a pas à être simplement.</p>
<p>Lib. 1 d. 20 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod omnipotentia Dei potest comparari ad aliquid vel sicut ad operatum vel sicut ad operationem. Sicut ad operatum, non comparatur ad aliquid quod in ipso sit: quia in Deo nihil est factum ; et sic omnipotentia est respectu creaturarum solum ; sed comparatur sicut ad operationem ad hoc quod in ipso est, praecipue cum nulla operatio sit ipsius quae sit extra essentiam ejus.</p>	<p>4. La toute puissance de Dieu peut être comparée à quelque chose, soit comme à ce qui est opéré, ou bien soit comme à l'opération. Comme à ce qui est opéré, elle n'est pas comparée à quelque chose qui soit en lui : parce qu'en Dieu rien n'est 'fabriqué' ; et ainsi la toute puissance est en rapport avec les créatures seulement ; mais elle est comparée comme à l'opération pour ce qui est en lui, surtout puisque aucune opération n'est hors de lui qui soit son essence.</p>
<p>Unde omnipotentia Patris extenditur et ad generare et ad intelligere et creare, et breviter ad omnia quae perfectionis sunt ; et propter hoc patet quod ratio Augustini efficax est. Nec tamen sequitur quod Filius non sit omnipotens, si non potest generare filium aequalem sibi, ratione praedicta. Sequeretur tamen in Patre ; quia Patri non deest relatio, quae significatur in generatione activa. Unde si negaretur ab eo perfectio generationis, oporteret quod esset defectus in ipsa operatione in quantum operatio est ; et hoc redundaret in defectum potentiae. Sed a Filio removetur activa generatio non nisi ratione relationis importatae. Relatio</p>	<p>C'est pourquoi la toute puissance du Père s'étend à engendrer, à penser et à créer, en un mot à tout ce qui concerne la perfection. Et c'est pour cela qu'il apparaît que la raison d'Augustin est valable. Et cependant il n'en découle pas que le Fils ne soit pas tout puissant, s'il ne peut pas engendrer un fils égal à lui, pour la raison donnée [plus haut]. Cependant il y aurait une conséquence dans le Père, parce la relation ne lui manque pas qui est signifiée dans la génération active. C'est pourquoi si on niait en lui la perfection de la génération, il serait nécessaire qu'il y ait un défaut dans sa propre opération en tant que telle, et cela rajallirait dans un défaut de la puissance. Mais la génération active n'est exclue du Fils qu'en</p>

autem, in quantum hujusmodi, nullum ordinem ad potentiam habet, ut ex dictis, distinct. 2, quaest. Unic., art. 5, patet.	raison de la relation qui est apportée. Mais la relation en tant que telle, n'a aucun rapport à la puissance, comme on le voit dans ce qui a été dit (dist. 2, qu. unique, art. 5).
Articulus 2 Lib. 1 d. 20 q. 1 a. 2 tit. Utrum Filius sit aequalis patri	<u>Article 2 – Le Fils est-il égal au Père ?</u>
Lib. 1 d. 20 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Filius non sit aequalis Patri in omnipotentia. Sicut enim infra dicitur, distinct. 31, quaest. unic., art. 2, potentia appropriatur Patri, non autem Filio. Ergo videtur quod magis Patri quam Filio conveniat ; et sic non sunt aequales in potentia.	Objections : 1. Il semble que le Fils n'est pas égal au Père dans sa toute puissance. Car de même qu'il a été dit ci-dessus, distinction 31, qu. unique, art. 2, la puissance est appropriée au Père, mais pas au Fils. Donc il semble que cela convient plus au Père qu'au Fils, et ainsi ils ne sont pas égaux en puissance.
Lib. 1 d. 20 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, inter habere aliquid ab alio personaliter et essentialiter, et non habere aliquid ab alio nec personaliter nec essentialiter, medium est habere aliquid ab alio personaliter et non essentialiter. Sed non habere aliquid ab alio nec personaliter nec essentialiter, quod convenit Patri, dignitatis et auctoritatis est ; habere autem aliquid ab aliquo personaliter et essentialiter, quod creaturae competit, minorationem ponit et defectum creaturae respectu creatoris. Ergo cum medium sapiat naturam extremorum, videtur quod habere ab alio personaliter et non essentialiter, quod Filio competit, secundum aliquid sit dignitatis, quod est scilicet non habere ab alio essentialiter, et secundum aliquid ponat defectum et minorationem, quod est ab alio habere personaliter ; et sic Filius est minus potens quam pater.	2. Entre avoir personnellement et essentiellement quelque chose d'un autre, et ne pas l'avoir ni personnellement ni essentiellement, l'intermédiaire c'est avoir quelque chose d'un autre personnellement et non essentiellement. Mais ne pas avoir quelque chose d'un autre ni personnellement ni essentiellement, ce qui convient au Père, c'est le propre de la dignité et de l'autorité, mais avoir quelque chose de quelqu'un d'autre personnellement et essentiellement, ce qui convient à la créature, apporte une diminution et une défaillance de la créature par rapport au créateur. Donc comme l'intermédiaire perçoit la nature des extrêmes, il semble qu'avoir d'un autre personnellement et non essentiellement, ce qui convient au Fils, en réalité concerne la dignité, ce qui est en réalité ne pas avoir essentiellement d'un autre et il place relativement une défection et une diminution, qui est avoir personnellement d'un autre, et ainsi le Fils est moins puissant que le Père
Lib. 1 d. 20 q. 1 a. 2 arg. 3 Item, ita videmus in creaturis quod nihil receptum ab aliquo est aequè potens illi a quo recipitur ; sicut lumen in aere non est aequè potens lumini in sole. Sed potentia est recepta in Filio a Patre. Ergo videtur quod Filius non sit aequalis Patri in potentia.	3. De même que nous voyons dans les créatures que rien de reçu de quelqu'un n'est puissant d'une puissance égale à celui de qui il est reçu ; de même que la lumière dans l'air est n'est pas d'une puissance égale à la lumière dans le soleil. Mais la puissance dans le Fils est reçue du Père. Donc il semble que le Fils n'est pas égal au Père en puissance.
Lib. 1 d. 20 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, illud quod agit per alium videtur esse potentius eo per quod agit. Sed Pater agit	4. Ce qui agit par un autre semble être plus puissant que ce par quoi il agit. Mais le Père agit par le Fils, et non l'inverse. Donc le Père

<p>per Filium et non e converso. Ergo Pater est potentior Filio.</p>	<p>est plus puissant que le Fils.</p>
<p>Lib. 1 d. 20 q. 1 a. 2 s. c. 1 Contra, potentia radicitur in essentia. Sed est una essentia Patris et Filii numero. Ergo et una potentia: ergo non est aliqua inaequalitas in potentia, cum omnis inaequalitas diversitatem ponat ; sicut enim unum in quantitate facit aequale, ita diversum facit inaequale: quod concedimus.</p>	<p>En sens contraire : 1. La puissance prend sa racine dans l'essence. Mais il y a une seule essence en nombre pour le Père et le Fils. Donc aussi une seule puissance. Donc il n'y a pas inégalité dans la puissance, puisque toute inégalité place une différence ; car de même qu'un en quantité rend l'égal, de même le différent rend l'inégal ; ce que nous concédons.</p>
<p>Lib. 1 d. 20 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod potentia appropriatur Patri, non quia magis sibi conveniat quam Filio, sed quia majorem similitudinem habet cum proprietate Patris quam cum proprietate Filii: potentia enim habet rationem principii, et Pater est principium non de principio.</p>	<p>Solutions : 1. Donc il faut dire que la puissance est appropriée au Père, non pas parce que qu'elle lui convient plus qu'au Fils, mais parce qu'elle a une plus grande ressemblance avec la propriété du Père qu'avec celle du Fils : car la puissance a nature de principe et le Père est le principe, et ne vient pas d'un principe.</p>
<p>Lib. 1 d. 20 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod habere essentialiter et personaliter ab alio, importat defectum solum quantum ad hoc quod est habere ab alio essentialiter, idest in diversitate essentiae ; ex hoc enim causatur inaequalitas magnitudinis et potentialitatis: quia inaequalitatis causa est diversitas, sicut unitas aequalitatis, ut dictum est, in argum. sed contra istius artic., et quantum ad hoc Filius non est medium inter Patrem et creaturam, immo aequali et eadem dignitate convenit Filio sicut et Patri non habere ab alio essentialiter.</p>	<p>2. Recevoir essentiellement et personnellement d'un autre apporte une défaillance seulement quant à ce qui est avoir essentiellement d'un autre, c'est-à-dire dans la diversité de l'essence ; car cela cause l'inégalité de la grandeur et de la potentialité ; parce que la cause de l'inégalité est la diversité, comme l'unité d'égalité, comme il a été dit dans l'argument, en sens contraire de cet article, et quant à ce que le Fils n'est pas intermédiaire entre le Père et la créature, bien plus par une dignité égale et la même il convient au Fils comme au Père, de ne pas recevoir essentiellement d'un autre.</p>
<p>Lib. 1 d. 20 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod in inferioribus quandoque recipitur aliquid in eadem virtute quae est in eo a quo recipitur, quando scilicet recipiens est proportionatum ad recipiendum totam virtutem dantis, sicut patet in omni generatione univoca, ut quando homo generat hominem, et ignis ignem: quandoque autem non recipitur tota virtus, et hoc est ex defectu recipientis, quod non est proportionatum ad recipiendum totum quod agens influere</p>	<p>3. Dans les choses inférieures, chaque fois quelque chose est reçu dans un même pouvoir qui est en celui de qui il est reçu, quand celui qui reçoit est proportionné pour recevoir tout le pouvoir de celui qui donne, comme on le voit dans toute génération univoque, comme quand l'homme engendre un homme, et le feu du feu : quelquefois aussi le pouvoir n'est pas reçu tout entier, et cela vient de la déficience du receveur, ce qui n'est pas proportionné pour recevoir tout ce que l'agent peut apporter, comme les corps inférieurs se comportent vis-à-vis de l'action</p>

<p>potest, sicut corpora inferiora se habent ad actionem solis ; vel forte ex defectu agentis, cujus virtus est deficiens a communicatione suae similitudinis ; sicut parva [una <i>Éd. de Parme</i>] scintilla non potest calefacere aliquod lignum, etiam multum dispositum. Sed in divinis non est defectus ex parte dantis neque ex parte accipientis, cum una et eadem sit virtus utriusque ; et ideo quantam potentiam Pater habet, tantam accipit Filius ab eo.</p>	<p>du soleil, ou par hasard par la défaillance de l'agent, dont le pouvoir est déficient dans la communication de sa ressemblance, comme une petite étincelle ne peut pas chauffer du bois même bien disposé. Mais en Dieu il n'y a pas de défaillance, du côté de celui qui donne ni du côté de celui qui reçoit, puisque le pouvoir est unique et le même pour l'un et l'autre et ainsi le Père possède autant de puissance que le Fils en reçoit de lui.</p>
<p>Lib. 1 d. 20 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod cum dicitur Pater operari per Filium, non ponitur aliquis gradus potestatis, sed signatur auctoritas in Patre, ut dictum est, dist. 15, quaest. unic., art. 4.</p>	<p>4. Quand on dit que le Père opère par le Fils, on ne place pas un degré de puissance, mais on signale l'autorité dans le Père, comme il a été dit (dist. 15, qu. unique, a. 4).</p>
<p>Articulus 3. Lib. 1 d. 20 q. 1 a. 3 tit. Utrum in divinis personis sit ordo</p>	<p><u>Article 3 – Y a-t-il un ordre dans les personnes divines ?</u></p>
<p>Quaestiuncula 1</p>	<p>Sous-question 1¹ :</p>
<p>Lib. 1 d. 20 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod in divinis personis non sit ordo. Ut enim dicit Augustinus, XIX <i>de civ ; Dei</i>, cap. XIII, col. 640 : « Ordo est parium dispariumque sua cuique tribuens loca dispositio ». Sed in divinis personis non competit aliqua localis dispositio. Ergo videtur quod nec ordo.</p>	<p>Objections : 1. Il semble que dans les personnes divines il n'y a pas d'ordre. Car, comme le dit Augustin (<i>La cité de Dieu</i>, XIX, 13) : « L'ordre est une disposition qui attribue sa place à ce qui est égal et inégal ». Mais dans les personnes divines aucune disposition locale ne convient. Donc il semble qu'il n'y a pas d'ordre.</p>
<p>Lib. 1 d. 20 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 2 Praeterea, Boetius, lib. <i>De Trinit.</i>, cap. 1, col. 124, dicit: <i>Eos sequitur differentia deitatis qui in Trinitate gradus constituunt</i>. Sed ubicumque est ordo, est aliquis gradus. Ergo si in divinis personis est ordo, videtur quod sequatur diversitas deitatis. Hoc autem est impossibile. Ergo personae divinae non habent ordinem.</p>	<p>2. Boèce (<i>la Trinité</i>, 1) dit : « La différence de la divinité suit ceux qui dans la Trinité constituent les degrés ». Mais partout où il y a de l'ordre il y a un degré. Donc si dans les personnes divines il y a un ordre il semble qu'en découle la diversité de la divinité. Mais cela est impossible. Donc les personnes divines n'ont pas d'ordre.</p>
<p>Lib. 1 d. 20 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 3 Praeterea, ubi est eadem aeternitas, simplicitas et dignitas, non videtur esse aliquis ordo: aeternitas enim aequalis excludit ordinem temporis, simplicitas aequalis ordinem causae ad causatum et partis ad totum, et aequalis dignitas</p>	<p>3. Là où il y a la même éternité, la même simplicité et la même dignité, il ne semble pas qu'il y ait un ordre ; car une éternité égale exclut l'ordre du temps, une simplicité égale exclut l'ordre de la cause à l'effet et de la partie au tout, et une dignité égale exclut un ordre de dignité. Mais dans le Père et le</p>

¹ PARALL. : Ia, qu. 26, a. 3.

ordinem dignitatis. Sed in Patre et Filio est eadem numero aeternitas, simplicitas et dignitas. Ergo non est aliquis ordo.	Fils il y a en nombre la même éternité, la même simplicité et la même dignité. Donc il n'y a aucun ordre.
Lib. 1 d. 20 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 4 Item, quidquid est in divinis, aut significat essentiam aut notionem Sed ordo non pertinet ad essentiam divinam, in qua nulla est distinctio, nec ad notionem, quia nulla notio communis est tribus personis, sicut ordo. Ergo videtur quod in divinis personis non sit ordo.	4. Tout ce qui est en Dieu, signifie l'essence ou la notion. Mais l'ordre ne convient pas à l'essence divine, en qui il n'y a aucune distinction, ni à la notion parce qu'aucune notion n'est commune aux trois Personnes, comme ordre. Donc il semble que dans les Personnes divines il n'y a pas d'ordre.
Lib. 1 d. 20 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 5 <i>Contra</i> , ubicumque est pluralitas sine ordine, ibi est confusio. Sed in divinis personis est pluralitas et non confusio. Ergo ibi est ordo.	5. <i>En sens contraire</i> , partout où il y a pluralité sans ordre, il y a confusion. Mais dans les Personnes divines il y a la pluralité et non la confusion. Donc il y a un ordre.
Lib. 1 d. 20 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 6 Hic etiam videtur, quod Spiritus sanctus dicitur tertia in Trinitate persona ; et hoc dicit aliquem ordinem.	6. Ici aussi il semble qu'on dit que l'Esprit Saint est la troisième personne dans la Trinité, et cela dit un certain ordre.
Quaestiuncula 2	Sous-question 2 –
Lib. 1 d. 20 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 1 Ulterius quaeritur, an sit ibi ordo naturae: et videtur quod non. Quia omnis ordo importat aliquam distinctionem. Sed in natura divina nulla est distinctio. Ergo nec naturae divinae est aliquis ordo ; et ita in divinis personis non est ordo naturae.	Objections : 1. On cherche en plus s'il y a un ordre de nature et il semble que non. Parce que tout ordre apporte une distinction. Mais dans la nature divine il n'y a aucune distinction. Donc il n'y a pas d'ordre de la nature divine, et ainsi dans les Personnes divines, il n'y a pas d'ordre de nature.
Lib. 1 d. 20 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 2 Praeterea, natura divina est idem quod essentia. Sed nihil est dictu quod in divinis personis sit ordo essentiae. Ergo nec naturae.	2. La nature divine est identique à l'essence ; mais il n'y a rien à dire que dans les Personnes divines il y ait un ordre de l'essence. Donc de la nature non plus.
Lib. 1 d. 20 q. 1 a. 3 qc. 2 s. c. 1 In contrarium est quod <i>in littera</i> dicitur.	En sens contraire il y a ce qui est dit dans <i>La Lettre</i>
Lib. 1 d. 20 q. 1 a. 3 qc. 1 co. Respondeo dicendum, quod ordo in ratione sua includit tria, scilicet rationem prioris et posterioris ; unde secundum omnes illos modos potest dici esse ordo aliquorum, secundum quos aliquis altero prius dicitur et secundum locum et secundum tempus et secundum omnia hujusmodi. Includit etiam distinctionem, quia non est ordo aliquorum nisi distinctorum. Sed hoc magis praesupponit nomen ordinis quam significet. Includit etiam tertio rationem ordinis, ex qua etiam ordo in	Réponse : L'ordre dans sa nature inclut trois choses, à savoir la nature du premier et du dernier ; c'est pourquoi selon tous ces modes on peut dire qu'il y a l'ordre de certains selon lesquelles l'un est dit avant l'autre et selon le lieu et le temps, et selon tous attributs de ce genre. Mais il inclut aussi une distinction parce qu'il n'y a pas l'ordre de certaines choses sinon elles sont distinctes. Mais cela présuppose surtout le nom d'ordre qu'il signifie. Mais il inclut aussi troisièmement une nature d'ordre, par lequel aussi l'ordre

speciem trahitur.	est tiré dans l'espèce.
Unde unus est ordo secundum locum, alius secundum dignitatem, alius secundum originem, et sic de aliis: et ista species ordinis, scilicet ordo originis, competit divinis personis. Unde dico quod ordo originis signatur cum dicitur ordo naturae, secundum quod dicitur natura a philosopho, V <i>Metaphys.</i> , text., 5, ex qua pullulat pullulans primo.	C'est pourquoi l'un est l'ordre selon le lieu, l'autre selon la dignité, l'autre selon l'origine, etc. ; et cet espèce d'ordre, à savoir l'ordre d'origine, convient aux Personnes divines. C'est pourquoi je dis que l'ordre d'origine est signifié quand on parle de l'ordre de la nature, selon ce que le philosophe dit de la nature. (<i>Métaphysique</i> , V) ; d'où pousse ce qui pousse en premier.
Unde nomen naturae importat rationem originis: et sic ista duo nomina ordo naturae sumuntur in vi unius nominis, ad significandum speciem ordinis: quae quidem species salvatur in divinis personis quantum ad rationem differentiae, scilicet originem, et non quantum ad rationem generis, scilicet prioritatem et posterioritatem, ut in pluribus aliis dictum est. Et hoc patet ex definitione Augustini quam ponit, II <i>Contra maximin.</i> , cap. XIV, § 8, col. 775, quod ordo naturae est quo aliquis est ex alio, in quo ponitur differentia originis, et non prior alio, in quo removetur ratio generis. Unde non est concedendum quod sit ibi ordo simpliciter, sed ordo naturae.	C'est pourquoi le nom de nature apporte la raison de l'origine et ainsi ces deux noms l'ordre de la nature sont pris dans la puissance d'un seul nom pour signifier une espèce d'ordre, laquelle espèce est conservée dans les personnes divines, quand à la nature de différence, à savoir l'origine, et non quant à la nature du genre ; à savoir la priorité et la postériorité, comme dans plusieurs autres endroits cela a été dit. Et cela est éclairé par la définition d'Augustin (<i>Contre Maximinien</i> , II, 14, 8) qui pense, que l'ordre de la nature est par quoi quelqu'un vient d'un autre, en qui est placée la différence d'origine, et non avant un autre, en qui est retirée la nature du genre. C'est pourquoi il ne faut pas concéder que c'est là un ordre absolu, mais l'ordre de la nature.
Quaestiuncula 1	Réponse à la sous-question 1
Lib. 1 d. 20 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod illa definitio Augustini datur de ordine secundum locum, qui divinis personis non competit.	Solutions : 1. Pour le premier argument il faut donc dire que cette définition d'Augustin est donnée au sujet de l'ordre selon le lieu, qui ne convient pas aux Personnes divines.
Lib. 1 d. 20 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod gradus dicit quamdam speciem ordinis, scilicet secundum dignitatem vel perfectionem, vel locum: et nullus horum competit divinis personis ; et ideo nec gradus.	2. Le degré dit une espèce d'ordre, selon la dignité, la perfection ou le lieu et rien de cela ne convient aux personnes divines et les degrés non plus.
Super Sent., lib. 1 d. 20 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod illa ratio procedit de ordine quantum ad rationem generis, prout ponit prius et posterius, quod nullo modo divinis competit.	3. Cette raison procède de l'ordre quant à la nature du genre, dans la mesure où il place un avant et un après, qui ne convient en aucune manière à Dieu.
Lib. 1 d. 20 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod hoc nomen ordo significat notionem, non tamen in speciali, sed in communi, quae	4. Ce nom ordre signifie une notion, non cependant dans ce qui est particulier, mais dans ce qui est commun, qui est limité selon différents ajouts, comme quand on dit l'ordre

determinatur secundum diversa adjuncta ; ut cum dicitur ordo Patris ad Filium, significatur notio quae est paternitas ; et cum dicitur ordo Filii ad Patrem, significatur notio quae est filiatio ; et similiter patet in aliis ; et similiter etiam est de hoc nomine principium, quod aliam notionem significat cum dicitur Pater principium Filii, et cum dicitur principium Spiritus sancti.	du Père au Fils, la notion qui est signifiée est la paternité, et quand on dit l'ordre du Fils au Père, la notion signifiée est la filiation ; et cela apparaît de la même manière pour les autres, et de la même manière aussi c'est le principe pour ce nom, qu'il signifie une autre notion quand on dit que le Père est le principe du Fils, et quand on dit qu'il est le principe de l'Esprit Saint.
Lib. 1 d. 20 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod ordo originis sufficit ut confusio non ponatur, et ad hoc quod Spiritus sanctus dicatur tertia persona.	5. L'ordre d'origine suffit pour ne pas placer de confusion et pour cela l'Esprit Saint est dit troisième personne.
Lib. 1 d. 20 q. 1 a. 3 quelque chose. 1 ad 6. Unde patet solutio ad sextum.	6. Et par là paraît la réponse à la sixième objection.
Quaestiuncula 2	Réponse à la sous-question 2
Lib. 1 d. 20 q. 1 a. 3 qc. 2 co. [solutio II Éd. Mandonnet] Ad id quod ulterius quaeritur, dicendum, quod est ibi ordo naturae, non tamen ita quod natura ordinetur, vel quod Pater naturaliter prior sit Filio ; sed ita quod dicat rationem ordinis, secundum quod in natura importatur origo. Et quamvis secundum rem sit idem divina natura quod essentia, tamen ratio originis non importatur in nomine essentiae sicut in nomine naturae, ratione enim differunt ; et ideo non potest dici ordo essentiae, sicut ordo naturae.	Pour ce qui est cherché plus loin, il faut dire qu'il y a là un ordre de la nature, non cependant de sorte que la nature soit mise en ordre ou que le Père soit naturellement avant le Fils, mais de sorte qu'il dise la nature de l'ordre, selon que l'origine est apportée dans la nature. Et bien qu'en réalité la nature divine et l'essence soient identiques, cependant la nature de l'origine n'est pas apportée dans le nom d'essence comme dans le nom de nature, car ils diffèrent en raison, et c'est pourquoi on ne peut pas dire l'ordre de l'essence comme de l'ordre de la nature.
Lib. 1 d. 20 q. 1 a. 3 qc. 2 ad arg. Et per hoc patet responsio ad ea quae objiciuntur.	Et par là par la réponse à ce qui a été objecté à cela.
Distinctio 21	Distinction 21 – [Les noms divins (1)]
Quaestio 1	Question 1 – [Peut-on ajouter un mot exclusif en Dieu du côté du sujet ?]
Prooemium	Prologue
Hic quaeruntur duo. Primo, utrum dictio exclusiva possit in divinis addi ex parte subjecti. Secundo, utrum ex parte praedicati. Circa primum quaeruntur duo: 1 utrum possit addi ex parte subjecti termino essentiali cum praedicato	Ici on fait deux recherches : I. Peut-on ajouter un mot exclusif en Dieu du côté du sujet ? II. Du côté du prédicat ? A ce sujet on fait deux recherches : 1. Peut-il être ajouté du côté du sujet à un terme essentiel avec un prédicat essentiel ou

essentia vel personali ; 2 utrum possit addi termino personali cum praedicato essentiali.	personnel ? 2. Peut-il être ajouté à un terme personnel avec un prédicat essentiel ?
Articulus 1 [1647] Super Sent., lib. 1 d. 21 q. 1 a. 1 tit. Utrum ista propositio, solus Deus est Deus, sit falsa	<u>Article 1 – Cette proposition, ‘Seul Dieu est Dieu’, est-elle fausse ?</u>
Quaestiuncula 1	Sous-question 1 –
[1648] Super Sent., lib. 1 d. 21 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod haec sit falsa: « Solus Deus est Deus ». Omne enim adjectivum ponit rem suam circa suum substantivum. Sed « solus » est quoddam adjectivum. Ergo cum dicitur: « Solus Deus », implicat solitudinem circa Deum. Sed sicut dicit Hilarius lib. IV <i>de Trinit.</i> , § 18, col. 111, et habitum est supra distinctione II, « Nobis neque solitarius est Deus, neque diversus confitendus ». Ergo videtur quod haec sit falsa: « Solus Deus est Deus ».	Objections :¹ 1. Il semble que cette proposition est fausse : « Seul Dieu est Dieu ». Car tout adjectif place sa signification autour de son substantif. Mais « seul » est un adjectif. Donc, quand on dit : « Dieu seul », cela implique la solitude autour de Dieu. Mais comme le dit Hilaire (<i>La Trinité</i> , IV, 18), et comme on l’a vu ci-dessus, (dist. 2), « On ne doit pas confesser que pour nous, Dieu est solitaire, ni différent ». Donc il semble que cette proposition est fausse : « Dieu seul est Dieu ».
[1649] Super Sent., lib. 1 d. 21 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 2 Praeterea, hoc nomen Deus intantum habet naturam termini communis, ut quod de Deo dicitur de omnibus personis dicatur, ut cum dicitur: « Deus creat » ; vel saltem de aliqua, ut cum dicitur: « Deus generat ». Unde potest fieri descensus sub hoc nomine Deus, in subjecto posito pro aliqua personarum. Si igitur haec est vera: « Solus Deus est Deus », aliqua istarum erit vera: « Solus Pater est Deus », vel « Solus Filius est Deus », vel « Solus Spiritus sanctus est Deus ». Sed quaelibet harum falsa est. Ergo et prima.	2. Ce nom Dieu, en tant que tel a la nature d’un terme commun, de sorte qu’on dit de toutes les personnes ce qu’on dit de Dieu, comme quand on dit : « Dieu crée » ou du moins d’une personne, comme quand on dit : « Dieu engendre ». C'est pourquoi on peut faire une déduction descendante ² sous ce nom « Dieu », dans un sujet placé pour une des personnes. Si donc cela est vrai : « Seul Dieu est Dieu », l’une de celles-ci sera vraie. « Seul le Père est Dieu » ou « Seul le Fils est Dieu » ou « Seul l’Esprit Saint est Dieu ». Mais chacune de ces phrases est fausse. Donc la première aussi.
[1650] Super Sent., lib. 1 d. 21 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 3 Item, secundum philosophum VII <i>Metaphys.</i> , texte 20, « solum » idem est quod non cum alio. Sed Deo, praecipue post rerum creationem, nunquam convenit cum alio	3. Selon le philosophe (<i>Métaphysique</i> , VII ³ ,...) « seul » c’est la même chose que ‘qui n’est pas avec un autre’. Mais pour Dieu, surtout après la création, jamais il ne convient de ne pas être avec un autre, parce qu’en créant, il a amené les créatures à

¹ *Parall.* : Ia, qu. 31, a. 3. L’ensemble de la distinction 21 pose une problème de traduction à propos du mot « solus » (seul). Suivant qu’il précède ou suit le nom en français, le sens peut parfois varier. Les choix faits par le traducteur sont-ils les meilleurs, aux spécialistes de le dire.

² Exemple : « Tout homme est animal, donc cet homme est animal ».

³ II *Elenchus*, c. 3. 178 a 39 - b 12.

non esse, quia in participationem sui esse res creando adduxit. Ergo non potest dici aliquo modo solus Deus.	participer à son être. Donc on ne peut pas dire de quelque manière Dieu seul.
[1651] Super Sent., lib. 1 d. 21 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 4 <i>Contra</i> , proprium est quod convenit uni soli. Sed esse divinum vel omnipotentem est proprium Deo. Ergo solus Deus est Deus vel omnipotens.	4. <i>En sens contraire</i> , ce qui est propre est ce qui convient à un seul. Mais l'être divin ou tout puissant est propre à Dieu. Donc seul Dieu est Dieu ou tout puissant.
Quaestiuncula 2	Sous-question 2 –
[1652] Super Sent., lib. 1 d. 21 q. 1 a. 1 qc. 2 arg. 1 Ulterius quaeritur de ista: « Solus Deus est Pater » ; videtur enim esse falsa. Quia id quod in alio invenitur, non potest alicui soli inesse. Sed paternitas non tantum est in Deo, sed etiam in hominibus, et quodammodo in Angelis, ut dicit Dionysius cap. III, <i>de div. Nomin.</i> § 2, col. 616. Ergo non potest dici, quod solus Deus est pater.	Objections : 1. En plus on fait une recherche sur cette proposition : « Seul Dieu est père » ; car elle semble fausse. Parce que ce qui se trouve dans un autre ne peut pas être en un seul. Mais la paternité est non seulement en Dieu, mais aussi dans les hommes, et d'une certaine manière dans les anges, comme le dit Denys (<i>Les noms divins</i> , III, 2). Donc on ne peut pas dire que seul Dieu est Père.
[1653] Super Sent., lib. 1 d. 21 q. 1 a. 1 qc. 2 s. c. 1 <i>Contra</i> , de quocumque praedicatur commune praecise, praedicatur cum praecisione et proprium, si de ipso praedicetur: si enim solum corpus est coloratum, sequitur solum corpus esse album, si supponatur album de corpore praedicari. Sed Deus est sicut commune respectu trium personarum, ut supra habitum est, dist. 19, quaest. III, art. 2, ex verbis Damasceni. Ergo sequitur, si solus Deus est Deus, cum Deus sit pater, quod solus Deus sit pater.	En sens contraire : 1. Ce qui est commun est prédiqué précisément de n'importe quoi, avec précision et en propre, si c'est prédiqué de lui ; car si seul le corps est coloré, il en découle que seul le corps est blanc, si on suppose que le blanc est prédiqué du corps. Mais Dieu est pour ainsi dire commun par rapport aux trois personnes, comme on l'a vu , ci-dessus, dist. 19, qu. 3, art. 2 ¹ , par les paroles du Damascène. Donc il en découle que, si seul Dieu est Dieu, puisque Dieu est Père, seul Dieu est Père.
Quaestiuncula 1	Réponse à la sous-question 1
[1654] Super Sent., lib. 1 d. 21 q. 1 a. 1 qc. 1 co. Respondeo dicendum, quod, secundum philosophum, VII <i>Metaphysicor.</i> , texte 20, « solum » idem est quod non cum alio, in quo consortium removetur. Potest igitur haec dictio solus remove consortium simpliciter, vel respectu alicujus. Et dicitur simpliciter remove consortium, quando tollitur associatio alterius quod sit ejusdem naturae et conditionis cum ipso ; sicut dicimus aliquem hominem	Selon le philosophe, (<i>Métaphysique</i> , VII, 20 ²) « seul » est le même chose que 'qui n'est pas avec un autre', en qui la participation est écartée. Donc cette expression « seul » peut écarter la participation dans l'absolu, ou par rapport à quelqu'un. Et on dit dans l'absolu écarter la participation, quand on enlève l'association d'un autre, qui est de même nature et de même condition que lui ; de même que nous disons qu'un homme est seul dans sa maison, bien qu'il y ait beaucoup d'autres êtres

¹ Damascène *Foi orth.* , III, 6 : « On le pense en raison de la relation, dans la mesure où dans l'un des relatifs on pense l'autre ».

² Cf. note Obj. 3.

<p>esse solum in domo, quamvis ibi sint multa alia animalia: et dicimus aliquem religiosum incedere solum, cum sine socio sui ordinis vadit, multis etiam ipsum comitantibus ; et tunc solus idem est quod solitarius ; et est etiam dictio categorematica implicans solitudinem circa subjectum, sicut et quodlibet aliud adjectivum ; et ita nullo modo potest accipi in divinis: quia una persona semper habet consortium societatis alterius personae connaturalis et similis sibi</p>	<p>animés ; et nous disons qu'un religieux s'avance tout seul, quand il marche sans un compagnon de son ordre, même si beaucoup l'accompagnent ; et alors seul est la même chose que solitaire, et c'est aussi un mot catégorématique¹ qui implique la solitude pour le sujet, comme n'importe quel adjectif, et ainsi en aucune manière on peut l'accepter en Dieu ; parce qu'une seule personne a toujours participation à la société d'une autre personne connaturelle et semblable à elle.</p>
<p>Si autem excludat consortium respectu alicujus determinati, tunc dictio est syncategorematica, importans aliquem ordinem vel habitudinem unius ad alterum, ratione negationis implicitae, magis quam implicans formam aliquam ; et secundum hoc dico, quod haec est duplex: solus Deus creat ; quia removet consortium alterius a forma subjecti subintellecta implicatione, quod est, vel qui est ; et tunc est sensus: « Solus Deus », idest ille qui ita est Deus quod praeter ipsum nullus alius est Deus, « creat », et sic vera est. Vel removet consortium in participatione praedicati, et in hoc etiam sensu vera est: est enim sensus, quod nullus alius praeter Deum creet. Et idem est iudicium de hac: « Solus Pater est Pater » ; vel: « Solus Pater generat ». Omnes enim hujusmodi in primo sensu sunt falsae et in duobus aliis verae.</p>	<p>Mais s'il écartait la participation en rapport avec quelque chose de déterminé, alors le mot est syncatégorématique, en rapportant un ordre ou un rapport de l'un à l'autre, en raison de la négation implicite, plus qu'en impliquant une forme ; et selon cela, je dis qu'il y a deux sens : « Seul Dieu crée » ; parce qu'il écarte la participation avec l'autre de la forme du sujet par une implication sous-entendue, ce que c'est et ce qui est, et le sens est : « Seul Dieu », c'est-à-dire celui qui est Dieu de sorte qu'au-delà de lui personne d'autre n'est Dieu, « il crée » et ainsi c'est vrai ; ou il écarte la participation du prédicat et c'est en ce sens que c'est vrai, car c'est le sens, qu'aucun autre au dehors de Dieu ne crée. Et le jugement est le même sur cette proposition : « Seul le Père est Père » ; ou « Seul le Père engendre ». Car tout ce qui est de ce genre dans le premier sens, est faux et dans les deux autres il est vrai.</p>
<p>[1655] Super Sent., lib. 1 d. 21 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 1 Ex quo patet responsio ad primum, quod procedit secundum</p>	<p>Solutions : 1. De là paraît la réponse à la première objection qui procède selon le premier sens.</p>

¹ « On appelle “ catégorématique ” le terme qui pose purement et simplement dans le sujet la chose qu'il signifie ; c'est le cas de “ blanc ” dans l'expression : “ l'homme blanc ”. Pris ainsi, le mot “ seul ” ne peut absolument pas être apposé à un terme quelconque en Dieu ; il y poserait une solitude, d'où il suivrait que Dieu est solitaire : et cela vient d'être exclu.

On appelle “ syncatégorématique ” le terme qui dit un rapport entre prédicat et sujet, comme “ tout ”, “ nul ”, etc. ; c'est aussi le cas du mot “ seul ”, qui exclut tout autre sujet de la participation au prédicat. Par exemple, quand on dit : “ Socrate seul écrit ”, on ne veut pas dire que Socrate soit solitaire ; on veut dire que personne n'écrit avec lui, même si beaucoup sont là avec lui. Si l'on prend ainsi le mot “ seul ”, rien n'empêche de l'adjoindre à un terme essentiel en Dieu, pour signifier que tous les autres êtres sont exclus de la participation au prédicat. On peut dire par exemple : “ Dieu seul est éternel ”, car rien en dehors de Dieu n'est éternel. » (*Ia*, qu. 31, a. 3, c).

primum sensum.	
<p>[1656] Super Sent., lib. 1 d. 21 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod sicut dicunt sophistae, dictio exclusiva immobilitat terminum cui adjungitur ratione negationis implicitae. Unde non sequitur: solus homo est rationalis ; ergo solus Socrates. Non enim omne quod est aliud a Socrate, est aliud ab homine. Unde negatio implicita in dictione exclusiva ad plura se extendit quando adjungitur proprio quam quando adjungitur communi. Sed verum est quod ratione affirmationis posset fieri descensus. Unde cum ista: « Solus Deus est Deus », habeat duas expositivas, unam affirmativam: « Deus est Deus », et alteram negativam, scilicet hanc: « Alius a Deo non est Deus », sub affirmativa potest fieri descensus, ut dicatur: « Pater est Deus », et non sub negativa: « Alius a Patre non est Deus ».</p>	<p>2. Comme les sophistes le disent : un mot exclusif immobilise le terme auquel il est joint par la nature de la négation implicite. C'est pourquoi il n'en découle pas : seul l'homme est doué de raison, donc Socrates seul. Car tout ce qui est différent de Socrate, n'est pas différent de l'homme. C'est pourquoi la négation implicite dans le mot exclusif s'étend à plus de choses quand elle est jointe au sens propre que quand elle est jointe au sens commun. Mais il est vrai, qu'en raison de l'affirmation une déduction descendante pourrait être faite. C'est pourquoi comme celle-ci : « Seul Dieu est Dieu » aurait deux sens, l'un affirmatif : « Dieu est Dieu » et l'autre négatif ; à savoir cette proposition : « Un autre que Dieu n'est pas Dieu », sous la proposition affirmative on peut faire une déduction descendante, comme on l'a dit, « Le Père est Dieu » et non sous la proposition négative « Un autre que le Père n'est pas Dieu ».</p>
<p>[1657] Super Sent., lib. 1 d. 21 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est, in corp. art., haec dictio « solus » privat consortium ; et quamvis, creaturis existentibus, non possit ab eo removeri consortium respectu hujus quod est esse, tamen potest removeri consortium respectu propriae suae operationis, quae est creatio, et etiam respectu propriae suae naturae. Unde, secundum Hilarium IV <i>De Trinitate</i>, remota distinctione personarum, etiam creaturis existentibus, Deus dicitur solitarius. Quamvis enim haec non esset vera: « Solus Deus est », haec tamen vera esset: « Deus est solus », idest solitarius.</p>	<p>3. Il faut dire, comme il a été dit dans le corps de l'article ce mot « seul » écarte la participation ; et bien que, comme les créatures existent, il ne serait pas possible que la participation soit écartée de lui par rapport à ce qui est l'être, cependant la participation peut être écartée, par rapport à sa propre opération qui est la création et aussi par rapport à sa propre nature. C'est pourquoi, selon Hilaire (<i>La Trinité</i> IV), si on écarte la distinction des personnes, même quand les créatures existent, on dit que Dieu est solitaire. Car bien que ne soit pas vrai : « Seul Dieu existe », cependant serait vraie : « Dieu est seul », c'est-à-dire solitaire.</p>
<p>[1658] Super Sent., lib. 1 d. 21 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 4 Quartum concedimus, quod procedit secundum tertium sensum.</p>	<p>4. Nous concédons ce qui procède selon le troisième sens.</p>
<p>Quaestiuncula 2</p>	<p>Réponse à la sous-question 2</p>
<p>[1659] Super Sent., lib. 1 d. 21 q. 1 a. 1 qc. 2 co. Ad id quod ulterius quaeritur, an haec sit vera: « Solus Deus est Pater », dicendum ; quod secundum tres sensus tripliciter potest judicari. Si enim</p>	<p>Pour ce qui est recherché en plus, est-ce que cela est vrai : « Dieu seul est Père », il faut dire qu'on peut le juger selon trois sens ; car si ce mot « seul » implique la solitude pour Dieu la phrase est fautive. Mais si elle apporte</p>

<p>haec dictio « solus » implicet solitudinem circa Deum, locutio falsa est. Si autem importat exclusionem a forma subjecti, vera est, et est sensus ; Deus, praeter quem non est alius, est Pater. Si autem removeat consortium a participatione praedicati, dico quod est duplex. Quia in nomine Patris potest intelligi tantum proprietates paternitatis prout praedicatum formaliter tenetur, et sic falsa est, quia paternitas non tantum in Deo est sed etiam in hominibus. Vel ipsa persona subsistens distincta paternitate ; et sic est vera, et hoc modo probatur et improbat.</p>	<p>l'exclusion de la forme du sujet, elle est vraie et c'est le sens : Dieu au-delà duquel il n'y en pas d'autre, est Père. Mais si on écarte la participation de celle du prédicat, je dis que le sens est double. Parce que dans le nom du Père, on peut seulement penser la propriété de la paternité, selon qu'il est tenu comme formellement prédiqué, et ainsi c'est faux, parce que la paternité est non seulement en Dieu mais aussi chez les hommes. Ou bien la personne même subsistante est distincte de la paternité ; et ainsi c'est vrai, et cela est de cette manière prouvé et désapprouvé.</p>
<p>Tamen sciendum, quod paternitas non est ejusdem rationis secundum univocationem in Deo et in creaturis, quamvis sit eadem ratio secundum analogiam, quae quidem aliquid habet de identitate rationis, et aliquid de diversitate. Unde etiam si praedicatum sumatur formaliter. Tamen potest aliquo modo vera esse: « Solus Deus est Pater », et secundum eundem modum loquendi quo dicitur Luc. XVIII, 19: « <i>Nemo bonus nisi solus Deus</i> ».</p>	<p>Cependant il faut savoir que la paternité n'est pas de la même nature selon l'univocité en Dieu et dans les créatures, bien que ce soit selon l'analogie une même nature, qui a quelque chose de l'identité de la nature, et quelque chose de la diversité. C'est pourquoi aussi, si le prédicat est pris formellement. Cependant peut être vrai d'une certaine manière, « Seul Dieu est Père » et selon le même mode de parler par lequel il est dit en Lc 18, 19 : « <i>Personne n'est bon, sinon Dieu seul</i> ».</p>
<p>Articulus 2 [1660] Super Sent., lib. 1 d. 21 q. 1 a. 2 tit. Utrum ista propositio, « Solus Pater est Deus », sit vera</p>	<p><u>Article 2 – Cette proposition : « Le Père seul est Dieu », est-elle vraie ?</u></p>
<p>[1661] Super Sent., lib. 1 d. 21 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod haec sit vera: « Solus Pater est Deus », vel, « Solus Filius est Deus ». Sicut enim esse Deum convenit tribus personis, ita et esse altissimum. Sed de Filio legitur: « <i>Tu solus altissimus</i> ». Ergo potest dici: « Solus Filius est Deus ».</p>	<p>Objections :¹ 1. Il semble qu'est vrai : « Le Père seul est Dieu », ou bien « Le Fils seul est Dieu ». Car de même qu'être Dieu convient aux trois personnes, de même aussi être le très haut. Mais on lit à propos du Fils ; « <i>Toi seul est le très haut</i> ». Donc on peut dire : « Le Fils seul est Dieu ».</p>
<p>[1662] Super Sent., lib. 1 d. 21 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, haec, « Solus Pater est Deus », habet duas expositivas: unam indefinitam, vel singularem, quae convertitur sicut particularis affirmativa, scilicet haec: « Pater est Deus » ; aliam negativam universalem, scilicet:</p>	<p>2. Cette parole : « Le Père seul est Dieu » peut être exposée de deux manières ; l'un indéfinie, ou singulière, qui est convertie comme l'affirmative particulière, à savoir « Le Père est Dieu », l'autre négative universelle à savoir : « Aucun autre que le Père n'est Dieu » ; et l'une et l'autre de ces</p>

¹ PARALL. : Ia, qu. 31, a. 4.

<p>« Nullus alius a Patre est Deus » ; et utraque harum convertitur simpliciter. Sed haec est vera in aliquo sensu: « Solus Deus est Pater ». Ergo a simplici conversa haec erit vera: « Solus Pater est Deus ».</p>	<p>deux expressions se convertissent dans l'absolu. Mais celle-ci est vraie dans un sens, « Dieu seul est Père ». Donc convertie à partir du simple, elle sera vraie, « Le Père seul est Dieu ».</p>
<p>[1663] Super Sent., lib. 1 d. 21 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, si haec est falsa: « Solus Pater est Deus », hoc non erit nisi quia per dictionem exclusivam excluduntur aliae personae divinae a participatione praedicati. Sed per dictionem exclusivam adjunctam Patri non excluduntur Filius et Spiritus sanctus. Ergo haec est simpliciter vera: « Solus Pater est Deus ». Media probatur per auctoritatem Augustini in <i>Littera</i> qui dicit: « Si de solo Patre praedicta dicerentur, non tamen excluderetur Filius nec Spiritus sanctus, quia hi unum sunt ». Probatur etiam per rationem sic. Major est unio Filii ad Patrem, quam partis ad totum. Sed dictio exclusiva adjuncta toti, non excludit partem [ad partem <i>Éd. De Parme</i>]: non enim sequitur: solus Socrates est albus, ergo pes ejus non est albus. Ergo cum exclusio fiat ratione diversitatis, videtur quod non excludatur Filius per dictionem exclusivam adjunctam Patri.</p>	<p>3. Si celle-ci est fautive : « Le Père seul est Dieu », cela ne sera que parce que par un mot exclusif, sont écartées les autres personnes divines de la participation du prédicat. Mais le Fils et l'Esprit Saint ne sont pas écartés par un mot exclusif, joint au Père. Donc cette proposition est absolument vraie ; « Le Père seul est Dieu ». L'intermédiaire est prouvée par l'autorité d'Augustin dans la <i>Lettre</i> : « Si le prédicat était dit du Père seul, le Fils ne serait cependant pas écarté ni l'Esprit Saint, parce qu'ils sont un¹ ». C'est prouvé aussi par la raison. L'union du Fils au Père est plus grande que de la partie au tout. Mais le mot exclusif ajouté à tout, n'écarte pas la partie : en effet il n'en découle pas que : seul Socrate est blanc, donc son pied n'est pas blanc. Donc comme l'exclusion se fait en raison de la diversité, il semble que le Fils n'est pas exclu par un mot exclusif ajouté au Père.</p>
<p>[1664] Super Sent., lib. 1 d. 21 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, dictio exclusiva non removet a consortio nisi hoc quod est separatum ab eo cui jungitur. Sed Filius est in Patre, ut supra, distin. 9, quaest. 1, art. 1, probatum est. Ergo cum dicitur: « Solus Pater », non excluditur Filius.</p>	<p>4. Le mot exclusif n'écarte de la participation que ce qui est séparé de ce à quoi il est joint. Mais le Fils est dans le Père, comme on l'a prouvé ci-dessus (dist. 9, qu. 1, art. 1). Donc quand on dit : « Seul le Père », le Fils n'est pas écarté.</p>
<p>[1665] Super Sent., lib. 1 d. 21 q. 1 a. 2 arg. 5 Praeterea, dictio exclusiva adjuncta antecedenti, non excludit consequens ; non enim sequitur: Solus homo currit, ergo animal non currit, vel: solum animal non currit, ergo homo non currit. Sed Filius sequitur ad Patrem, quia si Pater est, Filius est [quia...est <i>om.</i></p>	<p>5. Le mot exclusif joint à l'antécédant, n'exclut pas le conséquent ; car il n'en découle pas : Seul l'homme court, dont l'animal ne court pas, ou bien ; seul l'animal ne court pas, donc l'homme ne court pas. Mais le Fils suit le Père, parce que, s'il est le Père, le Fils existe et inversement, comme on l'a lu chez Ambroise, dist. 9². Donc il</p>

¹ *La Trinité*, VI, VII, 9, BA 15, p. 489.

² « Mais tu demandes comment, si le Fils existe, il n'a pas un Père avant lui (priorem Patrem)... » *de fide*,

<p><i>éd. de Parme]</i> et e converso, ut habitum est ex Ambrosio, dist. IX. Ergo videtur quod cum dicitur: « Solus Pater », non excludatur Filius nec e converso ; et ita haec erit vera: « Solus Pater est Deus ».</p>	<p>semble que quand on dit : « Seul le Père », le Fils n'est pas écarté ni inversement, et ainsi cela sera vrai : « Seul le Père est Dieu ».</p>
<p>[1666] Super Sent., lib. 1 d. 21 q. 1 a. 2 s. c. 1 Contra est quod in <i>Littera</i> dicitur.</p>	<p>En sens contraire : 1. Il y a ce qui est dit dans la <i>Lettre</i>¹.</p>
<p>[1667] Super Sent., lib. 1 d. 21 q. 1 a. 2 s. c. 2 Praeterea, hujus propositionis: « Solus Pater est Deus », una expositiva est: Nullus alius a Patre est Deus. Sed haec est falsa, quia Filius, qui est alius a Patre, est Deus. Ergo haec est falsa: « Solus Pater est Deus ».</p>	<p>2. De cette proposition : « Le Père seul est Dieu » l'une signifie: Aucun autre que le Père n'est Dieu. Mais c'est faux, parce que le Fils qui est autre que le Père est Dieu. Donc est faux : « Le Père seul est Dieu ».</p>
<p>[1668] Super Sent., lib. 1 d. 21 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod secundum quosdam dictio exclusiva adjuncta uni relativorum in creaturis non excludit alterum: non enim sequitur: tantum Pater est, ergo Filius non est ; quia ad unum relativorum sequitur alterum. Sed hoc videtur esse falsum, quia dictio exclusiva adjuncta supposito excludit omne aliud suppositum. Unde cum Filius sit aliud suppositum a Patre, excluditur Filius, cum dicitur: « Solus Pater. » Nec hoc impeditur per hoc quod unum sine altero esse non potest: quia generatio etiam non potest esse sine alteratione et loci transmutatione ; et tamen cum dicitur: sola generatio est, excluditur omnis alia mutatio.</p>	<p>Réponse : Selon certains le mot exclusif ajouté à l'un des relatifs dans les créatures n'exclut pas l'autre ; car il n'en découle pas : Seulement le Père est, donc le Fils n'est pas ; parce que pour l'un des relatifs, il en découle un autre : seulement le Père existe, donc le Fils n'existe pas ; parce que de l'un des relatifs il en découle un autre. Mais cela semble faux, parce que le mot exclusif ajouté au suppôt écarte tout autre suppôt. C'est pourquoi comme le Fils est un autre suppôt que le Père, le Fils est écarté, quand on dit : « Le Père seul ». Et cela n'est pas empêché, parce que l'un ne peut pas être sans l'autre ; parce que la génération aussi ne peut pas être sans altération et sans changement de lieu ; et cependant quand on dit : c'est une génération seule ; tout autre changement est écarté.</p>
<p>Praeterea, quamvis relativa consequantur se in esse, non tamen consequuntur se in aliis praedicamentis: non enim sequitur, si pater est musicus, quod filius est musicus. Et praeterea, cum solus sit determinatio suppositi, excludit omne aliud suppositum. Diversitatem autem suppositorum non tollit relativorum consecutio. Unde non est aliqua ratio quare respectu horum praedicatorum, unum non excluderetur per exclusionem</p>	<p>En plus, bien que les relatifs ne se suivent pas dans l'être, cependant ils ne se suivent pas dans les catégories ; car il n'en découle pas que, si le père est musicien le fils le soit. Et en plus, comme « seul » est la détermination du suppôt, il écarte tout autre suppôt. Mais la conséquence des relatifs n'enlève pas la diversité des suppôts. C'est pourquoi il n'y a pas de raison pour qu'en rapport à ces catégories l'un ne soit pas écarté par une exclusion jointe à l'autre. Et</p>

I, 10, 6'-65). (Lombard, dist. 9, chapitre 3.

¹ Selon Augustin, « au sens propre, Dieu seul doit être dit de toute la Trinité... Il ne faut pas le comprendre de Dieu le Père seul, comme Maximin(us) et d'autres hérétiques le faisaient, mais de la Trinité » (Lombard, d. 21, charité. 2).

adjunctam alteri. Et ideo dicendum est, quod dictio exclusiva adjuncta Patri excludit Filium, quantum pertinet ad oppositionem relationis.	c'est pourquoi il faut dire que le mot exclusif joint au Père écarte le Fils en tant que cela convient à l'opposition de la relation.
Tamen intelligendum est quod diversimode se habet in creaturis et in divinis quantum ad duo: primo, quia in creaturis pater et filius non sunt unum in essentia, unde filius est alius a patre, et aliud ; quod tamen non est verum in divinis.	Cependant il faut penser que cela se comporte dans les créatures et en Dieu de manières différentes à deux points de vue ; a/ Premièrement, parce que, dans les créatures, le père et le fils ne sont pas un en essence, c'est pourquoi le fils est différent du père et une autre réalité ; ce qui cependant n'est pas vrai en Dieu.
Secundo, quia in creaturis per paternitatem additur novum esse quod est esse accidentale, et non idem, quod est esse subjecti. In divinis autem paternitas non addit secundum rem aliud esse quam esse essentiae, in quo Pater et Filius communicant	b/ Deuxièmement, parce que dans les créatures un être nouveau est ajouté par la paternité, qui est un être accidentel, et non le même que l'être du sujet. Mais en Dieu la paternité n'ajoute en réalité un autre être que celui de l'essence, en quoi le Père et le Fils se rassemblent.
Cum ergo loquimur in humanis, dicentes: « Solus pater », excluditur omnibus modis filius, quia filius est alius et aliud a patre. Et praeterea, si esset unum in essentia cum patre, adhuc excluderetur ab illo, inquantum est alius a patre secundum esse relationis superadditum essentiae ; unde secundum quid esset aliud a filio, quamvis in essentia convenirent.	Donc quand nous parlons de ce qui concerne les hommes en disant : « Le père seul, le fils est écarté de toutes les manières, parce que le fils est autre et différent du père. Et en plus, s'il était un en essence avec le père, alors il serait écarté de lui, en tant qu'il est autre que le père, selon l'être de relation surajouté à l'essence ; c'est pourquoi selon cela il serait autre que le fils, bien qu'ils se rassemblent dans l'essence.
Sed in divinis Pater et Filius sunt unum in essentia, et tamen distinguuntur relationibus ; et tamen illae relationes non addunt aliquid secundum rem ad essentiam. Unde ratione illius distinctionis nullo modo potest dici Filius aliud a Patre, sed tantum alius.	Mais en Dieu, le Père et le Fils sont un en essence, et cependant ils se distinguent par des relations et cependant ces relations n'ajoutent rien en réalité à l'essence. C'est pourquoi en raison de cette distinction on ne peut dire en aucune manière que le Fils est autre chose que le Père mais qu'il est seulement autre.
Unde cum dicitur: « Solus Pater », potest intelligi fieri exclusio « alius » masculine, et sic excluditur Filius: et hoc magis proprium est considerata consignificatione vocabulorum ; vel « aliud » neutraliter, et sic non excluditur Filius, quia Filius non est aliud a Patre, cum essentia divina quae est in Filio sit totum id quod est Pater, et non aliqua pars ejus.	C'est pourquoi quand on dit : « Le Père seul », on peut penser qu'est faite une exclusion « autre » au masculin et ainsi le Fils est écarté, et cela est plus propre si on considère la cosignification des mots ; ou bien « autre » au neutre, et ainsi le Fils n'est pas écarté, parce qu'il n'est pas autre chose que le Père, puisque l'essence divine qui est dans le Fils est la totalité qui est le Père et non une de ses parties.

<p>Secundum hoc ergo haec est distinguenda: « Solus Pater est Deus », per tres sensus praedictos. Quia si « solus » implicet solitudinem circa Patrem, falsa est. Si autem excludit a forma subjecti, sic vera est ; et est sensus: ille qui est Pater, praeter quem nullus alius est Pater, est Deus. Si autem fiat exclusio a participatione praedicati, sic est duplex. Quia cum solus sit idem quod non cum alio, vel excludit alium masculine ; et sic est falsa, et sic primo negat eam Augustinus: vel excludit aliud ; et sic est vera, quia sic non excluditur Filius qui non est aliud a Patre ; et sic potest concedi, ut patet ex dictis Augustini supra positus.</p>	<p>Donc selon cela il faut distinguer : « Seul le Père est Dieu » par les trois sens dont on a parlé. Parce que si « seul » implique le solitude pour le Père c'est faux. Mais s'il écarte de la forme du sujet c'est vrai ; et c'est le sens : celui qui est le Père, au-delà duquel aucun autre n'est le Père est Dieu. Mais si on écarte de la participation du prédicat, alors c'est double. Parce que, comme seul est le même, parce que qui n'est pas avec un autre ou il écarte l'autre au masculin, et ainsi c'est faux, et ainsi en premier Augustin le nie ; ou il écarte l'autre, ainsi c'est vrai, parce qu'ainsi le Fils n'est pas écarté qui n'est pas autre chose que le Père et ainsi on peut le concéder, comme on le voit dans les paroles d'Augustin placées ci-dessus</p>
<p>[1669] Super Sent., lib. 1 d. 21 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod ista: « Solus Filius est altissimus », est distinguenda, sicut et prima ; et in aliquo sensu est vera, et in aliquo falsa. Et praeterea hoc quod dicitur: <i>Tu solus altissimus Jesu Christe</i>, intelligendum est cum toto hoc quod consequitur: « <i>Cum sancto Spiritu in gloria Dei patris</i> » ; et hoc est absolute verum, quod solus Filius cum Patre et sancto Spiritu est altissimus.</p>	<p>Solutions : 1. Il faut dire que cette parole : « Seul le Fils est le très haut », doit être distinguée, comme aussi la première et en un sens c'est vrai et dans l'autre c'est faux. Et en plus ce qui est dit : « <i>Toi seul le très Haut Jésus Christ</i> » doit être pensé avec tout ce qui découle : « <i>Avec l'Esprit Saint dans la gloire de Dieu le Père.</i> » et il est absolument vrai que le Fils seul avec le Père et l'Esprit Saint est le très Haut.</p>
<p>[1670] Super Sent., lib. 1 d. 21 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod haec: « Solus Deus est Pater », quantum ad hanc expositivam, « Deus est Pater », convertitur simpliciter ; sic: Pater est Deus. Similiter alia: « Nullus alius a Deo est Pater », convertitur simpliciter ; sed ejus conversa non est: « Nullus alius a Patre est Deus », cum non sit idem in subjecto et praedicato, sed magis ista: « Pater non est alius a Deo », quae quodammodo vera est, ut supra dictum est, in corp. art. ; et ex hoc non sequitur quod solus Pater sit Deus.</p>	<p>2. Il faut dire que ceci : « Dieu seul est Père », est converti quant à cette exposition, « Dieu est Père » est converti dans l'absolu ainsi : « Le Père est Dieu ». L'autre de la même manière : « Aucun autre que le Père est Père », est converti dans l'absolu ; mais la proposition inverse n'est pas : « Aucun autre que le Père est Dieu », puisqu'il n'est pas le même dans le sujet et le prédicat, mais plus cela : « Le Père n'est pas autre que Dieu », ce qui d'une certaine manière est vrai, comme on l'a dit ci-dessus, dans le corps de l'article, et il n'en découle pas que seul le Père soit Dieu.</p>
<p>[1671] Super Sent., lib. 1 d. 21 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod cum dicitur « Solus Pater », excluditur Filius, si solus dicat idem quod non cum alio masculine ; si autem dicat idem quod non cum alio neutraliter, non excluditur ;</p>	<p>3. Quand on dit « Seul le Père », le Fils est écarté, si seul dit la même chose que 'qui n'est pas avec un autre' au masculin, mais s'il dit que le même qui n'est pas avec un autre au neutre, il n'est pas écarté, et c'est ainsi qu'il faut penser la parole d'Augustin,</p>

et sic intelligitur dictum Augustini ; quod patet ex hoc quod dicit, quia hi tres unum sunt.	ce qui est clair du fait qu'il dit que ces trois sont un.
[1672] Super Sent., lib. 1 d. 21 q. 1 a. 2 ad 4 Et ad id quod objicitur de parte et consequente, et de hoc quod unus est in alio, patet quod non sequitur ; quia pars non est aliud suppositum quam totum, immo includitur in supposito totius ; similiter hoc consequens quod est animal, non est aliud secundum suppositum ab homine. Et ideo quamvis Pater sit in Filio per unitatem essentiae, et quantum ad intellectum relationis ; tamen relatio, in quantum habet rationem oppositionis, distinguit Patrem a Filio secundum suppositum.	4. Et à ce qui est objecté du côté et de ce qui en découle et de ce que l'un est dans un autre, il est clair que cela ne convient pas ; parce que la partie n'est pas un autre suppôt que le tout, il est tout à fait inclus dans le suppôt du tout ; de la même manière, qu'il en découle qu'il est animal n'est pas autre selon le suppôt de l'homme. Et c'est pourquoi bien que le Père soit dans le Fils par unité d'essence, et quant à l'intellection de la relation ; cependant la relation, en tant que telle a nature d'opposition, a distingué le Père du Fils selon le suppôt.
Quaestio 2	Question 2 – [Peut-on ajouter un mot exclusif en Dieu du côté du prédicat ?]
Prooemium	<u>Prologue</u>
[1673] Super Sent., lib. 1 d. 21 q. 2 pr. Deinde quaeritur, quomodo possit addi ex parte praedicati dictio exclusiva in divinis ; et circa hoc duo quaeruntur: 1 utrum haec sit vera, « Trinitas est solus Deus » ; 2 utrum sit haec vera, « Pater est solus Deus ».	Ensuite on cherche comment on pourrait ajouter du côté du prédicat une expression exclusive en Dieu ; et à ce sujet on fait deux recherches : Cette proposition est-elle vraie : « La Trinité est le seul Dieu ? » 2. Celle-ci est-elle vraie : « le Père est le seul Dieu ? »
Articulus 1 [1674] Super Sent., lib. 1 d. 21 q. 2 a. 1 tit. Utrum ista propositio, « Trinitas est solus Deus », sit vera	<u>Article 1 – Cette proposition : « La Trinité est le seul Dieu », est-elle vraie ?</u>
[1675] Super Sent., lib. 1 d. 21 q. 2 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod haec sit falsa, « Trinitas est solus Deus ». « Solus » enim est dispositio subjecti, sicut et « omnis ». Sed haec dictio « omnis » incongrue additur ad praedicatum. Ergo videtur quod etiam haec dictio « solus ».	Objections : 1. Il semble que cette proposition « La Trinité est le seul Dieu » est fausse. Car « seul » est une disposition du sujet, comme « tout » aussi. Mais cette expression « tout » est ajoutée de manière inconvenante au prédicat. Donc il semble que cette expression « seul » aussi.
[1676] Super Sent., lib. 1 d. 21 q. 2 a. 1 arg. 2 Praeterea, secundum Philosophum, II <i>Periher.</i> , lect. 4, nomina transposita et verba, idem significant. Si ergo haec est vera: Trinitas est solus Deus, haec etiam erit vera: Trinitas est Deus solus.	2. Selon le philosophe, (<i>Periher</i> , I, 16 a 14) les noms transposés et les verbes signifient la même chose. Si donc cette proposition : « La Trinité est le seul Dieu », est vraie, celle-ci sera vraie : La Trinité est Dieu seul.

<p>[1677] Super Sent., lib. 1 d. 21 q. 2 a. 1 arg. 3 Praeterea, haec dictio solus est syncategorematica, et importat negationem. Sed negatio debet praecedere compositionem vel aliquid quod negetur, cum autem dicitur sic, « Pater est solus Deus » nulla affirmatio [nihil éd. De Parme], nihil sequitur. Ergo videtur quod locutio sit falsa vel incongrua, et sic idem quod prius.</p>	<p>3. Cette expression seule n'a de sens que joint à un autre mot et apporte une négation. Mais la négation doit précéder la composition ou quelque chose qui est nié, comme on dit aussi : « le Père est seul Dieu », il n'en découle aucune affirmation. Donc il semble que la locution est fautive ou inconvenante, et ainsi de même que ci-dessus.</p>
<p>[1678] Super Sent., lib. 1 d. 21 q. 2 a. 1 arg. 4 Praeterea, termini in praedicatione tenentur formaliter. Sed solitudo non convenit formae, quia forma, quantum est de se, communicabilis est. Ergo videtur quod non debeat poni ex parte praedicationis ; et sic idem quod prius.</p>	<p>4. Les termes dans le prédicat sont tenus formellement. Mais la solitude ne convient pas à la forme, parce que celle-ci pour ce qui la concerne, est communicable. Donc il semble qu'on ne doit pas placer du côté du prédicat, et ainsi de même que plus haut.</p>
<p>[1679] Super Sent., lib. 1 d. 21 q. 2 a. 1 s. c. 1 Contra est quod habetur in <i>Littera</i>.</p>	<p>En sens contraire : 1. Il y a ce qui est dit dans <i>la Lettre</i>¹.</p>
<p>[1680] Super Sent., lib. 1 d. 21 q. 2 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod istae dictiones exclusivae « solus », et « tantum » in hoc differunt, quod tantum, cum sit adverbium, et similiter solum determinat actum verbi, quia adverbium est adjectivum verbi ; unde cum verbum ratione compositionis conjungat praedicationem subjecto, et ad utrumque se habeat, congrue possunt ista adverbia tam ad subjectum quam ad praedicationem adjungi.</p>	<p>Réponse : Ces mots exclusifs « seul » et « seulement » diffèrent en cela que, comme seulement est adverbe, et de la même manière « seul » détermine l'acte du verbe, parce que l'adverbe est l'adjectif du verbe ; c'est pourquoi comme le verbe unit en raison de la composition le prédicat au sujet, et se comporte vis-à-vis de l'un et l'autre, ces adverbes peuvent de manière convenable être unis tant au sujet qu'au prédicat.</p>
<p>Sed haec dictio « solus » cum sit nomen privans consortium, est determinatio ejus cum quo consortium potest haberi. Habetur autem consortium cum eo cui aliquid convenit, et hoc significatur ut subjectum ; unde proprie est dispositio subjecti.</p>	<p>Mais comme ce mot « seul » est un mot qui prive de la participation, il est la détermination de ce avec quoi on peut avoir la participation. Mais on l'a avec ce à quoi quelque chose convient, et cela est signifié comme sujet ; c'est pourquoi il est au sens propre la disposition du sujet.</p>
<p>Secundum haec igitur dicunt, quod est impropria: « Trinitas est solus Deus », quia si ly « solus » proprie tenetur, non additur ad praedicationem. Si autem teneatur pro ly « tantum » superflue additur praedicationi essentiali vel substantiali, ut si diceretur: Socrates est tantum homo ; quia per dictionem</p>	<p>Donc selon cela, ils disent qu'est impropre : « La Trinité est le seul Dieu », parce que « seul » est tenu au sens propre, n'est pas ajouté au prédicat. Mais si on le prend pour « seulement » il est ajouté de manière superflue au prédicat essentiel ou substantiel, comme si on disait : Socrate est seulement un homme ; parce que par un mot exclusif on ne</p>

¹ « Nous disons que la Trinité est Dieu seul, bien qu'il soit toujours avec des esprits et des âmes saintes... parce qu'il n'y a pas d'autre chose avec la Trinité qui soit Dieu ». (Citation d'Augustin, *Trin.* VII, 9).

<p>exclusivam non potest excludi nisi natura extranea ab eo cui adjungitur.</p>	<p>peut écarter que la nature extérieure de ce à quoi elle est unie.</p>
<p>Et hoc intelligitur etiam ex ipso praedicato substantiali ; ex hoc enim quod dicitur, Socrates est homo, intelligitur quod non est asinus vel equus. Et similiter dicunt, quod superflue additur, cum dicitur, Trinitas est tantum Deus: nisi addatur « unus », vel aliquis alius terminus accidentalis, qui possit inesse vel non inesse ; quia sic excluderetur oppositum unitatis quod est pluralitas.</p>	<p>Et on pense cela aussi du prédicat substantiel lui-même ; car du fait qu'on dit Socrate est un homme, on comprend qu'il n'est pas un âne ou un cheval. Et de la même manière ils disent que c'est ajouté de manière superflue, quand on dit que la Trinité est seulement Dieu : à moins que le terme « un » soit ajouté, ou un autre terme accidentel, qui pourrait être dedans ou ne pas y être ; parce qu'ainsi est écarté l'opposé de l'unité qui est la pluralité.</p>
<p>Et dicunt, quod intentio Augustini non est dicere, quod hoc quod dico « Solus Deus » praedicetur de Trinitate, ut Magister innuit ; sed cum dicitur « Solus Deus », supponitur Trinitas, et non Pater vel Filius. Sed hoc non videtur multum necessarium.</p>	<p>Et ils disent que l'intention d'Augustin n'est pas de dire que ce que je dis « Dieu seul » est prédiqué de la Trinité, comme le Maître l'a pensé, mais quand on dit « Dieu seul » on suppose la Trinité, et non le Père ou le Fils. Mais cela ne paraît pas bien nécessaire.</p>
<p>Quamvis enim ly « solus » sit dispositio subjecti, non tamen oportet quod addatur semper ad subjectum ; quia illud etiam quod in praedicato ponitur, potest significari ut suppositum alicui naturae vel proprietati, ratione cujus potest ab eo privari consortium, ut si diceretur: Socrates est solus homo sedens.</p>	<p>Car bien que « seul » soit une disposition du sujet, cependant il n'est pas nécessaire qu'il soit toujours ajouté au sujet, parce que ce qui est placé dans le prédicat peut être signifié comme supôt à une nature ou à une propriété ; en raison de quoi il peut être privé par là de participation comme si on disait : Socrate est le seul homme assis</p>
<p>Similiter dico in proposito, quod alio modo praedicatur hoc nomen « Deus » de tribus personis, et hoc nomen homo de Socrate et Platone. Cum enim non praedicetur de utroque nisi id quod utrique commune est ; utrique autem non est commune nisi natura humana, quae in se considerata non est quid subsistens ; constat quod iste terminus « homo » non praedicat aliquam rem subsistentem, sed solum naturam inhaerentem, et ut inhaerentem ; et ideo non potest sibi fieri additio hujus dictionis « solus », quae privat consortium.</p>	<p>De la même manière, je dis à ce sujet, qu'on prédique d'une autre manière ce nom Dieu des trois personnes, et ce nom homme de Socrate et de Platon. En effet, comme on ne prédique de l'un et l'autre que ce qui leur est commun, et à l'un et à l'autre n'est commun que la nature humaine, qui considérée en soi n'est rien de subsistant ; il est clair que ce terme « homme » ne prédique pas une chose subsistante, mais seulement une nature inhérente, et comme telle, et on ne peut pas lui faire addition de ce mot « seul » qui écarte la participation.</p>
<p>Naturae enim communis non est ut ipsa habeat consortium, sed in ipsa consortium habeatur. Sed iste terminus Deus praedicat naturam divinam de tribus personis, quae etiam in se est habens esse subsistens nulla personarum distinctione intellecta. Unde quamvis</p>	<p>Car il n'est pas commun à la nature d'avoir une participation elle-même, mais qu'elle ait une participation en elle. Mais ce terme « Dieu » prédique la nature divine des trois personnes, qui aussi en soi possède un être subsistant sans aucune distinction pensée des personnes. C'est pourquoi, bien qu'il</p>

<p>praedicet naturam divinam ut naturam divinam et non ut quid subsistens, nihilominus tamen hoc quod praedicat, quid subsistens est ; et ideo habet rationem ut in ipsa sit consortium, prout significatur in quo est, et ut ipsius sit consortium, secundum aliquid sibi conveniens, prout significatur ut quid est.</p>	<p>prédique la nature divine comme le nature humaine, et non comme quelque chose de subsistant, cependant ce qu'il prédique est quelque chose de subsistant ; et ainsi il a nature pour être en soi une participation, selon qu'il est signifié en qui il est, et pour être sa participation, selon quelque chose qui lui convient, dans la mesure où il est signifié comme ce qui est.</p>
<p>[1681] Super Sent., lib. 1 d. 21 q. 2 a. 1 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod diversimode haec dictio « omnis » est dispositio subjecti, et haec dictio solus: quia per hanc dictionem « omnis », ratione distributionis importatur quaedam divisio subjecti, et multiplicatio ratione contentorum. Unde incongrue additur his sub quibus non est accipere aliquam multitudinem suppositorum, ut terminis singularibus. Et propter hoc etiam ex parte praedicati poni non potest ; quia praedicatum sumitur formaliter, et in forma communi uniuntur supposita, non distinguuntur. « Solus » autem non dicit aliquam divisionem, sed tantum removet consortium respectu alicujus quod convenit rei subsistenti. Unde si praedicetur aliqua res subsistens, convenienter potest sibi addi « solus », sicut cum praedicatur hoc nomen « Deus ».</p>	<p>Solutions : 1. De différentes manières, ce mot « tout » est une disposition du sujet et ce mot « seul » aussi : parce que par ce mot « tout », en raison de sa distribution il apporte une division du sujet, et une multiplication en raison des contenus. C'est pourquoi il est ajouté de manière inconvenante à ce sous quoi il n'y a pas à recevoir une multitude de suppôts, comme par des termes singuliers. Et à cause de cela aussi on ne peut pas le penser du côté du prédicat, parce que celui-ci est pris formellement et les suppôts sont unis dans une forme commune, et ne se distinguent pas. Mais « seul » ne signifie pas une division, mais seulement éloigne l'union en rapport à quelque chose qui convient à ce qui subsiste. C'est pourquoi si une chose subsistante est prédiquée, on peut convenablement lui ajouter « seul », comme quand on prédique ce nom « Dieu ».</p>
<p>[1682] Super Sent., lib. 1 d. 21 q. 2 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod cum haec dictio « solus » ex parte praedicati sequitur suum substantivum, semper implicat solitudinem. Tunc enim excluditur consortium simpliciter, et non respectu alicujus determinati, cum nihil sequatur. Et ideo quamvis concedatur haec, « Trinitas est solus Deus », non tamen conceditur, proprie loquendo, « Trinitas est Deus solus » ; et hoc accidit ratione negationis importatae. Unde non est idem iudicium de hoc homine « solus », et de hoc nomine « albus » ; differt enim negatio postposita et praeposita termino.</p>	<p>3. Il faut dire que, comme ce mot « seul » du côté du prédicat suit son substantif, il implique toujours la solitude. Car alors est absolument écartée la participation, mais pas par rapport à quelque chose de déterminé, puisque rien ne suit. Et ainsi bien qu'on concède que « La Trinité est un seul Dieu » on ne concède pas à proprement parler « La Trinité est Dieu seul » ; et cela arrive en raison de négation ajoutée. C'est pourquoi ne n'est pas le même jugement « seul » sur cet homme, et « blanc » sur ce nom, car la négation postposée et préposée diffère du terme.</p>
<p>[1683] Super Sent., lib. 1 d. 21 q. 2 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod in hac</p>	<p>3. Dans cette proposition, « La Trinité est le seul Dieu ou le seul vrai Dieu », on pense</p>

<p>propositione, « Trinitas est solus Deus vel solus verus Deus », intelligitur duplex compositio ; una principalis, quae est importata per verbum ; et alia intelligitur in hoc nomine « Deus », prout significatur habens deitatem. Unde ratione hujus compositionis potest fieri exclusio, secundum quod aliquid excluditur a participatione formae praedicati, quae convenit rei subsistenti praedicatae.</p>	<p>une double composition ; l'une principale, qui est apportée par le verbe, et l'autre qui est pensée dans ce nom « Dieu », dans la mesure où il signifie qui a la divinité. C'est pourquoi en raison de cette composition on peut faire une exclusion, selon que quelque chose est écarté de la participation de la forme du prédicat, qui convient à la chose subsistante dont on a parlé.</p>
<p>[1684] Super Sent., lib. 1 d. 21 q. 2 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod hoc nomen « Deus » non praedicat naturam divinam solum per modum formae, sicut alia praedicata substantialia, prout significatur natura divina ut quo est, sed ut rem subsistentem, prout significatur ut quod est ; et secundum hoc potest ei addi « solus ». Dictum enim est supra, distin. 19, quaest. 4, art. 2, quod hoc nomen « Deus » partim habet rationem termini communis, et partim rationem termini singularis.</p>	<p>4. Ce nom « Dieu » ne prédique pas la nature divine seulement par mode de forme, comme les autres prédicats substantiels, dans la mesure où est signifiée la nature divine comme par quoi il est, mais comme chose subsistante, dans la mesure où il est signifié comme ce qui est, et selon cela, « seul » peut être ajouté. Car il a été dit ci-dessus, dist. 19, qu. 4, art. 2, que ce nom « Dieu » a en partie nature de terme commun et en partie nature de terme particulier.</p>
<p>Articulus 2 [1685] Super Sent., lib. 1 d. 21 q. 2 a. 2 tit. Utrum pater sit solus Deus</p>	<p><u>Article 2 – Le Père est-il le seul Dieu ?</u></p>
<p>[1686] Super Sent., lib. 1 d. 21 q. 2 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Pater sit solus Deus. Omne enim quod praedicatur de tribus personis simul sumptis, est praedicatum essentielle. Sed hoc quod dico, « solus Deus » est hujusmodi, dicitur enim: « Trinitas est solus Deus ». Ergo videtur, cum omne praedicatum essentielle possit dici de patre, quod possit dici: « Pater est solus Deus ».</p>	<p>Objections : 1. Il semble que le Père est le seul Dieu. Car tout ce qui est prédiqué des trois personnes prises en même temps, est attribué de manière essentielle. Mais ce que je dis : « Dieu seul » est de ce genre, car on dit : « La Trinité est le seul Dieu ». Donc il semble que tout ce qui attribué de manière essentielle peut être dit du Père ; parce qu'on pourrait dire : « Le Père est le seul Dieu ».</p>
<p>[1687] Super Sent., lib. 1 d. 21 q. 2 a. 2 arg. 2 Praeterea, Pater est Deus, et non est aliud quam Deus. Ergo est solus Deus.</p>	<p>2. La Père est Dieu et il n'est pas autre que Dieu. Donc il est le seul Dieu</p>
<p>[1688] Super Sent., lib. 1 d. 21 q. 2 a. 2 arg. 3 Item, constat quod non est nisi unus solus Deus. Sed ille Deus praeter quem non est alius [praeter... alius <i>om. Ed. de Parme</i>] Deus, est Pater. Ergo Pater est unus solus Deus.</p>	<p>3. Il est clair qu'il n'y a qu'un seul Dieu. Mais ce Dieu au delà duquel il n'y en a pas d'autre est Père. Donc le Père est un seul Dieu.</p>

[1689] Super Sent., lib. 1 d. 21 q. 2 a. 2 s. c. 1 Contra est quod in <i>Littera</i> dicitur.	En sens contraire : 1. En contraire il y a ce qui est dit dans <i>La Lettre</i> .
[1690] Super Sent., lib. 1 d. 21 q. 2 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod cum dicitur, « Pater est solus Deus », haec dictio « solus » quamvis ex parte praedicati ponatur, tamen potest intelligi ex parte subjecti ; ut cum dicitur: est homo albus, intelligitur homo est albus ; et tunc erit idem iudicium de hac sicut et de illa quae supra, art. antec., dicta est: « Solus Pater est Deus ». Si autem intelligatur ex parte praedicati, tunc uno modo potest intelligi, quod ly « solus » ponatur pro « tantum », et sic erit vera.	Réponse : Je réponds en disant que quand on dit : « Le Père est le seul Dieu », ce mot « seul », bien qu'on le place du côté du prédicat, peut cependant être pensé du côté du sujet ; comme quand on dit : c'est un homme blanc, on pense que l'homme est blanc ; et alors ce sera le même jugement sur celle-ci, comme sur cette autre qui a été dite ci-dessus, art. précédent : « Seul le Père est Dieu ». Mais on le comprend du côté du prédicat, alors on peut comprendre d'une seule manière que le mot « seul » est placé pour « seulement » et ainsi c'est vrai.
Nec erit superflua additio ; quia Filius quamvis sit Deus, non tamen est tantum Deus, quia est etiam homo, quod de Patre dici non potest, cum tamen Pater humanam naturam assumere potuerit. Sed sic non accipitur hic. Si autem ly « solus » sumatur proprie, tunc habet proprietatem ista locutio, secundum quod hoc praedicatum « Deus » non tantum praedicat naturam deitatis ut formam, sed ut quid subsistens.	Et l'addition sera superflue ; parce que, bien que le Fils soit Dieu, il n'est pas seulement Dieu parce qu'il est aussi homme, ce qu'on ne peut pas dire du Père, puisque cependant le Père aurait pu assumer une nature humaine. Mais cela n'est pas reçu ainsi. Mais si « seul » est pris au sens propre, alors cette parole a une propriété selon que ce prédicat « Dieu » non seulement prédique la nature de la divinité comme forme, mais comme ce qui subsiste.
Dico igitur, quod cum dicitur, « Pater est solus Deus », locutio est duplex. Quia ly « solus » potest excludere omne aliud a Patre a participatione formae praedicati ; et sic vera est ; sic enim non excluditur Filius neque Spiritus sanctus ; qui non sunt aliud a supposito Patris. Si autem excludat alium masculine, tunc est falsa: in quo tamen sensu vera est ista, « Trinitas est solus Deus » ; quia cum ly « Deus » praedicet non tantum naturam, sed etiam suppositum, quando praedicatur de Trinitate praedicat suppositum totius Trinitatis ; et ideo etiam si fiat exclusio ratione alterius suppositi, vera est: quia nullum aliud suppositum extra Trinitatem, sicut nec alia natura, Deus est. Sed cum dicitur: « Pater est Deus », ly « Deus » praedicat suppositum Patris ; unde si fiat exclusio respectu ejus quod est aliud suppositum	Donc je dis que, quand on dit « Le Père est le seul Dieu », l'expression a double sens. Parce que « seul » peut écarter tout autre que le Père de la participation de la forme du prédicat ; et ainsi c'est vrai ; car ainsi le Fils n'est pas écarté, ni l'Esprit Saint, qui ne sont pas autre chose que le suppôt du Père. Mais si on écarte un autre au masculin, alors c'est faux : en qui cependant par le sens est vrai, « La Trinité est un seul Dieu » ; parce que « Dieu » prédique non seulement la nature mais aussi le suppôt, quand il est prédiqué de la Trinité il prédique le suppôt de toute la Trinité ; et ainsi si l'exclusion se fait en raison de l'autre suppôt, c'est vrai ; parce qu'aucun autre suppôt hors de la Trinité comme une autre nature non plus, n'est Dieu. Mais quand on dit : « Le Père est Dieu », « Dieu » prédique le suppôt du Père, c'est pourquoi si son exclusion se fait par rapport à ce qui est un autre suppôt que le Père, c'est

<p>a Patre, est falsa ; et in hoc sensu negatur ; si autem ejus quod est aliud in natura a Patre, vera est.</p>	<p>faux ; et en ce sens on apporte une négation mais si c'est de ce qui est autre dans la nature du Père, c'est vrai.</p>
<p>[1691] Super Sent., lib. 1 d. 21 q. 2 a. 2 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod secundum quod ly « solus » excludit suppositum extraneum, et non solum extraneam naturam, ad plura extendit se negatio implicita, cum dicitur: « Pater est solus Deus », quam cum dicitur: « Trinitas est solus Deus ». Quia in hac cum dicitur: « Pater est solus Deus », excluditur etiam suppositum Filii et Spiritus sancti. Et ideo haec est falsa, secundum illum intellectum, « Pater est solus Deus » ; quamvis haec sit vera, « Trinitas est solus Deus ». Nec hoc est ratione praedicati essentialis, sed ratione negationis excludentis suppositum illud.</p>	<p>Solutions : 1. Selon que « seul » écarte le suppôt extérieur, et non seulement la nature extérieure, la négation implicite s'étend à plusieurs choses, quand on dit : « Le Père est seul Dieu », que quand on dit : « La Trinité est le seul Dieu ». Parce que dans celle-ci, quand on dit « Le Père est seul Dieu », on écarte aussi le suppôt du Fils et de l'Esprit Saint. Et ainsi c'est faux, selon ce concept, « Le Père est seul Dieu » ; bien que celle-ci soit vraie ; « La Trinité est le seul Dieu ». Et cela n'est pas de la nature du prédicat essentiel, mais de celle de la négation qui écarte ce suppôt.</p>
<p>[1692] Super Sent., lib. 1 d. 21 q. 2 a. 2 ad 2 Ad secundum, dicendum, quod si ly « solus » proprie sumatur, non est illa expositio ejus, sed magis esset expositio ejus si « solus » sumeretur pro « tantum », et in hoc sensu concessa est.</p>	<p>2. Si « seul » est pris au sens propre, ce n'est pas son exposition, mais elle serait plus exposition si « seul » était pris pour « seulement » et en ce sens on le concède.</p>
<p>[1693] Super Sent., lib. 1 d. 21 q. 2 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod si ly « solus » proprie sumatur, per illud argumentum non probatur quod sit vera: « Pater est solus Deus », sed magis quod ista est vera: « Solus Deus est Pater », et haec secundum aliquem sensum supra concessa est. Si autem assumatur, Pater est ille Deus, praeter quem non est alius, haec propositio est multiplex: quia hoc relativum quem potest referre distinctum suppositum Patris ut sit sensus: praeter Patrem non est alius. Et si intelligatur: non est alius Deus, verum est, quia Filius non est alius Deus a Patre ; si autem intelligatur: praeter Patrem non est alius qui sit Deus, falsa est, quia Filius est alius a Patre, qui tamen est Deus. Si vero relativum referat suppositum indistincte, secundum quod supponit hoc nomen Deus cum dicitur: « Deus » est unus, tunc est vera in omni sensu. Et sic patet quod non concludetur propositum, nisi per modum quo propositio dicta</p>	<p>3. Si « seul » est pris au sens propre, par cet argument il n'est pas prouvé que soit vrai : « Le Père est seul Dieu », mais celle-ci est plus vraie : « Seul Dieu est Père », et cette formule selon ce sens a été concédée ci-dessus. Mais si on accepte que le Père est ce Dieu, au delà duquel il n'y en a pas d'autre, cette proposition est multiple ; parce que ce relatif que peut rapporter le suppôt distinct du Père pour que le sens soit : au-delà du Père il n'est pas autre. Et si on le pense ainsi, il n'y pas d'autre Dieu, c'est vrai, parce que le Fils n'est pas un autre Dieu que le Père, mais si on pense ; au-delà du Père il n'y pas un autre qui soit Dieu, c'est faux, parce que le Fils est autre que le Père, et il est cependant Dieu. Mais si le relatif de réfère au suppôt de manière indistincte, selon que ce nom « Dieu » suppose quand on dit : Dieu est un alors c'est vrai en tout sens. Et ainsi paraît que le propos n'est conclu que par le mode par lequel la proposition dite est concédé dans la distinction placée ci-dessus.</p>

concessa est in distinctione supra posita.	
Distinctio 22	Distinction 22 – [Les noms divins – suite]
Quaestio 1	Question 1 – [Le nom attribué à Dieu]
Prooemium	Prologue
Hic quaeruntur quatuor: 1 utrum Deus sit nominabilis ; 2 an aliquod nomen proprie ei conveniat, vel omnia nomina de eo transumptive dicantur ; 3 utrum sit nominandus uno tantum nomine, vel pluribus, vel etiam omnibus ; 4 quaeritur de multiplicatione divinorum nominum in littera posita.	On fait quatre recherches : 1. Peut-on donner un nom à Dieu ? 2. Un nom propre lui convient-il ou tous les noms dont on parle de lui au figuré ? 3. Faut-il leur donner un seul nom ou plusieurs ou même tous les noms ? 4. On recherche la multiplication des noms divins placés dans la <i>Lettre</i> .
Articulus 1 [1696] Super Sent., lib. 1 d. 22 q. 1 a. 1 tit. Utrum Deus sit nominabilis	Article 1 – Est-ce que Dieu peut être désigné par un nom ?
[1697] Super Sent., lib. 1 d. 22 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod Deus non sit nominabilis, per id quod dicit Dionysius I cap. <i>De divinis nominibus</i> , col. 586, de Deo loquens: « <i>Omnibus autem universaliter incomprehensibilis est, et neque sensus ejus est, neque phantasma, neque opinio, neque nomen, neque sermo, neque tactus, neque scientia</i> ». Hoc etiam videtur per hoc quod dicit philosophus Lib. <i>De causis</i> proposit. 6: « <i>Causa prima superior est narratione, et deficiunt linguae a narratione ejus</i> ».	Objections :¹ 1. Il semble qu'on ne peut pas donner un nom à Dieu. Parce que dit Denys en parlant de Dieu : « <i>Il est universellement incompréhensible pour tous ; de lui il n'y a ni sens, ni image, ni opinion ni nom, ni parole, ni toucher, ni science</i> ». Et cela semble [venir du fait] que le philosophe ² dit dans le <i>Livre des Causes</i> (prop. 6) : « <i>La cause première est supérieure à ce qu'on en dit et les langues défont pour le raconter</i> ».
[1698] Super Sent., lib. 1 d. 22 q. 1 a. 1 arg. 2 Item, omne nomen est signum alicujus formae existentis in anima, secundum philosophum in prol. I <i>Periher</i> . Sed, sicut dicit Augustinus, Deus, qui omnem formam subterfugit, intellectui pervius esse non potest. Ergo videtur quod nullo nomine possit nominari.	2. Tout nom est le signe d'une forme qui existe dans l'âme selon le philosophe (<i>Periherm</i> .I, 16 a 4). Mais comme le dit Augustin, Dieu, qui échappe à toute forme, ne peut pas être accessible à l'intellect. Donc il semble qu'il ne peut être désigné par aucun nom.
[1699] Super Sent., lib. 1 d. 22 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, si nominatur, aut	3. Si on le nomme ou bien c'est par un nom, par un pronom, par un verbe, ou par un

¹ PARALL. : *Ia*, qu. 13, a. 1. *I Sent* ; dist. 1, exp. text., q.1 6 — *De div. Nom.*, c. 1, lect. 1, 3.

² Le *Livre des causes* n'est pas d'Aristote, Thomas le découvrira vite.

<p>nominatur per nomen, aut per pronomen, aut per verbum, aut per participium. Sed non potest nominari per nomen, cum omne nomen significet substantiam cum qualitate ; in Deo autem nulla est compositio substantiae et qualitatis ; nec per verbum, nec per participium, quae tempus consignificant, quod a Deo longe est ; nec per pronomen, cum pronominis significatio determinetur per demonstrationem vel relationem ; demonstratio autem fit mediante accidentibus, quae in Deo non sunt, et relatio est antedictae rei recordatio, et sic per relationem significari non potest, nisi aliquid aliud praesupponatur vel praenominetur. Ergo videtur quod nullo modo possit nominari.</p>	<p>participe. Mais il ne peut être nommé par un nom, puisque tout nom signifie la substance avec la qualité ; mais en Dieu il n'y a aucune composition de substance et de qualité ; ni par le verbe, ni par le participe qui cosignent le temps qui est éloigné de Dieu ; ni par un pronom puisque sa signification est déterminée par un démonstratif ou un relatif ; mais la démonstration se fait par l'intermédiaire des accidents qui n'existent pas en Dieu et la relation est un souvenir de la chose dite avant et ainsi il ne peut être signifié par la relation que quelque chose d'autre ne soit présupposé ou prénominé. Donc il semble qu'en aucune manière il ne peut être désigné.</p>
<p>[1700] Super Sent., lib. 1 d. 22 q. 1 a. 1 s. c. 1 Contra, in ps. LXVII, 5, dicitur: <i>Dominus nomen illi</i> ; et Exod. III, 13: « <i>Si quaesierint nomen meum...</i> » et cetera.</p>	<p>En sens contraire : 1. Au Ps 67, 5, il est dit : « <i>Le Seigneur est son nom</i> » et Ex 3, 13 : « <i>S'ils demandent quel est ton nom... etc</i>¹. »</p>
<p>[1701] Super Sent., lib. 1 d. 22 q. 1 a. 1 s. c. 2 Praeterea, omne quod cognoscitur, potest etiam voce significari. Sed nos aliquo modo cognoscimus Deum vel per fidem vel per naturalem cognitionem. Ergo possumus eum nominare.</p>	<p>2. Tout ce qui est connu peut aussi être signifié par un mot. Mais nous connaissons d'une certaine manière Dieu par la foi ou par une connaissance naturelle. Donc nous pouvons le nommer.</p>
<p>[1702] Super Sent., lib. 1 d. 22 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod cum voces sint signa intellectuum, secundum philosophum, idem iudicium est de cognitione rei et nominatione ejus. Unde sicut Deum imperfecte cognoscimus, ita etiam imperfecte nominamus, quasi balbutiendo, ut dicit Gregorius. Ipse autem solus seipsum comprehendit ; et ideo ipse solus seipsum perfecte nominavit, ut ita dicam, verbum coaequale sibi generando.</p>	<p>Réponse : Comme les mots sont les signes des concepts, selon le philosophe, la faculté de juger pour connaître une chose ou la nommer est le même. C'est pourquoi de même que nous connaissons imparfaitement Dieu, de même nous le nommons imparfaitement, comme en balbutiant, comme le dit Grégoire². Lui seul se saisit lui-même, et c'est pourquoi lui seul se désigne lui-même parfaitement, pour ainsi dire en générant un mot coégal à lui.</p>
<p>[1703] Super Sent., lib. 1 d. 22 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod omnes auctoritates quae dicunt Deum esse innominabilem, intendunt dicere, quod nullum nomen exprimit perfecte</p>	<p>Solutions : 1. Toutes les autorités qui disent que Dieu ne peut pas être nommé, tendent à dire qu'aucun nom n'exprime parfaitement Dieu lui-même ; ce que signifient les paroles du philosophe</p>

¹ Citation non littérale.

² *Moralia*, X, 4 et 5.

<p>ipsum Deum: quod significatur in verbis philosophi, qui dicit, lib. <i>De causis</i>, proposit. 6) quod « <i>Linguae deficiunt a narratione ejus</i> ; et quod alibi dicit, proposit. 22: <i>causa prima superior est omni narratione, et supra omne id quod nominatur</i> ».</p>	<p>(<i>Livre des Causes</i>, propos. 6) qui dit que « <i>Les langues défont pour le décrire</i> » et qui dit ailleurs (propos. 22) : « <i>La cause première est supérieure à toute désignation et au-dessus de tout ce qui est nommé</i> ».</p>
<p>[1704] Super Sent., lib. 1 d. 22 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod si Augustinus intelligat de forma corporali, sic planum est quod Deus non habet formam corporalem, nec oportet quod omne quod nominatur, formam corporalem habeat. Si autem intelligat de forma absolute, tunc dicitur omnem formam subterfugere, non quia ipse in se non sit vere forma, cum ipse sit purus actus et simplex et prima forma, secundum Boetium, lib. <i>De Trinit.</i>, cap. II, col. 1250, sed quia quamcumque formam intellectus concipiat, Deus subterfugiat illam sui eminentia. Si enim intellectus noster apprehendit sapientiam, ipse Deus in sapientia sua excedit omnem sapientiam a nobis intellectam. Et ideo concludit quod non est pervius nostro intellectui, ita quod in ipsum ire perfecte comprehendendo possit. Propter quod etiam Dionysius dicit, cap. II, <i>Caelest. Hierar.</i>, col. 135), quod quidquid de ipso affirmamus, potest etiam de ipso negari: quia sibi non competit secundum hoc quod nos intelligimus et nomine significamus, sed excellentius.</p>	<p>2. Si Augustin pense à la forme corporelle, il est clair que Dieu n'a pas de forme corporelle et il n'est pas nécessaire que tout ce qui est nommé ait une forme corporelle. Mais si on pense à la forme dans l'absolu, alors on dit que toute forme se dérobe, non parce que lui-même en soi n'est pas vraiment forme, puisque lui-même est l'acte pur et simple et la forme première, selon Boèce (<i>La Trinité</i>, II, col. 1250). Mais parce que, quelle que soit la forme que l'intellect conçoit, Dieu lui échappe par son éminence. Car si notre intellect appréhende la sagesse, Dieu lui-même dépasse dans sa sagesse toute sagesse pensée par nous. Et ainsi il conclut qu'il n'est pas accessible à notre intellect, de sorte qu'il pourrait aller en lui-même en l'appréhendant parfaitement. C'est pourquoi aussi Denys dit (<i>La hiérarchie céleste</i>, II, col. 135) que tout ce que nous affirmons de lui, peut aussi être nié de lui ; parce qu'il ne lui convient pas, selon cela que nous le pensons et que nous le signifions par un nom mais plus excellentement.</p>
<p>[1705] Super Sent., lib. 1 d. 22 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod potest significari et nomine et pronomine et verbo et participio. Cum enim dicitur, quod nomen significat substantiam cum qualitate, non intelligitur qualitas et substantia proprie, secundum quod logicus accipit praedicamenta distinguens. Sed grammaticus accipit substantiam quantum ad modum significandi, et similiter qualitatem ; et ideo, quia illud quod significatur per nomen significatur ut aliquid subsistens, secundum quod de eo potest aliquid</p>	<p>3. On peut signifier par un nom, un pronom et un verbe et un participe. En effet, quand on dit que le nom signifie la substance avec la qualité, on ne pense pas la qualité et la substance au sens propre, de la manière dont le logicien en saisit le sens en distinguant les catégories. Mais le grammairien reçoit la substance quant au mode de signifier et de la même manière la qualité, et ainsi, parce que ce qui est signifié par le nom est signifié comme quelque chose de subsistant selon que de lui on peut prédiquer quelque chose, bien qu'en réalité il ne soit subsistant, comme la blancheur le dit, ce qui signifie la</p>

<p>praedicari, quamvis secundum rem non sit subsistens, sicut albedo dicit, quod significat substantiam, ad differentiam verbi, quod non significat ut aliquid subsistens. Et quia in quolibet nomine est considerare id a quo imponitur nomen, quod est quasi principium innotescendi, ideo quantum ad hoc habet modum qualitatis, secundum quod qualitas vel forma est principium cognoscendi rem.</p>	<p>substance, à la différence du mot, qui ne signifie pas comme quelque chose de subsistant. Et parce que dans un nom il y a à considérer ce par quoi on donne le nom, qui est comme principe de connaissance, ainsi quant à ce qui a un mode de qualité, selon que la qualité ou la forme est le principe pour connaître une chose.</p>
<p>Unde, secundum philosophum, V <i>Metaph.</i>, text. 19, uno modo forma substantialis qualitas dicitur. Nec refert quantum ad significationem nominis, utrum principium innotescendi sit idem re cum eo quod nomine significatur, ut in abstractis, vel diversum, ut in hoc nomine homo. Et quia Deus seipso cognoscitur, ideo potest significari per nomen quod habeat qualitatem quantum ad rationem a qua nomen imponitur, et substantiam quantum ad id cui imponitur.</p>	<p>C'est pourquoi selon le philosophe (<i>Métaphysique</i>, V, 14, 1020 b 14) la forme substantielle est appelée qualité d'une seule manière. Et elle ne se rapporte pas quant à la signification du nom si le principe de se faire connaître est le même en réalité qu'avec ce qui est signifié par le nom comme dans l'abstrait, ou s'il est différent ainsi dans ce nom homme. Et parce que Dieu se connaît par lui-même, il peut se signifier par le nom qui aurait la qualité quant à la raison par laquelle ce nom est donné, et la substance quant à ce à quoi il est donné.</p>
<p>Similiter dicendum est de pronomine, quod etiam per pronomen significari potest, ut habetur Exod. 3, 14: « <i>Ego sum qui sum</i> ». Et quamvis non possit demonstrari quantum ad sensum, tamen potest demonstrari quantum ad intellectum, secundum id quod intellectus de ipso apprehendere potest. Potest etiam significari per pronomen relativum, cum ponatur ipsum significari per nomen quod relativum referre potest. Similiter etiam per verbum vel participium potest significari, ut cum dicitur, quod ipse est intelligens vel potens vel hujusmodi. Et tamen verba et participia dicta de ipso non significant aliquid temporale in ipso. Sed verum est quod quantum ad modum significandi quo tempus significant, deficiunt a representatione ipsius.</p>	<p>Il faut parler de la même manière du pronom, parce qu'il peut ainsi être signifié par un pronom, comme on le voit dans <i>Ex 3, 14</i> : « <i>Je suis qui je suis</i> ». Et bien qu'il ne puisse pas être démontré quant au sens, cependant il peut l'être quant à l'intellect, selon ce que celui-ci peut appréhender de lui. Il peut aussi être signifié par un pronom relatif, puisqu'il est placé comme signifié par un nom qui peut se référer à un relatif. De la même manière il peut être signifié aussi par le verbe ou le participe, comme quand on dit que lui-même pense ou est puissant ou autres choses de ce genre. Et cependant les verbes et les participes employés à son sujet ne signifient pas quelque chose de temporel en lui. Mais il est vrai que quant à la manière de signifier, par laquelle ils signifient le temps, ils défont de sa représentation.</p>
<p>Articulus 2 [1706] Super Sent., lib. 1 d. 22 q. 1 a. 2 tit. Utrum aliquod nomen possit dici proprie de Deo</p>	<p><u>Article 2 – Peut-on employé un nom au sens propre pour Dieu ?</u></p>

<p>[1707] Super Sent., lib. 1 d. 22 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod nullum nomen de Deo proprie dici possit. Nihil enim proprie dicitur de aliquo quod verius negetur de ipso quam affirmetur. Sed, secundum Dionysium, II cap. <i>Caelest. Hierarch.</i>, § 3, col. 139, verius omnia nomina quae de Deo dicuntur, de ipso negantur quam affirmantur ; unde dicit, quod negationes in divinis sunt vere affirmationes incompactae. Ergo et cetera.</p>	<p>Objections :¹ 1. Il semble qu'aucun nom ne peut être dit au sens propre de Dieu. Car on ne dit rien au sens propre de quelque chose qui est plus vraiment nié qu'affirmé. Mais, selon Denys, (<i>La hiérarchie céleste</i>, II, § 3, 140 CD-141 A) tous les noms qui sont dits de Dieu, sont plus justement niés de lui qu'affirmés ; c'est pourquoi il dit que les négations en Dieu sont vraiment des affirmations impropres. Donc...</p>
<p>[1708] Super Sent., lib. 1 d. 22 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, Deum non possumus nominare, nisi secundum quod ipsum cognoscimus. Sed non cognoscimus ipsum nisi ex effectibus suis, vel per viam causalitatis, vel per viam negationis, vel per viam eminentiae. Ergo non potest nominari a nobis nisi ex creaturis. Sed quandocumque nomen creaturae praedicatur de Deo, non est vera praedicatio nisi intelligatur metaphorice vel transumptive, ut cum dicitur, Deus est leo, vel, Deus est lapis. Ergo videtur quod nullum nomen proprie dicatur de Deo, sed metaphorice.</p>	<p>2. Nous ne pouvons donner un nom à Dieu que selon que nous le connaissons. Mais nous ne le connaissons que par ses effets, ou par la voie de causalité, par celle de la négation, ou par celle d'éminence. Donc on ne peut le désigner qu'à partir des créatures. Mais chaque fois que le nom d'une créature est prédiqué de Dieu, ce n'est une vraie prédication que si elle est pensée de manière métaphorique ou au figuré comme quand on dit : Dieu est un lion ou Dieu est une pierre. Donc il semble qu'aucun nom n'est proprement dit de Dieu mais il est employé métaphoriquement.</p>
<p>[1709] Super Sent., lib. 1 d. 22 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, magis differt sapientia creata vel esse creatum, a Deo, quam differat floritio prati a risu hominis. Sed, ratione hujus diversitatis, pratum non dicitur ridere nisi metaphorice. Ergo videtur quod etiam Deus non possit dici sapiens, vel aliquid aliud, nisi metaphorice.</p>	<p>3. La sagesse créée ou l'être créé diffère plus de Dieu, que la floraison du pré diffère du rire de l'homme. Mais, en raison de cette différence, on ne dit que le pré rit que par métaphore. Donc il semble que Dieu aussi ne peut être dit sage, ou quelque chose d'autre, que par métaphore.</p>
<p>[1710] Super Sent., lib. 1 d. 22 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, quandocumque aliquod nomen importans aliquam corporalem conditionem Dei dignitati repugnantem, dicitur de Deo, non potest dici nisi metaphorice ; et eadem ratione quandocumque conditionem Deo non convenientem importet, non poterit de Deo proprie dici. Sed omne nomen a nobis impositum importat aliquam</p>	<p>4. Chaque fois que quelque nom qui apporte une condition corporelle qui s'oppose à la dignité de Dieu est employé pour Dieu, il ne peut être dit que par métaphore ; et par la même raison, chaque fois qu'il apporte une condition qui ne convient pas à Dieu, il ne pourra pas être dit proprement de Dieu. Mais tout nom imposé par nous apporte une condition qui s'oppose à la dignité divine, comme on le voit dans les verbes qui</p>

¹ PARALL. : *Ia*, qu. 13, a. 3 – *I Sent.* dist. 4, qu. 1, a. 1 — dist. 35, a. 1, ad 1. Ad 1 — *CG. I*, 30 — *QD Pot.*, qu. 7, a. 5.

<p>conditionem divinae dignitati repugnantem, ut patet in verbis, quae consignant tempus, et in nominibus, quae vel in abstracto dicuntur, ut scientia et humanitas, quae dicunt quid imperfectum et non in se subsistens, vel in concreto, quae important quamdam compositionem: quorum neutrum Deo competit. Ergo videtur quod nihil proprie de Deo dicatur.</p>	<p>cosignent le temps et dans les noms employés dans l'abstrait comme la science et l'humanité, qui disent ce qui est imparfait et subsistant en soi, ou employés dans le concret, qui apportent une composition dont aucun ne convient à Dieu. Donc il semble qu'on ne dit rien de Dieu au sens propre.</p>
<p>[1711] Super Sent., lib. 1 d. 22 q. 1 a. 2 s. c. 1 Contra, quidquid dicitur de aliquibus per prius et posterius, magis proprie convenit ei de quo per prius dicitur ; sicut ens per prius convenit substantiae quam accidenti. Sed quaedam sunt quae per prius dicuntur de Deo quam de creaturis, sicut paternitas, sicut habetur Ephes. 3, 15: <i>ex quo omnis paternitas in caelis et in terra nominatur</i>: et eadem ratione bonitas et cetera. Ergo videtur quod hujusmodi nomina etiam magis proprie dicantur de ipso quam de creaturis.</p>	<p>En sens contraire : 1. Tout ce qui est dit de certains [attributs] avant et après, convient plus au sens propre à ce dont on a parlé avant ; comme l'étant convient à la substance avant qu'à l'accident. Mais il y en a certains qui sont dits de Dieu avant que des créatures, comme la paternité, comme on le lit en <i>Eph 3, 15</i> : « <i>De qui toute paternité est désignée dans les cieux et sur la terre.</i> » ; et pour la même raison, la bonté etc. Donc il semble que les noms de ce genre sont plus proprement dits de lui-même que des créatures.</p>
<p>[1712] Super Sent., lib. 1 d. 22 q. 1 a. 2 s. c. 2 Praeterea, hoc videtur per Dionysium, cap. I, <i>De div. Nom.</i>, § 8, col. 598, qui distinguit nomina symbolica, idest metaphorice dicta, ab aliis divinis nominibus: et ita videtur quod non omnia dicantur transumptive: quod etiam videtur ex divisione Augustini et Ambrosii in <i>Littera</i>.</p>	<p>2. On le voit chez Denys (<i>les Noms divins</i>, § 8), qui distingue les noms symboliques, c'est-à-dire employés par métaphore, des autres noms divins ; et ainsi il semble que tout n'est pas dit au figuré ; ce qui aussi paraît par la division d'Augustin et d'Ambroise dans la <i>Lettre</i>¹.</p>
<p>[1713] Super Sent., lib. 1 d. 22 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod quamvis omnis perfectio quae in creaturis est, exemplariter a Deo descendat, sicut a principio praehabente in se unice omnium perfectiones ; nulla tamen creatura potest recipere illam perfectionem secundum illum modum quo in Deo est. Unde secundum modum recipiendi deficit a perfecta representatione exemplaris.</p>	<p>Réponse : Bien que toute perfection qui est dans les créatures, descende de manière exemplaire de Dieu, comme d'un principe possédant auparavant en soi comme en une unité les perfectiones de tous ; cependant aucune créature ne peut recevoir cette perfection selon le mode par lequel elle est en Dieu. C'est pourquoi selon le mode de la recevoir elle défaille de la parfaite représentation de l'exemplaire.</p>
<p>Et ex hoc etiam in creaturis est quidam</p>	<p>Par là aussi il y a un certain degré dans les</p>

¹ Selon Augustin, *La Trinité*, VIII, 1 : Certains noms signifient l'unité de l'essence. D'autres sont employés par métaphore et par ressemblance à Dieu. — Hilaire, *La Trinité*, II, 2 : Il y a des mots qui montrent de manière évidente la propriété et la personne divines. D'autres expriment la vérité transparente de la majesté divine. D'autres sont dits par métaphore et par ressemblance à Dieu.

<p>gradus, secundum quod quaedam quibusdam plures perfectiones et nobiliores a Deo consequuntur, et plenius participant ; et ex hoc in nominibus est duo considerare: rem significatam, et modum significandi.</p>	<p>créatures, selon que certaines d'entre elles découlent de Dieu plus de perfectiones et plus nobles, elles participent plus pleinement ; et à cause de cela dans les noms il faut considérer deux aspects : ce qui est signifié, et le mode de le signifier.</p>
<p>Considerandum est igitur, quod cum nomina sint imposita a nobis, qui Deum non nisi ex creaturis cognoscimus, semper deficiunt a divina repraesentatione quantum ad modum significandi: quia significant divinas perfectiones per modum quo participantur in creaturis.</p>	<p>Il faut donc considérer que comme nous donnons des noms, nous, qui ne connaissons Dieu que par les créatures, toujours ils défont de la représentation divine, quant au mode de signifier : parce qu'ils signifient les perfectiones divines, par le mode par lequel ils sont participées dans les créatures.</p>
<p>Hoc igitur nomen « sensus » est impositum ad significandum cognitionem per modum illum quo recipitur materialiter secundum virtutem conjunctam organo. Sed hoc nomen « cognitio » non significat aliquem modum participandi in principali sua significatione.</p>	<p>Donc ce nom « sens » est donné pour signifier la connaissance par ce mode par lequel il est reçu matériellement selon le pouvoir joint à un organe. Mais ce nom « connaissance » ne signifie pas un mode de participer dans sa signification principale.</p>
<p>Unde dicendum est, quod omnia illa nomina quae imponuntur ad significandum perfectionem aliquam absolute, proprie dicuntur de Deo, et per prius sunt in ipso quantum ad rem significatam, licet non quantum ad modum significandi, ut sapientia, bonitas, essentia et omnia hujusmodi ; et haec sunt de quibus dicit Anselmus, in <i>Monol.</i>, cap. XV, col. 161, quod simpliciter et omnino melius est esse quam non esse.</p>	<p>C'est pourquoi il faut dire que tous ces noms qui sont imposés pour signifier une perfection selon l'absolu, sont dits au sens propre de Dieu, et avant ils sont en lui quant à ce qui est signifié, comme la sagesse, la bonté, l'essence et toutes ces choses de ce genre ; et c'est de ces noms qu'Anselme (<i>Monologium</i>, XV) dit qu'il est dans l'absolu tout à fait meilleur d'être que de ne pas être.</p>
<p>Illa autem quae imponuntur ad significandum perfectionem aliquam exemplatam a Deo, ita quod includant in sua significatione imperfectum modum participandi, nullo modo dicuntur de Deo proprie ; sed tamen ratione illius perfectionis possunt dici de Deo metaphorice, sicut sentire, videre et hujusmodi. Et similiter est de omnibus aliis formis corporalibus, ut lapis, leo et hujusmodi: omnia enim imponuntur ad significandum formas corporales secundum modum determinatum participandi esse vel vivere vel aliquam divinarum perfectionum.</p>	<p>Mais ceux qui sont donnés pour signifier une perfection exemplaire de Dieu, de sorte qu'ils incluent dans leur signification un mode imparfait de participer, ne sont en aucune manière dits de Dieu au sens propre ; mais cependant en raison de cette perfection ils peuvent être dits de Dieu par métaphore, comme sentir, voir etc. Et il en est de la même manière pour toutes les autres formes corporelles, comme la pierre, le lion, etc. Car tout est donné pour signifier les formes corporelles selon un mode déterminé de participer l'être ou la vie ou une des perfectiones divines.</p>

<p>[1714] Super Sent., lib. 1 d. 22 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod cum in nomine duo sint, modus significandi, et res ipsa significata, semper secundum alterum potest removeri a Deo vel secundum utrumque ; sed non potest dici de Deo nisi secundum alterum tantum. Et quia ad veritatem et proprietatem affirmationis requiritur quod totum affirmetur, ad proprietatem autem negationis sufficit si alterum tantum desit, ideo dicit Dionysius, quod negationes sunt absolute verae, sed affirmationes non nisi secundum quid: quia quantum ad significatum tantum, et non quantum ad modum significandi.</p>	<p>Solutions : 1. Comme dans le nom il y a deux choses ; le mode de signifier, et ce qui est signifié, toujours il peut être écarté de Dieu selon l'une ou selon l'une et l'autre, mais on ne peut parler de Dieu que selon l'autre seulement. Et parce que pour la vérité et la propriété de l'affirmation il est requis que tout soit affirmé, il suffit à la propriété de la négation si un autre seulement manque, ainsi dit Denys, que les négations sont vraies dans l'absolu, mais les affirmations ne le sont que selon un certain rapport, parce que c'est pour signifier seulement et non pour le mode de signifier.</p>
<p>[1715] Super Sent., lib. 1 d. 22 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis non nominemus Deum nisi ex creaturis, non tamen semper nominamus ipsum ex perfectione quae est propria creaturae, secundum proprium modum participandi illam ; sed etiam possumus nomen imponere ipsi perfectioni absolute, non concernendo aliquem modum significandi in ipso significato, quod est quasi objectum intellectus ; quamvis oporteat in consignificato semper modum creaturae accipere ex parte ipsius intellectus, qui natus est ex rebus sensibilibus accipere convenientem intelligendi modum ; et haec proprie dicuntur de Deo, ut dictum est, in corp. art.</p>	<p>2. Bien que nous ne nommions Dieu qu'à partir des créatures, cependant nous ne le nommons pas toujours par une perfection qui est propre à la créature, selon le mode propre de la participer ; mais aussi nous pouvons donner un nom à sa perfection dans l'absolu, non en mêlant un mode de signifier dans le signifié, qui est comme l'object de l'intellect ; bien qu'il soit nécessaire dans ce qui est cosignifié de recevoir toujours le mode de la créature du côté de l'intellect lui-même qui est destiné à recevoir du sensible le mode convenable de l'intellection, et cela est dit au sens propre de Dieu, comme il a été dit, dans le corps de l'article.</p>
<p>[1716] Super Sent., lib. 1 d. 22 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod sapientia creata magis differt a sapientia increata quantum ad esse, quod consistit in modo habendi ; quam floratio prati a risu hominis: sed quantum ad rationem a qua imponitur nomen, magis conveniunt ; quia illa ratio est una secundum analogiam, per prius in Deo, per posterius in creaturis existens ; et secundum talem rationem significatam in nomine, magis attenditur veritas et proprietas locutionis, quam quantum ad modum significandi, qui datur ex</p>	<p>3. La sagesse créée diffère davantage de la sagesse increée quant à l'être, qui consiste dans le mode de possession, que la floraison du pré [diffère] du rire de l'homme, mais quant à la raison par laquelle le nom est donné, ils conviennent davantage ; parce que cette raison est une selon l'analogie, en premier en Dieu, existant ensuite dans les créatures ; et selon une telle raison signifiée dans le nom, on atteint davantage la vérité et la propriété de la locution que quant au mode de signifier qui est donné à être pensé parce qui en découle.</p>

consequenti intelligi per nomen.	
[1717] Super Sent., lib. 1 d. 22 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quandocumque conditio corporalis importatur a principali significato, non potest nomen dici de Deo nisi metaphorice ; sed hoc quod in modo significandi importetur aliqua imperfectio, quae Deo non competit, non facit praedicationem esse falsam vel impropiam, sed imperfectam ; et propter hoc dictum est, quod nullum nomen perfecte Deum repraesentat.	4. Chaque fois que la condition corporelle est apportée du signifié principal, on ne peut employer un nom pour Dieu que par métaphore ; mais du fait que dans le mode de signifier est apportée une imperfection, qui ne convient pas à Dieu, elle ne rend pas la prédication fausse ou impropre, mais imparfaite ; et à cause de cela il est dit qu'aucun nom ne représente parfaitement Dieu.
Articulus 3 [1718] Super Sent., lib. 1 d. 22 q. 1 a. 3 tit. Utrum Deus habeat tantum unum nomen	<u>Article 3 – Dieu a-t-il un seul nom ?</u>
[1719] Super Sent., lib. 1 d. 22 q. 1 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Deus non habeat nisi unum nomen. Nomen enim debet respondere rei significatae per nomen, cum, sicut dicit Hilarius, IV <i>De Trinit.</i> , § 14, rei sit sermo subjectus. Sed in Deo est summa unitas sine aliqua diversitate. Ergo non nominatur nisi uno nomine.	Objections : 1. Il semble que Dieu n'a qu'un seul nom. Car le nom doit répondre à ce qu'il signifie par le nom, puisque, comme le dit Hilaire (<i>La Trinité</i> , IV, 14 ¹), la parole est le sujet de la chose. Mais en Dieu il y a une très grande unité dans la diversité. Donc on ne lui donne qu'un nom.
[1720] Super Sent., lib. 1 d. 22 q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea, non est nisi duplex modus praedicandi in divinis, scilicet vel substantialiter vel relative. Sed nomina non possunt diversificari nisi vel quantum ad id quod significatur, vel quantum ad modum significandi. Ergo videtur quod vel tantum unum debeat esse propter unitatem rei, vel ad plus duo propter duos modos praedicandi.	2. Il n'y a que deux modes de prédiquer en Dieu, à savoir substantiellement ou relativement. Mais les noms ne peuvent être diversifiés que, ou bien quant à ce qui est signifié, ou bien quant au mode de signifier. Donc il semble que, ou bien un seulement doit être en raison de l'unité de l'objet, ou bien au plus, deux en raison des deux manières de prédiquer.
[1721] Super Sent., lib. 1 d. 22 q. 1 a. 3 arg. 3 Praeterea, si dicas, quod pluralitas nominum divinorum est secundum quod ex diversis creaturis nominatur ; contra. Ipse Deus est principium a quo effective et exemplariter est omnis creatura. Si ergo secundum diversitatem creaturarum multiplicantur divina nomina, tunc omnium creaturarum nomina de ipso dici possent, quod falsum est. Ergo videtur	3. <i>On pourrait dire</i> que la pluralité des noms divins dépend du nom qui vient des différentes créatures. <i>En sens contraire</i> Dieu lui-même est le principe d'où vient toute créature effectivement et de manière exemplaire. Si donc selon la diversité des créatures les noms divins sont multipliés, alors les noms de toutes les créatures pourraient être dits de lui, ce qui est faux. Donc il semble que du côté des créatures, il

¹ « ...quia non sermoni res sed rei est sermo subjectus » : « parce que la chose (réalité) n'est pas assujettie à la parole, mais la parole est assujettie à la chose ».

quod ex creaturis non sit diversitas divinatorum nominum.	n'y a pas la diversité des noms divins.
[1722] Super Sent., lib. 1 d. 22 q. 1 a. 3 arg. 4 <i>Si dicas</i> , quod multiplicantur secundum rationem tantum ; <i>contra</i> . Diversitas rationis est diversitas secundum intellectum. Sed diversitas intellectus imponentis nomina, nisi subsit aliquod diversum in re, non causat multitudinem nominum, nisi secundum quod nomina synonyma multiplicantur. Ergo secundum hoc omnia nomina divina essent synonyma, quod Commentator expresse negat in XI <i>Metaphys.</i> , texte 39, dicens, quod haec nomina vivens et vita, non differunt in Deo sicut nomina synonyma, multo minus vivens et sapiens ; et ita videtur quod non differant divina nomina secundum acceptionem intellectus significantis tantum ; et sic idem quod prius.	4. <i>Mais on pourrait dire</i> qu'ils sont multipliés en raison seulement ; <i>en sens contraire</i> : mais la diversité de l'intellect qui donne les noms, à moins que quelque différence soit dans la chose, ne cause la pluralité des noms que selon que les noms synonymes sont multipliés. Donc selon cela tous les noms divins seraient synonymes, ce que le Commentateur nie expressément en <i>Métaphysique</i> 11, en disant que ces noms, « vivant » et « vie » ne diffèrent pas en Dieu comme des noms synonymes, et beaucoup moins « vivant » et « sage », et ainsi il semble que les noms divins ne diffèrent pas selon l'acception de l'intellect qui les signifie seulement et ainsi de même que ci-dessus.
[1723] Super Sent., lib. 1 d. 22 q. 1 a. 3 s. c. 1 <i>Contra</i> est quod in Scriptura inveniuntur de ipso multa nomina divina.	En sens contraire : 1. Dans l'Écriture on trouve de nombreux noms qui concernent Dieu.
[1724] Super Sent., lib. 1 d. 22 q. 1 a. 3 s. c. 2 <i>Praeterea</i> , nullum nomen sufficit ad exprimendam divinam perfectionem. Sed aliquid perfectionis datur nobis intelligi per unum nomen quod non datur per aliud. Ergo videtur quod ut magis nobis divina perfectio innotescat, quod pluribus nominibus a nobis nominandus sit.	Aucun nom ne suffit à exprimer la perfection divine. Mais quelque chose de sa perfection nous est donné à penser par un nom qui n'est pas donné par un autre. Donc il semble que plus la perfection divine se fait connaître, plus que nous devons la désigner par plusieurs noms.
[1725] Super Sent., lib. 1 d. 22 q. 1 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod multiplicitas nominum potest dupliciter contingere. Vel ex parte intellectus, quia cum nomina exprimant intellectum, contingit unum et idem diversis nominibus significari, secundum quod diversimode in intellectu accipi potest. Et inde est quod Deum possumus nominare et secundum quod in se est, et secundum id quod est ad creaturas se habens.	Réponse : La multiplicité des noms peut arriver de deux manières. Ou du côté de l'intellect, parce que les noms expriment un concept, l'un et le même arrivent à être signifiés par des noms différents, selon qu'il peut être reçu de différentes manières dans l'intellect. Et de là vient que nous pouvons nommer Dieu, et selon ce qu'il est en soi et selon comment il se comporte vis-à-vis des créatures.
Et hoc dupliciter: vel secundum negationes quibus conditiones creaturarum a Deo remouventur ; et inde	Et cela de deux manières 1/ ou selon les négations par lesquelles les conditions des créatures sont écartées de Dieu, et de là

<p>veniunt nomina negativa, quae multiplicationem recipiunt ex creaturarum conditionibus quae de Deo negantur, et praecipue quae consequuntur universaliter omnem creaturam, ut immensus, increatus etc. ; vel secundum relationem Dei ad creaturam, quae tamen realiter in Deo non est, sed in creatura ; et inde veniunt illa nomina divina quae important habitudinem ad creaturam, ut dominus, rex et hujusmodi.</p>	<p>viennent les noms négatifs, qui reçoivent la multiplication des conditions des créatures qui sont niées au sujet de Dieu et surtout celles qui accompagne universellement tout créature, comme immense, incréé, etc. ; 2/ ou selon la relation de Dieu à la créature, qui cependant n'est pas réellement en Dieu, mais dans la créature, et de là viennent ces noms divins qui apportent une relation à la créature, comme seigneur, roi et autres de ce genre.</p>
<p>Item, multiplicitas nominum potest contingere ex parte rei secundum quod nomina rem significant ; et inde veniunt nomina exprimentia id quod in Deo est. In Deo autem non est invenire aliquam realem distinctionem nisi personarum, quae sunt tres res ; et inde venit multiplicitas nominum personalium significantium tres res. Sed praeter hoc est etiam in Deo invenire distinctionem rationum, quae realiter et vere in ipso sunt, sicut ratio sapientiae et bonitatis et hujusmodi, quae quidem omnia sunt unum re, et differunt ratione, quae salvatur in proprietate et veritate, prout dicimus Deum vere esse sapientem et bonum, et non tantum in intellectu ratiocinantis ; et inde veniunt diversa nomina attributorum ; quae omnia quamvis significant unam rem, non tamen significant unam secundum unam rationem ; et ideo non sunt synonyma.</p>	<p>De plus la multiplicité des noms peut arriver du côté de la chose, selon qu'ils signifient une chose, et de là viennent les noms qui expriment ce qui est en Dieu. Mais en Dieu on ne peut trouver de distinction réelle sinon celle des personnes qui sont trois réalités, et de là vient que la pluralité des noms personnels qui signifient les trois réalités. Mais au-delà de cela il y a aussi à trouver en Dieu la distinctions des natures, qui sont réellement et vraiment en lui, comme celle de la sagesse, de la bonté et autre de ce genre qui toutes sont une en réalité, et diffèrent en raison, ce qui est sauvé en propriété et vérité, dans la mesure où nous disons que Dieu est vraiment sage et bon et non seulement dans l'intellect de celui qui le pense, et de là viennent les différents noms des attributs, qui tous, bien qu'ils signifient une seule chose ne signifient pas cependant une chose selon une seule nature, et c'est pourquoi ils ne sont pas synonymes.</p>
<p>[1726] Super Sent., lib. 1 d. 22 q. 1 a. 3 ad 1 Et per hoc patet responsio ad primum. Quia quamvis sit unitas in re essentiali, est tamen pluralitas in re personali, et in rationibus quibus diversimode una essentia significari potest, et in diversa acceptione intellectus ; secundum quae omnia divina nomina multiplicantur.</p>	<p>Solutions : 1. Et par là paraît la réponse à la première objection. Parce que, bien que l'unité soit dans la chose essentielle, cependant il y a la pluralité dans la chose personnelle et dans les raisons par lesquelles de différentes manières une seule essence peut être signifiée, et dans l'acception différente de l'intellect ; selon lesquels tous les noms divins sont multipliés.</p>
<p>[1727] Super Sent., lib. 1 d. 22 q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod aliter dividitur aequivocum, analogum et univocum. Aequivocum enim dividitur secundum res significatas ; univocum vero dividitur secundum differentias ;</p>	<p>2. L'équivoque, l'analogue et l'univoque aussi se divisent autrement. Car l'équivoque est divisé selon ce qu'il signifie ; et l'univoque est divisé selon les différences, mais l'analogue est divisé selon différents modes. C'est pourquoi comme l'étant est</p>

<p>sed analogum dividitur secundum diversos modos. Unde cum ens praedicetur analogice de decem generibus, dividitur in ea secundum diversos modos.</p>	<p>prédiqué analogiquement en dix genres, il est divisé en eux de différentes manières.</p>
<p>Unde unicuique generi debetur proprius modus praedicandi. Et quia in divinis non salvantur nisi duo genera quantum ad rationem communem generis, scilicet substantia et ad aliquid ; ideo dicuntur in divinis duo modi praedicandi. Unumquodque autem genus dividitur univoce in species contentas sub genere, et ideo speciebus non debetur proprius modus praedicandi.</p>	<p>C'est pourquoi à chaque genre est dû un mode propre de prédication. Et parce qu'en Dieu ne sont conservés que deux genres quant à la raison commune du genre, à savoir la substance et la relation ; on dit qu'en Dieu il y a deux modes de prédication. Mais chaque genre est divisé de manière univoque dans les espèces contenues sous le genre et c'est pourquoi dans les espèces le mode propre de prédiquer n'est pas dû.</p>
<p>Et propter hoc quamvis quaedam contenta in praedicamento qualitatis dicantur de Deo secundum rationem speciei, non tamen afferunt novum modum praedicandi, etsi afferant novam rationem significandi. Unde quamvis in Deo non sint nisi duo modi praedicandi, sunt tamen plures rationes significandi secundum quas divina nomina multiplicari possunt.</p>	<p>Et à cause de cela, bien que certaines choses contenues dans la catégorie de qualité soient dites de Dieu selon la nature de l'espèce, cependant elles n'apportent pas un nouveau mode de prédiquer, même s'ils apportent une nouvelle manière de signifier. C'est pourquoi bien qu'en Dieu il n'y ait que deux modes de prédiquer, il y a cependant plus de raisons de signifier selon lesquelles les noms divins peuvent être multipliés.</p>
<p>[1728] Super Sent., lib. 1 d. 22 q. 1 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod, ut patet ex praedictis, in corp. art., quaedam nomina dicuntur proprie de Deo, quae quantum ad significata per prius sunt in Deo quam in creaturis, ut bonitas, sapientia et hujusmodi ; et horum diversitas non sumitur per respectum ad creaturas, immo potius e converso.</p>	<p>3. Comme on le voit dans ce qui a été dit, dans le corps de l'article, certains noms sont dits au sens propre de Dieu qui, quant à leur signification, sont en Dieu avant d'être dans les créatures, comme la bonté, la sagesse, etc. et leur diversité n'est pas prise par rapport aux créatures, mais c'est plutôt l'inverse.</p>
<p>Quia ex hoc quod ratio sapientiae et bonitatis differt in Deo, diversificatur in creaturis bonitas et sapientia non tantum ratione, sed etiam re. Sed verum est quod diversitas talium nominum prout praedicantur de Deo, innotescit nobis ex diversitate eorum in creaturis. Qaedam vero nomina praedicantur de ipso transumptive ; et haec multiplicantur secundum diversas creaturas, quarum nomina in Deum transumuntur.</p>	<p>Parce que du fait que la nature de la sagesse et de la bonté est différente en Dieu, la bonté et la sagesse sont diversifiées dans les créatures, non seulement en raison, mais aussi en réalité. Mais il est vrai que la diversité de tels noms selon qu'ils sont prédiqués de Dieu se fait connaître à nous par leur diversité dans les créatures. Mais certains noms sont prédiqués de lui au figuré et ceux-ci sont multipliés selon les différentes créatures dont les noms sont reçus en Dieu.</p>
<p>Nec tamen oportet quod ex omnibus nominibus creaturarum significetur. Qaedam enim sunt quae important</p>	<p>Et cependant il n'est pas nécessaire qu'il soit signifié par tous les noms des créatures. Car il y en a certains qui apportent une</p>

deformatem et defectum, cuius Deus non est auctor, et praecipue si sit defectus culpa. Unde non possumus dicere Deum peccatorem vel Diabolum, quod est nomen naturae depravatae, quamvis transumptive dicatur leo vel agnus vel etiam iratus.	déformation et une défaillance dont Dieu n'est pas l'auteur, et principalement si c'était la défaillance d'une faute. C'est pourquoi nous ne pouvons pas dire que Dieu est pécheur ou diable qui est un nom de nature dépravée, bien qu'au figuré on dise lion ou agneau ou même en colère.
[1729] Super Sent., lib. 1 d. 22 q. 1 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod differunt nomina attributorum secundum rationem, non tamen quae sit solum in ratiocinante, sed quae salvatur in ipsa re secundum veritatem et proprietatem rei. Quod sic patet. Omnia enim hujusmodi dicuntur de Deo et creaturis non aequivoce, sed secundum unam rationem analogice. Unde cum in creatura ratio sapientiae non sit ratio bonitatis, oportet quod etiam hoc in Deo sit verum. Sed in hoc differt quod in Deo idem sunt re, in creaturis autem differunt re et non ratione ; et qualiter possit esse, supra, in responsione ad 3, praec. art., dictum est.	4. Les noms diffèrent des attributs selon une nature, non cependant celle qui est dans celui qui réfléchit, mais celle qui est conservée dans la chose même selon sa vérité et sa propriété. Ce qui paraît ainsi. Car tout ce qui est de ce genre est dit de Dieu et des créatures, de manière non équivoque, mais selon une seule nature analogiquement. C'est pourquoi comme dans la créature la nature de la sagesse n'est pas celle de la bonté, il est nécessaire qu'aussi cela soit vrai en Dieu. Mais la différence est dans le fait qu'en Dieu c'est le même en réalité, mais ils diffèrent dans les créatures, et non en raison ; et de quelle manière cela est possible, cela a été dit ci-dessus dans la réponse à la solution 3 dans l'article précédent.
Articulus 4 [1730] Super Sent., lib. 1 d. 22 q. 1 a. 4 tit. Utrum divisio nominum Dei posita ab Ambrosio sit insufficiens	<u>Article 4 – La division des noms de Dieu donné par Ambroise est-elle insuffisante¹ ?</u>
[1731] Super Sent., lib. 1 d. 22 q. 1 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod divisio Ambrosii sit insufficiens. Trinitas enim et persona sunt quaedam divina nomina, quae nec pertinent ad unitatem majestatis, nec proprie alicui personae conveniunt, nec translative de Deo dicuntur. Ergo et cetera.	Objections : 1. Il semble que la division d'Ambroise soit insuffisante. Car la Trinité et la personne sont des noms divins, qui n'appartiennent pas à l'unité de la majesté ; et ne conviennent pas au sens propre à une personne, ni ne sont pas dits de Dieu par métaphore. Donc etc.
[1732] Super Sent., lib. 1 d. 22 q. 1 a. 4 arg. 2 Praeterea, quaedam nomina sunt quae dicuntur de Deo negative, ut	2. Il y a certains noms qui sont dits de Dieu négativement, comme incréé, immense ² .

¹ Dans l'introduction l'article est signalé comme : « Recherche sur la pluralité des noms divins donnés dans *La Lettre* ». Pour Ambroise, la répartition est triple (*De fide*, prol. 2) : Il y a certains noms qui montrent la propriété de la divinité ; il y en a certains qui expriment la remarquable unité de la majesté divine ; d'autres qui parlent au figuré et par image. Les identifications de la propriété sont la génération, le Fils, le verbe, etc., celles de l'unité, la sagesse éternelle, la vertu, la vérité, etc. la splendeur de la ressemblance : le caractère, le miroir, etc. Lombard, dist. 22, ch. 1. On remarquera qu'à ces trois divisions s'opposent les trois premières objections.

² Sans dimension.

<p>incretatus, immensus. Haec autem cum nihil de Deo praedicent, nec ad proprietatem personarum pertinere videntur, nec ad majestatem deitatis. Constat etiam quod nec translative dicuntur, quia non conveniunt creaturis ut ex eis in divinam praedicationem transumantur. Ergo videtur quod divisio sit insufficiens.</p>	<p>Mais comme ces noms ne prédisent rien de Dieu, ils ne semblent pas appartenir à la propriété des personnes, ni à la majesté de la divinité. Aussi il est clair qu'ils ne sont pas dits par métaphore, parce qu'ils ne conviennent pas aux créatures, pour être reçus dans la prédication divine. Donc il semble que la division soit insuffisante.</p>
<p>[1733] Super Sent., lib. 1 d. 22 q. 1 a. 4 arg. 3 Item, majestas deitatis et proprietas personalis constat quod aeterna sunt. Sed quaedam dicuntur de Deo ex tempore, ut dominus, et hujusmodi. Ergo videtur quod nec ad majestatem deitatis pertinent, nec ad proprietatem personalem. Constat etiam quod nec translative dicuntur. Videtur igitur, quod sub divisione Ambrosii non contineantur. Ergo insufficiens est.</p>	<p>3. De plus, la majesté de la divinité et la propriété personnelle montrent qu'elle sont éternelles. Mais certains noms sont dits de Dieu selon le temps, comme Seigneur et autres de ce genre. Donc il semble que cela ne convient ni à la majesté de la divinité, ni à la propriété personnelle. Il est clair aussi qu'ils ne sont pas au figuré. Il semble donc qu'ils ne sont pas contenus sous la division d'Ambroise. Donc c'est insuffisant.</p>
<p>[1734] Super Sent., lib. 1 d. 22 q. 1 a. 4 arg. 4 Praeterea, Damascenus ponit aliam divisionem divinorum nominum, dicens, quod quaedam significant pelagus substantiae infinitum, et non quid est, ut hoc nomen « qui est » ; quoddam autem est nomen operationis, ut « Deus » ; quaedam autem significant id quod assequitur substantiam, ut « justus, bonus » et hujusmodi ; quaedam vero habitudinem ad ea a quibus distinguitur, scilicet ad creaturas ; quaedam significant id quod non est, ut « incorporeus, immensus » et hujusmodi.</p>	<p>4. Damascène place une autre division des noms divins, en disant que certains signifient une mer infinie de substance, et non ce qui est, comme ce nom « Qui est », mais qui est un certain nom de l'opération comme « Dieu » ; mais certains signifient ce qui touche la substance comme « juste et bon », etc., la relation à ce par quoi il se distingue c'est-à-dire [relation] aux créatures ; certains signifient ce qui n'est pas, comme « sans corps, sans dimension », etc.</p>
<p>[1735] Super Sent., lib. 1 d. 22 q. 1 a. 4 arg. 5 Item, Dionysius ponit multiplicem divisionem divinorum nominum. Magister autem in <i>Littera</i> super trimembrem divisionem Ambrosii inducit alias tres differentias divinorum nominum, et efficiuntur in universo sex. Quaeritur ergo de assignatione harum divisionum.</p>	<p>5. De plus, Denys place une division multiple des noms divins. Mais le Maître dans <i>La lettre</i> sur la division en trois membres d'Ambroise introduit trois autres différences des noms divins, et ils deviennent six en tout. Donc on fait une recherche sur la répartition de ces divisions.</p>
<p>[1736] Super Sent., lib. 1 d. 22 q. 1 a. 4 co. Respondeo dicendum, quod prima divisio trimembris, quae in littera ponitur, sufficienter comprehendit omnia divina nomina, et est trium sanctorum Augustini, Ambrosii, Dionysii. Ipsemet</p>	<p>Réponse : Je réponds en disant que la première division en trois membres, qui est placée dans la <i>Lettre</i> saisit suffisamment tous les noms divins, et elle vient de trois saints : Augustin, Ambroise, Denys. Car lui-même [le Maître]</p>

<p>enim dividit divina nomina in ea quae translative dicuntur, quae appellat symbolicam theologiam, et in ea quae proprie dicuntur, quae scilicet per prius in Deo sunt: et hoc dividit in unitam theologiam, quantum scilicet ad ea quae praedicantur de tribus personis communiter ; et in discretam theologiam, quantum ad ea quae ad singulas personas pertinent. Ex quo etiam patet in promptu sufficientia hujus divisionis. Quia Deus vel nominatur per id quod prius in ipso est et per posterius in creaturis, vel per similitudinem a creaturis sumptam. Si secundo modo, sic sunt ea quae translative dicuntur. Si primo modo, hoc erit dupliciter: illud enim quod per prius in Deo est, vel est commune, et sic pertinet ad majestatis unitatem ; vel est proprium personae, et sic pertinet ad distinctionem Trinitatis.</p>	<p>divise les noms divins en ce qui est dit au figuré, ce qu'il appelle la théologie symbolique, et en ce qui est dit au sens propre, qui est en premier en Dieu, et il le divise dans une théologie commune, autant pour ce qui est prédiqué des trois personnes de manière commune ; et dans la théologie particulière, en tant que cela convient aux personnes particulières. Mais de là la suffisance de cette division paraît à portée. Parce que Dieu est ou bien désigné par ce qui est avant en lui ou après dans les créatures, ou par une ressemblance prise des créatures. Si c'est de la deuxième manière, ainsi il y a ce qui est dit au figuré. Si c'est de la première manière, cela sera de deux manières : car ce qui est premier en Dieu ou bien est commun et ainsi appartient à l'unité de la majesté ou bien est le propre de la personne et ainsi convient à la distinction de la Trinité.</p>
<p>[1737] Super Sent., lib. 1 d. 22 q. 1 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod hoc nomen Trinitas quamvis non explicite dicat proprium alicujus personae, tamen implicite includit omnia propria personarum, inquantum est quasi collectivum personarum. Similiter etiam hoc nomen persona quamvis non imponatur ab aliqua proprietate personali speciali, imponitur tamen a personalitate quae dicit proprietatem in communi, et quodammodo etiam dicit substantiam, ut infra patebit, dist. 26, qu. 1, art. 1.</p>	<p>Solutions : 1. Bien que ce nom Trinité ne signifie pas explicitement le propre d'une personne, cependant il inclut implicitement tout ce qui est le propre des personnes, en tant qu'il est comme collectif pour les personnes. Mais de la même manière bien que ce nom personne ne soit pas donné par une propriété personnelle spéciale, il est cependant donné par la personnalité qui signifie la propriété en commun et d'une certaine manière aussi il signifie la substance, comme on le verra plus bas, dist. 26, qu. 1, art. 1.</p>
<p>[1738] Super Sent., lib. 1 d. 22 q. 1 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod negatio quaelibet causatur ex aliqua affirmatione. Et sic etiam in divinis ratio negativorum nominum fundatur supra rationem affirmativorum: sicut hoc quod dicitur incorporeus, fundatur super hoc quod est esse simplex. Unde patet quod nomina negativa reducuntur ad unitatem essentiae, sicut « increatus et immensus », vel ad distinctionem personarum, sicut « ingenitus ».</p>	<p>2. N'importe quelle négation a pour cause une affirmation. Et ainsi en Dieu aussi la raison des noms négatifs est fondée sur la raison des noms affirmatifs ; de même que ce qui est incorporel est fondé sur ce qui est dit simple. C'est pourquoi il est clair que les noms négatifs sont ramenés à l'unité de l'essence, comme « increé et immense », mais pour la distinction des personnes, comme « inengendré ».</p>
<p>[1739] Super Sent., lib. 1 d. 22 q. 1 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis hujusmodi nomina non ponant</p>	<p>3. Bien que les noms de ce genre ne placent rien de temporel en Dieu, parce ces relations temporelles sont en réalité dans les créatures,</p>

<p>aliquid temporaliter in Deo, quia relationes illae temporales realiter in creaturis sunt, et in Deo solum secundum rationem, tamen in quantum innascuntur ex operationibus Dei in creaturas, dant intelligere aliquid quod in Deo est absolute ; sicut relatio domini dat intelligere in Deo potestatem qua universam creaturam gubernat. Unde patet etiam quod ista nomina reducuntur ad illa quae pertinent ad unitatem majestatis, sicut « creator, dominus » et hujusmodi, vel ad distinctionem personarum, sicut « missus, incarnatus » et hujusmodi.</p>	<p>et en raison seulement en Dieu, cependant en tant qu'elles sont nées des opérations de Dieu dans les créatures, elles donnent à comprendre quelque chose qui est dans l'absolu en Dieu ; comme la relation du pouvoir donne à penser en Dieu la puissance par laquelle il gouverne la créature universelle. C'est pourquoi il est clair aussi que ces noms sont ramenés à ce qui convient à l'unité de la majesté, comme « Créateur, Seigneur », etc, ou à la distinction des personnes, comme « envoyé, incarné », etc.</p>
<p>[1740] Super Sent., lib. 1 d. 22 q. 1 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod divisio Damasceni respicit tantum unum membrum praedictae divisionis: omnia enim quae ponit, pertinent ad unitatem majestatis. Unitas autem majestatis potest nominari dupliciter, ut patet ex dictis, art. ant.: vel secundum id quod in Deo est, vel secundum acceptionem intellectus, qui accipit ipsum secundum aliquam comparationem ad creaturam.</p>	<p>4. La division de Damascène, regarde seulement un membre de la division susdite ; car tout ce qu'il place, convient à l'unité de la majesté. Mais l'unité de la majesté peut être désignée de deux manières, comme on le voit par ce qui a été dit dans l'article précédant : ou selon ce qui est en Dieu, ou selon la conception de l'intellect, qui le reçoit selon une comparaison à la créature.</p>
<p>Si nominetur Deus quantum ad id quod in ipso est, erit triplex diversitas nominum secundum tria quae in unaquaque re inveniuntur, scilicet essentia, virtus et operatio ; quae quidem in aliis realiter differunt, in ipso autem sunt unum re et distincta ratione.</p>	<p>Si Dieu est nommé quant a ce qui est en lui, il y aura une triple diversité des noms selon les trois qui se trouvent dans chaque chose ; à savoir l'essence, la puissance et l'opération, qui sont différentes réellement dans les autres, mais en lui sont une en réalité et par une nature distincte.</p>
<p>Et secundum essentiam accipitur hoc nomen « qui est » ; et secundum virtutem accipiuntur ea quae se habent per modum assequentium substantiam, ut « justus, sapiens » et hujusmodi ; et secundum operationem nomina operationis, ut « Deus ». Si autem nominetur Deus per acceptionem intellectus in comparatione ad creaturam, et hoc erit dupliciter: vel in quantum ea quae sunt creaturae, removentur ab ipsa, et sic erunt nomina negativa ; vel secundum quod importatur in nominibus aliquis respectus causalitatis ad creaturam, cujus conditiones a Deo removentur ; et sic erunt illa nomina</p>	<p>Et ce nom est reçu selon l'essence : « Qui est ». Et selon le pouvoir est reçu ce qui se comporte à la manière de ce qui suit la substance, comme « juste, sage », etc. et selon l'opération les noms de l'opération comme « Dieu ». Mais si l'intellect consent à nommer Dieu en comparaison avec la créature, cela sera de deux manières : ou en tant que ce qui est créature est écarté d'elle, et ainsi il y aura des noms négatifs, ou bien selon qu'est importé dans les noms quelque rapport de causalité à la créature, dont les conditions seront écartées de Dieu, et ainsi ces noms seront ce qui apportent une relation aux autres de qui Dieu se distingue par essence.</p>

<p>quae important habitudinem ad alia, a quibus Deus distinguitur per essentiam.</p>	
<p>Divisio autem divinorum nominum quam Dionysius ponit, patet ex praedictis, in corp. art., quod est eadem cum divisione Ambrosii, nisi quod Dionysius ulterius nomina pertinentia ad unitate majestatis multiplicat secundum diversas processiones in creaturis repertas, quibus nominatur Deus illis perfectionibus per prius in Deo existentibus, ut « bonus, sapiens, existens » et hujusmodi. Magister autem in tribus differentiis quas addit, specificat divisionem Ambrosii quantum ad quosdam speciales modos ; qui tamen possunt reduci ad divisionem Ambrosii.</p>	<p>Mais la division des noms divins que Denys place, est éclairée par ce qui a été dit, dans le corps de l'art ; ce qui est la même que la division d'Ambroise, sinon que Denys par la suite multiplie les noms qui concernent l'unité de la majesté selon les différentes processions trouvées dans les créatures, par lesquels on nomme Dieu par ces perfections existant avant en Dieu, comme « bon, sage, existant », etc. Mais le maître dans les trois différences qu'il ajoute, spécifie la division d'Ambroise, quant à quelques modes spéciaux ; qui cependant peuvent être ramenés à la division d'Ambroise.</p>
<p>Quod enim pertinet ad proprietates deitatis, vel nominat determinate proprium alicujus personae, ut « Pater et Filius » ; vel colligit omnia [nomina <i>Ed. de Parme</i>] propria personarum, ut hoc nomen Trinitas, quod significat proprietatem personae secundum quemdam specialem modum. Similiter etiam quae pertinent ad unitatem majestatis et proprietatem divinitatis conveniunt Deo vel ab aeterno vel ex tempore. Si ex tempore, vel dicuntur relative secundum nomen, ut « dominus » et hujusmodi, vel non referuntur ad aliud secundum nomen, ut « incarnatus » et hujusmodi. Et sic patet quod ea quae Magister addit continentur in divisione Ambrosii per reductionem, non tamen simpliciter, sed secundum quid, ut patet ex dictis, in corp. art.</p>	<p>Car ce qui convient aux propriétés de la divinité, ou nomme de manière déterminé le propre d'une personne comme « le Père et le Fils » ; ou bien il rassemble tout ce qui est le propre de personnes comme ce nom Trinité, qui signifie la propriété de la personne selon un mode spécial. Mais de la même manière, ce qui convient à l'unité de la majesté et à la propriété de la divinité convient à Dieu ou éternellement ou temporellement. Si c'est temporellement, ou bien on le dit relativement selon le nom, comme « Seigneur », etc, ou bien ils ne sont pas référés à un autre selon le nom, comme « incarné », etc. Et ainsi il est clair que ce que la Maître ajoute est contenu dans la division d'Ambroise, par réduction, non cependant dans l'absolu, mais selon un rapport, comme on le voit dans ce qui a été dit, dans le corps de l'article.</p>
<p>Distinctio 23</p>	<p><u>Distinction 23 – [Le nom « personne »]</u></p>
<p>Prooemium</p>	<p><u>Prologue</u></p>
<p>Hic quatuor quaeruntur: 1 de distinctione horum nominum: « essentia, subsistentia, substantia et persona » ; et de nominibus eis in Graeco respondentibus, quae sunt « ousia, usiosis, hypostasis, prosopon » ; 2 utrum nomen personae proprie in divinis dicatur ;</p>	<p>On fait quatre recherches : 1/ Au sujet de la distinction de ces noms : « essence, subsistance, substance et personne » et de ces noms en Grec qui leur correspondent qui sont « ousia, ousiosis, hypostase et prosopon ». 2/ Le nom de personne est-il employé au sens propre en Dieu ?</p>

<p>3 utrum significet substantiam, vel relationem ; 4 si aliquo modo substantiam significat, utrum pluraliter praedicetur.</p>	<p>3/ Signifie-t-il la substance ou la relation ? 4/ S'il signifie d'une certaine manière la substance, est-il prédiqué au pluriel ?</p>
<p>Articulus 1 Lib 1 d. 23 q. 1 a. 1 tit. Utrum « substantia, subsistentia, essentia, persona » dicta de Deo sint synonyma</p>	<p><u>Article 1 – « Substance, subsistance, essence, personne », employés pour Dieu sont-ils des synonymes ?</u></p>
<p>Lib 1 d. 23 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod dicta nomina nullam distinctionem habeant, sed sint quasi synonyma. Sicut enim Boetius dicit in <i>Commentariis super praedicamenta</i>, cap. « de substantia », col. 183, « ousia » significat substantiam compositam. Sed substantia composita est individuum subsistens in genere substantiae, quod significatur nomine substantiae, vel hypostasis, vel personae. Ergo videtur quod hoc nomen « essentia », vel « ousia », non differat secundum significationem ab aliis.</p>	<p>Objections :¹ 1. Il semble que ces noms ne comportent aucune distinction, mais qu'ils soient quasiment synonymes. En effet, comme le dit Boèce, dans ses <i>Commentaires sur les catégories</i>, chapitre la « substance », « ousia » signifie une substance composée. Mais celle-ci c'est l'individu subsistant dans le genre de la substance, qui est signifié par le nom de substance ou d'hypostase, ou de personne. Donc il semble que ce nom « essence » ou « ousia » ne diffère pas des autres en signification.</p>
<p>Lib 1 d. 23 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, non subsistit nisi illud quod habet in se esse completum. Sed esse completum non invenitur nisi in particulari ; quia universalia non habent esse praeter particularia nisi in anima, quod est esse incompletum. Cum igitur particulare in genere substantiae dicatur hypostasis, vel substantia prima, videtur quod subsistentia sit idem quod substantia.</p>	<p>2. Ne subsiste que ce qui a en soi un être complet. Mais l'être complet ne se trouve que dans le particulier, parce que l'universel n'a d'être en dehors du particulier que dans l'âme, ce qui est être incomplet. Donc comme le particulier dans le genre de la substance est appelé hypostase, ou substance première, il semble que la subsistance soit identique à la substance.</p>
<p>Lib 1 d. 23 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, cum utrumque in suo nomine [in...<i>nomine om. Éd. de Parme</i>]. importet positionem alicujus sub aliquo, ergo idem quod prius.</p>	<p>3. Comme l'un et l'autre en leur nom apportent la position d'une chose sous une autre, c'est donc le même que ci-dessus.</p>
<p>Lib 1 d. 23 q. 1 a. 1 arg. 4 Item, Boetius, lib. <i>De duabus nat.</i>, cap. III, col. 1343, dicit, quod hoc nomine « hypostasis » non utuntur Graeci nisi pro individuo rationalis naturae. Sed individuum rationalis naturae dicitur persona. Ergo videtur quod « hypostasis » et « prosopon », vel « substantia » et « persona » sint omnino idem.</p>	<p>4. Boèce (<i>Les deux natures</i>, ch. 3), dit que les Grecs ne se servent du nom « hypostase » que pour l'individu de nature raisonnable. Mais celui-ci est appelé personne. Donc il semble que « hypostase » et « prosopon » ou « substance » et « personne » soient tout à fait identiques.</p>

¹ PARALL. : Ia, qu. 13, a. 4 – *I Sent*, dist. 2, qu. 1, a. 2. — *QD de potentia*, qu. 9, a. 1.

<p>Lib 1 d. 23 q. 1 a. 1 arg. 5 Praeterea, sicut Graeci dicunt tres hypostases, ita nos dicimus tres substantias. Non autem tres substantias dicimus, sicut ipsi tres « ousioses ». Ergo videtur quod idem sit subsistentia apud nos, quod hypostasis apud Graecos ; cujus contrarium Boetius dicit Lib. <i>De duabus naturis</i>.</p>	<p>5. De même que les Grecs parlent de trois hypostases, nous, nous parlons de trois substances. Mais nous disons trois substances, comme eux trois « ousioses ». Donc il semble que la subsistance est la même chose chez nous, que l'hypostase chez les Grecs. Boèce dit le contraire dans le livre <i>Des deux Natures</i>.</p>
<p>Lib 1 d. 23 q. 1 a. 1 s. c. 1 In contrarium est auctoritas Boetii, lib. <i>De duabus nat., in una persona Christi</i>, ibidem, qui significationes horum nominum distinguit ; et etiam auctoritas Marci Tullii quam ibi Boetius inducit.</p>	<p>En sens contraire : 1. En sens contraire il y a l'autorité de Boèce, (<i>Les deux natures, dans la personne du Christ</i>, au même endroit) qui a distingué les significations de ces noms et il y a aussi l'autorité de Cicéron que Boèce suit.</p>
<p>Lib 1 d. 23 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod quatuor dicta nomina secundum significationem differunt ; sed horum differentia differenter a diversis assignatur.</p>	<p>Réponse : Les quatre noms signalés diffèrent quant au sens mais leur différence est répartie différemment par différents auteurs</p>
<p>Quidam enim sumunt horum differentiam ex hoc quod in divinis est aliquid commune, et aliquid distinctum. Et commune potest significari ut quo est, et sic est « essentia », vel ut quod est, et sic est « subsistentia ». Vel aliter: quia Deus potest significari in quantum dat omnibus esse, et sic dicitur « essentia » ; vel in quantum habet esse sufficiens nullo indigens, et sic dicitur « subsistentia ».</p>	<p>a/ Car certains prennent leur différence du fait qu'en Dieu il y a quelque chose de commun, et quelque chose de distinct. Et ce qui est commun peut être signifié de quoi il est et ainsi c'est l'« essence » ou comme ce qui est et ainsi c'est la « subsistance ». Ou bien autrement, parce que Dieu peut être signifié en tant qu'il donne l'être à tous, et ainsi il est appelé « essence » ou en tant qu'il a une être suffisant qui ne manque de rien et ainsi il est appelé « subsistance ».</p>
<p>Distinctum similiter potest significari vel in concrezione, et sic est nomen « persona » ; vel in abstractione, et sic est nomen « hypostasis ». Vel aliter: quia potest significari ut distinguibile, et sic significatur nomine « hypostasis » ; vel ut distinctum, et significatur nomine « personae ».</p>	<p>De même, ce qui est distinct peut être signifié ou dans le concret et ainsi c'est le nom « personne » ou bien dans l'abstrait et ainsi c'est le nom « hypostase ». Ou bien autrement ; parce qu'il peut être signifié comme ce qui peut être distingué et ainsi il est signifié par le nom « hypostase », ou bien comme distinct et il est signifié par le nom « personne ».</p>
<p>Vel aliter: quia vel significatur ut distinctum aliqua proprietate determinata ad nobilitatem pertinente, et sic est nomen « persona » ; vel distinctum absolute quacumque proprietate, et sic est nomen « hypostasis ». Sed iste modus non solvit quaestionem: quia etiamsi nulla esset distinctio in divinis, adhuc ista nomina dicerentur de Deo, et non idem significarent, sicut nomina</p>	<p>Ou bien autrement, parce qu'il est signifié comme distinct par une propriété déterminée qui convient à la noblesse, et c'est ainsi le nom « personne » ou ce qui est distinct dans l'absolu par une propriété quelconque et ainsi c'est le nom « hypostase ». Mais ce mode ne résout pas la question, parce que même s'il n'y avait aucune distinction en Dieu, encore ces noms seraient employés pour Dieu et ils ne signifieraient pas la même chose comme</p>

synonyma..	des noms synonymes.
<p>Et praeterea etiam quantum ad quaedam, falsum est. Non enim dicitur Deus essentia ex eo quod det esse, sicut nec sapiens ex eo quod det sapientiam ; quinimmo e converso ex eo quod Deus essentiam habet, esse in creaturas infundit, et sic de aliis ; sicut etiam ignis ex hoc quod calorem habet calefacit, et non e converso ; quamvis divina sapientia et essentia per esse et cognoscere creaturae communicatum nobis innotescat</p>	<p>Et en outre aussi pour certains c'est faux. Car on ne dit pas que Dieu est essence par le fait qu'il donne l'être, ni même qu'il est sage par le fait qu'il donne la sagesse ; bien plus à l'inverse du fait que Dieu a l'essence, il induit l'essence dans les créatures, et ainsi pour d'autres choses, comme aussi le feu du fait qu'il a la chaleur réchauffe, et non l'inverse ; bien que la sagesse divine et l'essence par l'être et le connaître nous fassent connaître ce qui est communiqué à la créature.</p>
<p>Similiter etiam in divinis cum Deus sit actus purus, non permixtus potentiae, non est aliquid in eo significabile per modum potentiae non conjunctae actui et per modum actus, ut distinguibile et distinctum. Nec iterum verum est quod hoc nomen « hypostasis » significet id quod proprium est in abstractione. Hoc enim modo significatur nomine proprietatis, sicut nomine paternitatis quae significatur non ut hypostasis, sed ut in hypostasi ens.</p>	<p>De la même manière aussi, comme Dieu est l'acte pur, non mêlé de puissance, il n'y a rien en lui qui peut être signifié par le mode de la puissance non jointe à un acte et par le mode de l'acte, comme ce qui peut être distingué et ce qui l'est. Et à nouveau il n'est pas vrai que ce nom « hypostase » signifie ce qui est propre dans l'abstraction. Car de cette manière il est signifié par le nom de propriété comme par le nom de paternité, qui est signifié non comme hypostase mais comme étant dans l'hypostase.</p>
<p>Alii sumunt differentiam horum nominum secundum distinctionem rationis, quo est, et quod est. Quorum quidam dicunt, quod tria horum significant quo est, vel substantiam suppositi ; ita quod « essentia » significat substantiam, sive naturam generis ; « subsistentia » naturam speciei ; « hypostasis » naturam individualement ; et quartum, scilicet « persona », sumitur secundum id quod est, et significat substantiam quae est suppositum.</p>	<p>D'autres prennent la différence de ces noms selon une distinction de raison, par quoi il est et ce qu'il est¹. Donc certains disent que trois de ces noms signifient par qui il est, ou la substance du supôt ; de même que « essence » signifie la substance ou la nature du genre, « subsistance » la nature de l'espèce ; « hypostase » la nature individuelle, et le quatrième, à savoir « personne » est pris selon ce qui est et signifie la substance qui est un supôt.</p>
<p>Alii dicunt e converso quod unum significat quo est, scilicet « essentia », et tria significant quod est, diversimode: quia hoc nomen « substantia » significat quod est per respectum ad naturam vel essentiam ; hoc nomen « subsistentia » significat quod est per respectum ad individuationem ; sed hoc nomen « persona » ponit specialem rationem vel proprietatem pertinentem ad dignitatem.</p>	<p>b/ D'autres disent à l'inverse que l'un signifie de quoi il est, à savoir « essence » et les trois signifient ce que c'est de différentes manières : parce que ce nom « substance » signifie ce qui est par rapport à la nature ou à l'essence ; ce nom « subsistance » signifie ce qui est par rapport à l'individuation, mais ce nom personne place une raison spéciale ou une propriété qui convient à la dignité. Mais pour les deux premiers c'est l'inverse, selon</p>

¹ Cette distinction *quo est* correspond à l'essence et *quod est* à l'étant.

<p>Sed de primis duobus est e converso, secundum Boetium: haec enim doctrina sumpta est secundum Augustinum, lib. VII de Trinit. c. IV, col. 939, et Hieronymum in Exp. symb. Ad Dam..</p>	<p>Boèce, car cette doctrine est prise chez Augustin (<i>La Trin.</i> VII, 4) et Jérôme (<i>Explication du symbole à Damase</i>¹).</p>
<p>Alii dicunt, quod duo significant quo est. « Essentia » quidem significat quo est, vel naturam communem, prout non est praedicabilis, ut consideratur cum dicitur, homo est species ; sed « subsistentia » significat naturam communem ut praedicabilis est, secundum Boetium ; alia duo significant quod est, et eo modo differunt, sicut in proximo dictum est. Sed quia quodlibet horum nominum, praeter hoc nomen persona, invenitur quandoque poni pro quo est, et quandoque poni pro quod est ; ideo non videtur esse essentialis distinctio eorum secundum aliquem dictorum modorum.</p>	<p>c/ D'autre disent, que lrd deux termes signifient de quoi il est. « Essence » en effet signifie de quoi il est ou la nature commune, dans la mesure où elle n'est pas prédicable, pour qu'elle soit considérée quand on dit l'homme est une espèce, mais « subsistance » signifie la nature commune, en tant qu'elle est prédicable, selon Boèce ; les deux autres signifient ce qui est et ils diffèrent de cette manière, comme il a été dit récemment. Mais parce que chacun de ces noms, en dehors de ce nom personne, se trouve quelquefois placé pour de quoi il est, et quelquefois placé pour ce qu'il est, ainsi il ne semble pas que ce soit leur distinction essentielle selon l'une des manières qu'on a dite.</p>
<p>Ideo aliter dicendum est, secundum Boetium, ut sumatur differentia horum nominum, « essentia, subsistentia, substantia », secundum significationem actuum a quibus imponuntur, scilicet esse, subsistere, substare.</p>	<p>Ainsi il faut dire autrement, selon Boèce, pour que soit prise en compte la différence de ces noms, « essence, subsistance, substance » selon la signification des actes par lesquels ils sont donnés, à savoir être, subsister, dépendre</p>
<p>Patet enim quod esse, commune quoddam est, et non determinat aliquem modum essendi ; subsistere autem dicit determinatum modum essendi, prout scilicet aliquid est ens per se, non in alio, sicut accidens ; substare autem idem est quod sub alio poni.</p>	<p>Car il est clair que l'être est quelque chose de commun et ne détermine pas un mode d'être, mais subsister signifie un mode limité d'être, dans la mesure où quelque chose est un étant par soi, non dans un autre, comme l'accident, mais dépendre c'est la même chose qu'être placé sous un autre.</p>
<p>Inde patet quod esse dicit id quod est commune omnibus generibus ; sed subsistere et substare id quod est proprium primo praedicamento secundum duo quae sibi conveniunt ; quod scilicet sit ens in se completum, et iterum quod omnibus aliis substernatur accidentibus, scilicet quae in substantia esse habent.</p>	<p>Ainsi il est clair que l'être signifie ce qui est commun à tous les genres, mais subsister et dépendre [signifient] ce qui est propre à la première catégorie², selon deux [conditions] qui leur conviennent : ce qui serait l'étant complet en soi, et à nouveau ce qui est subordonné à tous les autres accidents, à savoir ceux qui ont l'être dans la substance.</p>
<p>Unde dico, quod « essentia » dicitur cujus actus est esse, « subsistentia » cujus actus est subsistere, substantia</p>	<p>C'est pourquoi je dis que l' « essence » est dite de ce dont l'acte est l'être, la « subsistance » de ce dont l'acte est de</p>

¹ De Pélage.

² C'est-à-dire la substance.

<p>cujus actus est substare. Hoc autem dicitur dupliciter, sicut in singulis patet. Esse enim est actus alicujus ut quod est, sicut calefacere est actus calefacientis ; et est alicujus ut quo est, scilicet quo denominatur esse, sicut calefacere est actus caloris.</p>	<p>subsister, la substance dont l'acte est de dépendre. Mais on le dit de deux manières ; comme c'est clair dans ce qui est particulier. Car l'être est l'acte d'une chose comme ce qui est, comme chauffer est l'acte de ce qui réchauffe, et c'est de quelque chose comme par quoi il est, à savoir par quoi l'être est dénommé, comme chauffer est l'acte de la chaleur.</p>
<p>Sciendum est autem, quod si aliquid consequitur aliqua plura convenientia ad invicem, non potest denominati illud, aliquid, per alterum [denominari aliquid secundum alterum <i>éd. de Parme</i>] illorum, quamvis etiam illud sit principium totius, sed per totum: verbi gratia, sapor consequitur calidum et humidum, prout aliquo modo conveniunt: et quamvis calor sit principium saporis sicut effectivum, non tamen aliquid denominatur sapidum a calore, sed a sapore qui complectitur simul calidum et humidum aliquo modo convenientia.</p>	<p>Mais il faut savoir que si une chose découle de plusieurs qui se conviennent entre elles, on ne peut pas nommer quelque chose par une autre d'entre elles, bien qu'aussi cela soit le principe du tout, mais par le tout ; par exemple ; la saveur suit la chaleur et l'humide, selon qu'ils se rassemblent d'une certaine manière et bien que la chaleur soit le principe de la saveur pour ainsi dire actif, cependant rien n'est appelé saveur par la chaleur mais par la saveur qui embrasse en même temps le chaud et l'humide qui s'assemblent d'une certaine manière .</p>
<p>Similiter dico, quod cum esse consequitur compositionem materiae et formae, quamvis forma sit principium esse, non tamen denominatur aliquod ens a forma sed a toto ; et ideo essentia non dicit formam tantum ; sed in compositis ex materia et forma, dicit totum ; et hoc etiam dicitur quidditas et natura rei ; et ideo dicit Boetius in Praedicamentis quod « ousia » significat compositum ex materia est forma.</p>	<p>De la même manière, je dis que comme l'être découle de la composition de matière et de forme, bien que cette dernière soit le principe de l'être, cependant un étant n'est pas dénommé par la forme mais par le tout, et ainsi l'essence ne signifie pas la forme seulement, mais aussi dans les composés de matière et de forme, elle signifie le tout, et cela aussi est dit quiddité et nature de la chose ; et ainsi Boèce dit dans <i>Les Catégories</i>, que « ousia » signifie le composé de matière et de forme.</p>
<p>Sed ista natura sic considerata, quamvis dicat compositum ex materia et forma, non tamen ex hac materia demonstrata determinatis accidentibus substantive, in qua individuatur forma ; quia hujusmodi compositum dicit hoc nomen « Socrates ». Haec autem materia demonstrata, est sicut recipiens illam naturam communem.</p>	<p>Mais bien que cette nature ainsi considérée, désigne le composé de matière et de forme, ce n'est pas cependant de cette matière désignée qui est sous les accidents déterminés, en qui est individuée la forme ; parce que ce nom « Socrate » désigne un composé de ce genre. Mais cette matière montrée reçoit pour ainsi dire cette nature commune.</p>
<p>Et utroque modo invenitur hoc nomen « essentia ». Unde quandoque dicimus Socratem esse essentiam quamdam ; quandoque dicimus, quod essentia</p>	<p>Et de l'une et l'autre manière, on trouve ce nom « essence ». C'est pourquoi quelquefois nous disons que Socrate est une essence, et quelquefois nous disons que l'essence de</p>

<p>Socratis non est « Socrates »: et sic patet quod essentia quandoque dicit « quo est », ut significatur nomine « humanitatis » ; et quandoque « quod est » ut significatur hoc nomine « homo ». Similiter etiam « subsistere » est actus alicujus ut quod subsistit, vel ut quo subsistit. Cum autem « subsistere » dicat esse determinatum, et tota determinatio essendi consequatur formam, quae terminus est, constat quod aliquid denominatur subsistens per primam formam, quae est in genere substantiae, sicut album per albedinem, et animatum per animam: et ideo in <i>Praedicamentis</i> dicit Boetius quod « ousiosis » vel « subsistentia » est forma accipiens subsistentiam, pro « quo subsistitur ».</p>	<p>Socrate n'est pas « Socrate » ; et ainsi il est clair que « de quoi » dit quelquefois l'existence, pour signifier par ce nom l'« humanité » ; et quelquefois « ce qu'il est » pour signifier « homme » par ce nom. De la même manière aussi « subsister » est l'acte d'une chose comme ce qui subsiste ou de quoi elle subsiste. Mais comme subsister dit être déterminé et toute la détermination d'être suit la forme qui en est le terme, il est clair que quelque chose est dénommé subsistant par une première forme, qui est dans la genre de la substance : comme le blanc par la blancheur et l'animé par l'âme, et ainsi dans <i>les Catégories</i> Boèce dit que « ousiosis » ou « subsistance » est la forme qui reçoit la subsistance, pour « par quoi elle subsiste ».</p>
<p>Si autem accipiatur « subsistentia » pro eo « quod subsistit », sic proprie dicitur illud in quo per prius invenitur talis natura hoc modo essendi. Et cum per prius inveniatur in substantia, secundum quod substantia est ; et deinceps in aliis, secundum quod propinquius se habent ad substantiam: constat quod nomen subsistentiae per prius convenit generibus et speciebus in genere substantiae, ut dicit Boetius, lib. <i>De duabus nat.</i>, cap. III, col. 1344, et individuis non convenit habere tale esse, nisi in quantum sunt sub tali natura communi. Quamvis enim genera et species non subsistant nisi in individuis, quorum est esse, tamen determinatio essendi fit ex natura vel quidditate superiori.</p>	<p>Mais si « subsistance » est reçu pour « ce qui subsiste », ainsi on dit au sens propre ce en quoi on trouve une telle nature avant par ce moyen d'être. Et comme on le trouverait avant dans la substance, selon qu'elle est telle, et ensuite dans les autres, que ce qui est plus propre se comporte vis-à-vis de la substance : il est clair que le nom de « subsistance » convient avant aux genres et aux espèces dans le genre de la substance, comme le dit Boèce (<i>Les deux natures</i>, III), et il ne convient aux individus d'avoir un tel être qu'en tant qu'ils sont sous une telle nature commune. Car bien que les genres et les espèces ne subsistent que dans les individus dont est l'être, cependant la détermination de l'être se fait par une nature ou une quiddité supérieure.</p>
<p>Similiter « hypostasis », vel « substantia », dicitur dupliciter: vel id quo substatur ; et quia primum principium substandi est materia, ideo dicit Boetius in <i>Praedicamentis</i>, in princ. Praed. substantia, quod hypostasis est materia, vel quod substat, et hoc est individuum in genere substantiae per prius. Genera enim et species non substant accidentibus nisi ratione individuorum ; et ideo nomen</p>	<p>De la même manière on parle d'« hypostase » ou de « substance » de deux manières : ou ce de quoi elle dépend, et parce que le premier principe de dépendance est la matière, comme le dit Boèce (<i>Les Catégories</i>, au commencement des catégories, la substance), que l'hypostase est la matière, ou ce qui en dépend et c'est l'individu dans le genre de la substance avant. Car les genres et les espèces ne sont sous les accidents qu'en raison des individus,</p>

<p>« substantiae » primo et principaliter convenit particularibus substantiis, secundum philosophum « <i>De substantia</i> », et secundum Boetium, lib. <i>De duabus naturis</i>, cap. III.</p>	<p>et c'est pourquoi le nom de substance, premièrement et principalement convient aux substances particulières, selon le philosophe (<i>Les catégories</i>, au commencement, chapitre la substance 2 a 4) et selon Boèce (<i>Les deux natures</i>, 3).</p>
<p>Sic ergo patet differentia istorum trium dupliciter. Quia si accipiatur unumquodque ut quo est, sic essentia significat quidditatem, ut est forma totius, « ousiosis » formam partis, « hypostasis » materiam. Si autem sumatur unumquodque ut quod est, sic unum et idem dicitur « essentia », inquantum habet esse, « subsistentia », inquantum habet tale esse, scilicet absolutum ; et hoc per prius convenit generibus et speciebus, quam individuis ; et substantia, secundum quod substat accidentibus ; et hoc per prius convenit individuis, quam generibus et speciebus.</p>	<p>Donc ainsi apparaît la différence de ces trois noms de deux manières. a/ Parce que si on reçoit chacun comme de quoi il est, ainsi l'essence signifie la quiddité, comme elle est la forme du tout, « ousiosis » la forme de la partie, « hypostase » la matière. b/ Mais si on prend chacun pour ce qu'il est, ainsi l'un et le même dit-on est l'essence, en tant qu'elle a l'être, la « subsistance », en tant qu'elle a un tel être, à savoir absolu : et cela convient d'abord aux genres et aux espèces avant de convenir aux individus, et la substance, selon qu'elle est sous les accidents, et cela convient aux individus avant que convenir aux genres et aux espèces.</p>
<p>Ulterius, hoc nomen « persona » significat substantiam particularem, prout subjicitur proprietati quae sonat dignitatem, et similiter « prosopon » apud Graecos ; et ideo « persona » non est nisi in natura intellectuali</p>	<p>D'un autre côté, ce nom « personne » signifie une substance particulière, dans la mesure où elle est soumise à une propriété qui désigne la dignité, et de la même manière « prosopon » chez les Grecs, et ainsi « personne » n'est que dans la nature intellectuelle.</p>
<p>Et secundum Boetium, <i>de duabus naturis</i>, cap. III, col. 1343, sumptum est nomen personae a personando, eo quod in tragoediis et comoediis recitatores sibi ponebant quamdam Larvam ad repraesentandum illum cujus gesta narrabant decantando. Et inde est quod tractum est in usu ut quodlibet individuum hominis de quo potest talis narratio fieri, persona dicatur ; et ex hoc etiam dicitur prosopon in Graeco a « pros » quod est in ope, et sopus quod est facies, quia hujusmodi Larvas ante facies ponebant.</p>	<p>Et selon Boèce (<i>Les deux natures</i>, 3), le nom de personne est pris de « personando » (résonner), parce que les acteurs dans les tragédies et les comédies se posaient un masque pour représenter ce que l'histoire racontait, pendant qu'ils déclamaient. Et de là est passé dans l'usage, qu'un individu humain, duquel on peut faire un tel récit soit appelé personne ; et de là aussi on parle de prosopon en Grec de « pros » qui est « in ope » (aide) qui est le visage parce qu'ils plaçaient des masques de ce genre devant leur visage.</p>
<p>Lib 1 d. 23 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quia particulare significat compositum ex materia et forma demonstrata, sed universale in substantiis compositis significat etiam compositum ex materia et forma, sed</p>	<p>Solutions : 1. Ce qui est particulier signifie le composé de matière et de forme mentionnée, mais l'universel dans les substances composées signifie aussi le composé de matière et de forme, mais non désignée comme l'homme</p>

<p>non demonstrata, sicut homo ex anima et carne et osse, non tamen ex his carnibus et ex his ossibus. Unde non oportet quod « ousia » significet idem quod particularis substantia, immo se habet ad utrumque. Et ideo omne quod est in genere substantiae potest dici « ousia », sive sit universalis substantia, sive particularis.</p>	<p>composé d'âme, de chair et d'os, non cependant de ces chairs ou de ces os. C'est pourquoi il n'est pas nécessaire que « ousia » signifie la même chose que la substance particulière, au contraire, elle se comporte vis-à-vis de l'un et l'autre. Et ainsi tout ce qui est dans le genre de la substance, peut être dit « ousia », que ce soit la substance universelle ou la substance particulière.</p>
<p>Lib 1 d. 23 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod subsistere duo dicit, scilicet esse, et determinatum modum essendi ; et esse simpliciter non est nisi individuorum ; sed determinatio essendi, est ex natura vel quidditate generis vel speciei ; et ideo quamvis genera et species non substent nisi in individuis, tamen eorum proprie subsistere est, et subsistentiae dicuntur ; quamvis et particulare dicatur, sed per [per om. <i>Ed de Parme</i>] posterius ; sicut et species substantiae dicuntur.</p>	<p>2. Subsister a deux sens : à savoir l'être, et le mode déterminé d'être ; et l'être dans l'absolu n'est que celui des individus, mais la détermination de l'être vient de la nature ou de la quiddité du genre ou de l'espèce ; et ainsi bien que les genres et les espèces ne soient que sous les individus, cependant leur subsister pour eux est au sens propre et ils sont appelées subsistances ; bien qu'on parle de particulier, mais postérieurement comme on parle des espèces de la substance.</p>
<p>Lib 1 d. 23 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dico, quod substantia dicitur, inquantum subest accidenti vel naturae communi ; subsistere vero dicitur aliquid inquantum est sub esse suo, non quod habeat esse in alio sicut in subjecto.</p>	<p>3. On parle de substance en tant qu'elle est soumise à l'accident ou à une nature commune, mais on dit que quelque chose subsiste en tant qu'il est sous son être, non qu'il ait l'être dans un autre comme dans un sujet.</p>
<p>Lib 1 d. 23 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod hoc nomen « hypostasis » apud Graecos aliud habet ex proprietate significationis, et aliud ex usu. Ex proprietate enim significationis habet quod significet quamlibet substantiam particularem, sed ex usu accommodatum est nobilioribus substantiis ; et ideo ipsi utuntur eodem modo hoc nomine « hypostasis » sicut nos utimur hoc nomine « persona » ; sed talis usus non est apud nos in hoc nomine « substantia ».</p>	<p>4. Ce nom « hypostase » chez les Grecs a un autre [sens] par le caractère propre de sa signification et un autre par l'usage. Par le caractère propre de sa signification, il signifie une certaine substance particulière mais par l'usage il est adapté à des substances plus nobles et ainsi les grecs utilisent ce nom « hypostase » de la même manière que nous utilisons ce nom « personne », mais un tel usage n'existe pas chez nous pour ce nom « substance ».</p>
<p>Lib 1 d. 23 q. 1 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod apud nos nomen « substantia » aequivocatur. Quandoque enim ponitur pro essentia, secundum quod nos dicimus definitionem significare substantiam rei. Quandoque ponitur pro supposito substantiae, sicut dicimus Socratem esse substantiam</p>	<p>5. Pour nous le nom « substance » est équivoque. Car quelquefois il est placé pour l'essence, selon que nous disons que la définition signifie la substance de la chose. Quelquefois il est placé pour le supposé de la substance, comme nous disons que Socrate est une substance. Et ainsi pour enlever une mauvaise conception, les saints n'ont pas</p>

<p>quamdam. Et ideo ut tolleretur malus intellectus, sancti noluerunt uti hoc nomine substantia pro supposito, sicut Graeci utuntur ; sed transmutaverunt, et posuerunt « subsistentiam » respondentem « hypostasi » et « substantiam » respondentem « ousiosi » ; quamvis sit e converso, secundum veritatem significationis ; magis enim curaverunt vitiationem errorum quam proprietatem nominum.</p>	<p>voulu se servir de ce nom de substance pour le suppôt, comme les Grecs s'en servent, mais ils l'ont changé et ont placé la « subsistance » qui correspond à « hypostase » et « substance » correspondant à « ousia » ; bien que ce soit le contraire, selon la vérité de la signification, car ils ont pris soin d'éviter les erreurs plus que la propriété des noms.</p>
<p>Articulus 2 Lib 1 d. 23 q. 1 a. 2 tit. Utrum nomen « persona » dicatur proprie de Deo</p>	<p><u>Article 2 – Ce nom « personne » est-il employé au sens propre pour Dieu ?</u></p>
<p>Lib 1 d. 23 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod nomen personae non proprie dicatur in divinis. « Persona » enim significat hominem larvatum, ut dictum est, art. antec., cujus figura repraesentatur. Sed hoc non potest Deo convenire nisi metaphorice ; nec etiam habet figuram quae repraesentari possit, ut dicitur Isa. XL, 18: <i>Cui similem fecistis Deum ?</i> Ergo nomen « persona » proprie non convenit Deo.</p>	<p>Objections :¹ 1. Il semble que le nom « personne » n'est pas employé au sens propre en Dieu. Car « personne » signifie l'homme qui porte un masque, comme on l'a dit à l'article précédent, son image y est représentée. Mais cela ne peut pas convenir à Dieu, sinon par métaphore, et il n'a pas non plus de visage qui pourrait être représenté, comme il est dit en <i>Is. 40, 18</i> : « <i>A qui as-tu comparé Dieu ?</i> » Donc le nom « personne » ne convient pas en propre à Dieu.</p>
<p>Lib 1 d. 23 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, in tota natura « persona » videtur dicere maximam compositionem: quia in individuo hominis concurrunt quasi omnes naturae ad constitutionem ejus, vel ex parte animae, vel ex parte corporis ; unde etiam cum omnibus commune habere dicitur. Sed Deus est summe simplex. Ergo videtur quod nomen « personae » sibi non conveniat.</p>	<p>2. Dans toute la nature « personne » semble signifier une très grande composition, parce que dans l'individu de nature humaine quasiment toutes les natures concourent à sa constitution, ou bien du côté de l'âme ou bien du côté du corps : c'est pourquoi on dit aussi qu'il l'a en commun avec tous. Mais Dieu est absolument simple. Donc il semble que le nom « personne » ne lui convienne pas.</p>
<p>Lib 1 d. 23 q. 1 a. 2 arg. 3 Item, « persona » dicitur quae substat alicui proprietati, vel subsistit. Sed, sicut supra dictum est, dist. 8, ex verbis Augustini, Deus non dicitur proprie substare alicui quod in ipso est. Ergo non proprie dicitur « persona ».</p>	<p>3. « Personne » signifie qui est sous une propriété, ou bien qui subsiste. Mais comme il a été dit, ci-dessus, dist. 8, par les parole d'Augustin², on ne dit pas au sens propre que Dieu dépend de quelqu'un qui est en lui. Donc on ne l'appelle pas au sens propre « personne ».</p>
<p>Lib 1 d. 23 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, « persona » dicit substantiam</p>	<p>4. « Personne » signifie la substance particulière ou singulière. Mais le particulier</p>

¹ PARALL. : *Ia*, qu. 29, a. 3.

² *Trinité*, V, 1 et VII, 1.

<p>particularem vel singularem. Sed particulare vel singulare Deo non competit. Ergo videtur quod nec personae nomen.</p>	<p>ou le singulier ne conviennent pas à Dieu. Donc il semble que le nom « personne » non plus.</p>
<p>Lib 1 d. 23 q. 1 a. 2 s. c. 1 Contra, quia « persona » dicitur quasi per se una. Sed hoc maxime Deo convenit. Ergo videtur quod et nomen personae.</p>	<p>En sens contraire : 1. « Personne » est signifié comme une unité par soi. Mais cela convient tout à fait à Dieu. Donc il semble que le nom de personne aussi.</p>
<p>Item, persona dicit quid completum existens in natura intellectuali. Sed hoc Deo competit. Ergo videtur quod et nomen personae.</p>	<p>2. « Personne » dit quelque chose de complet qui existe dans une nature intellectuelle. Mais cela convient à Dieu. Donc il semble que le nom « personne » aussi.</p>
<p>Lib 1 d. 23 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod nomen « personae » proprie convenit Deo ; tamen non eodem modo sicut est in creaturis, sed quodam nobiliori modo ; sicut est in omnibus aliis quae de Deo et creaturis dicuntur. Salvatur enim ratio « personae » in divinis, secundum quod habet esse per se subsistens in natura intellectuali.</p>	<p>Réponse : Il faut dire que le nom « personne » convient proprement à Dieu ; cependant pas de la même manière que dans les créatures, mais d'une manière plus noble, comme pour tous les autres noms qui sont employés pour Dieu et les créatures. Car la nature de la « personne » est conservée en Dieu, selon qu'il a l'être subsistant par soi dans une nature intellectuelle.</p>
<p>Lib 1 d. 23 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod in significatione nominis duo sunt consideranda: scilicet id a quo imponitur nomen ad significandum, et id ad quod significandum imponitur. Contingit autem quandoque quod substantia alicujus rei nominatur ab aliquo accidente quod non consequitur totam naturam de qua nomen illud dicitur ; sicut lapis dicitur ex eo quod laedit pedem, nec tamen omne laedens pedem est lapis, vel e converso. Et ideo iudicium de nomine non debet esse secundum hoc a quo imponitur, sed secundum id ad quod significandum instituitur. Unde quamvis nomen personae sit impositum a dicta repraesentatione, tamen est impositum ad significandum substantiam completam, in natura intellectuali subsistentem: et hoc Deo convenit, quamvis non conveniat sibi illud a quo nomen imponitur.</p>	<p>Solutions : 1. Dans la signification du nom, il faut considérer deux choses ; à savoir ce d'où le nom est donné pour signifier, et ce pour quoi il est donné pour signifier. Mais il arrive quelquefois que la substance d'une chose tire son nom d'un accident qui ne suit pas toute la nature au sujet de quoi ce nom est employé : comme la pierre est dite du fait qu'elle blesse le pied, et cependant tout ce qui blesse le pied n'est pas une pierre ou l'inverse. Et c'est pourquoi, le jugement sur le nom ne doit pas être selon ce à partir de quoi il est donné, mais selon ce pour quoi il est destiné à signifier. C'est pourquoi, bien que le nom de personne soit donné par la dite représentation, cependant il a été donné pour signifier la substance complète, qui subsiste dans une nature intellectuelle ; et cela convient à Dieu, bien que ne lui convienne pas ce par quoi le nom est donné.</p>
<p>Lib 1 d. 23 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod illa compositio accidit</p>	<p>2. Il faut dire que cette composition arrive à la « personne » au-delà de sa nature. Parce</p>

<p>« personae » praeter rationem suam. Quia enim « persona » dicit quid completum in natura intellectuali, et in natura humana non invenitur complementum nisi per maximam compositionem ; ideo per accidens significat compositionem in natura. Si autem perfectionem intellectualem inveniret in corpore simplici, sicut est ignis, diceretur persona ; et ideo divina simplicitas non repugnat personalitati.</p>	<p>qu'en effet « personne » signifie ce qui est complet dans la nature intellectuelle, et dans la nature humaine on ne trouve d'achèvement que par une très grande composition ; ainsi elle signifie la composition par accident dans la nature. Mais si on trouvait une perfection intellectuelle dans un corps simple, comme est le feu, on parlerait de 'personne' et c'est pourquoi la simplicité divine ne s'oppose pas à la personnalité¹.</p>
<p>Lib 1 d. 23 q. 1 a. 2 ad 3 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 <i>De trinitate</i>, c. XX, col. 943, volens proprie loqui, dicit, quod personae divinae non subsistent, sed existunt, in quantum scilicet distinguuntur proprietatibus originis, secundum quas una est ex alia, quibus non supponuntur per modum subjecti ; et ideo divinas personas non dicit esse subsistentias, sed existentias.</p>	<p>3. En Dieu, en réalité, rien n'est placé sous quelque chose, mais seulement selon la manière de le comprendre, dans la mesure où il est pensé comme dépendant de la propriété ou du personnel, ou de l'essentiel selon qu'il est dit substance. Et être sous, selon qu'on l'appelle subsistance ; cependant parce qu'en réalité rien n'est là sous un autre ; Richard de saint Victor, (<i>La Trinité</i>, IV, 20) voulant parler au sens propre, dit que les personnes divines ne subsistent pas, mais existent, en tant qu'elles se distinguent des propriétés de l'origine, selon lesquelles l'une vient de l'autre, sous lesquelles elles ne sont pas posées par mode de sujet ; et ainsi il ne dit pas que les personnes divines sont des subsistances, mais des existences.</p>
<p>Lib 1 d. 23 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod, proprie loquendo, in divinis non est particulare, quia particulare dicitur eo quod particulatur in ipso natura communis, cujus partem accipit secundum virtutem qua potest esse in pluribus, quamvis accipiat totam rationem ejus. Sed in Patre est natura divina secundum totam virtutem suam: unde non potest dici particulare ; nisi</p>	<p>4. A proprement parler, en Dieu, il n'y a pas de particulier parce qu'on parle de particulier du fait que la nature commune est particularisée en lui dont il reçoit une partie selon un pouvoir par lequel il peut être en plusieurs, bien qu'il reçoive toute sa nature. Mais dans le Père, il y a la nature divine selon toute sa puissance ; c'est pourquoi on ne peut l'appeler particulier que par hasard seulement selon que selon la nature de la</p>

¹ Cf. *Q. de pot.* q. 9, a. 3, ad 4. Il arrive à la personne en tant que telle, d'être composée, du fait qu'un complément ou une perfection, requis pour la nature de la personne, ne se trouve pas constamment dans ce qui est un et simple, mais requiert l'union de beaucoup de parties, comme on le voit pour l'homme. Mais en Dieu, comme la perfection extrême vient de son extrême simplicité, il y a une personne sans composition. Aussi les parties placées dans la définition de la personne ne montrent une composition de la personne que dans les substances matérielles ; mais comme l'individu est une négation, du fait qu'il est ajouté à la substance il n'apporte aucune composition. C'est pourquoi la seule composition de la substance individuelle y demeure, c'est-à-dire l'hypostase pour la nature ; les deux, dans les substances immatérielles, sont tout à fait identiques en réalité. – Cf. *Ia*, qu. 29, a. 4.

forte solum secundum rationem numeralis multitudinis, ut supra dictum est, distin. 19, quaest. 4, art. 2, et patet ex verbis Damasceni III <i>Fide orth.</i> cap. IV, col. 1002. Similiter etiam, hoc nomen « Deus » non potest esse particularis vel singulare, cum de pluribus suppositis praedicetur, et materia careat, quae singularitatis principium est ; unde « persona » dicitur de Deo non secundum rationem particulatationis vel singularitatis, sed secundum rationem completionis, secundum quod nominat quid completum subsistens vel existens in natura intellectuali.	pluralité numérale, comme il a été ci-dessus, dist. 19, q. 4, a. 2, et cela apparaît aussi par les paroles de Damascène (<i>La foi orthodoxe</i> , III, 4). Mais de la même manière ce nom « Dieu » ne peut pas être particulier ou singulier, puisqu'il est prédiqué de plusieurs suppôts, et il manque de matière, qui est le principe de la singularisation ; c'est pourquoi on emploiera « personne » pour Dieu non selon la raison de la particularisation ou de la singularité, mais selon la nature de l'accomplissement, selon qu'il désigne ce qui, complet, subsiste ou existe dans la nature intellectuelle.
Articulus 3 Lib 1 d. 23 q. 1 a. 3 tit. Utrum « persona » significet substantiam	Article 3 – « Personne » signifie-t-il la substance ?
Lib 1 d. 23 q. 1 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod « persona » significet substantiam. Primo per auctoritatem Augustini in <i>Littera</i> , qui hoc expresse videtur dicere.	Objections :¹ 1. Il semble que « personne » signifie la substance. Premièrement par l'autorité d'Augustin dans <i>la Lettre</i> , qui semble le dire expressement ² .
Lib 1 d. 23 q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea, hoc videtur per definitionem Boetii, <i>De duabus naturis</i> , c. III, col. 1343 ; dicit enim, quod « <i>Persona est rationalis naturae individua substantia</i> ». Sed substantia significat quid absolutum et non relativum. Ergo videtur quod nomen « personae » non significet relationem.	2. Cela paraît [aussi] par la définition de Boèce (<i>Les deux natures</i> , 3) ; car il dit que « <i>La personne est une substance individuelle de nature raisonnable</i> ». Mais la substance signifie ce qui est absolu et non relatif. Donc il semble que le nom « personne » ne signifie pas une relation.
Lib 1 d. 23 q. 1 a. 3 arg. 3 Praeterea, omne relativum, secundum nomen suum ad aliud refertur. Sed hoc nomen « persona » non refertur ad aliud, secundum nomen. Ergo non significat relationem.	3. Tout relatif, selon son nom se réfère à un autre. Mais ce nom « personne » ne se réfère pas à un autre, selon son nom. Donc il ne signifie pas une relation.
Lib 1 d. 23 q. 1 a. 3 arg. 4 Item, « quid » quaerit de substantia vel essentia. Sed, sicut in <i>Littera</i> dicitur, haeticis quaerentibus, quid tres sunt ? Respondet Ecclesia : Pater, et Filius et Spiritus sanctus [Respondetur: Pater et Filius et	4. Quid (<i>qu'est-ce</i>) interroge sur la substance ou sur l'essence. Mais, comme il est dit dans <i>la Lettre</i> , aux hérétiques qui cherchent qui sont les trois, l'Église répond : le Père, le Fils et l'Esprit Saint ; ce qui est le nom de « personne ». Donc la personne signifie

¹ PARALL. : *Q. de pot.*, q. 9, a. 7.

² Augustin rapporte (*La Trinité*, VII, IV, 7) que Jean dit : « *Il y en a trois qui donnent leur témoignage dans le ciel, le Père, le Fils et l'Esprit saint.* », et si on cherche ce qu'ils sont, on répond : ce sont trois personnes. Mais *quid* interroge sur l'essence. Donc ce nom de *personne* signifie l'essence en Dieu. » *Q. de pot.*, q. 9, a. 4, arg. 1.

Spiritus sanctus ; quod est <i>Ed. de Parme</i>] nomen « personae ». Ergo « persona » significat essentiam.	l'essence.
Lib 1 d. 23 q. 1 a. 3 arg. 5 Praeterea, « persona » dicitur quasi per se una. Sed unum significat essentiam. Ergo videtur quod « persona » essentiam significat.	5. On parle de la « personne » comme une par soi. Mais l'un signifie l'essence. Donc il semble que la personne signifie l'essence.
Lib 1 d. 23 q. 1 a. 3 s. c. 1 Contra, Boetius, lib II <i>de Trin.</i> , col. 1299 : « <i>Omne nomen quod ex personis originem capit, certum est ad substantiam non pertinere</i> ». Sed nullum nomen ita capit originem ex personis sicut « persona ». Ergo, etc.	En sens contraire : 1. Boèce (<i>Trinité</i> , II) dit : « <i>Il est certain que tout nom qui prend son origine des personnes, ne convient pas à la substance</i> ». Mais aucun nom ne prend ainsi son origine des personnes comme « personne ». Donc, etc.
Lib 1 d. 23 q. 1 a. 3 s. c. 2 Praeterea, in nullo absoluto distinguitur Pater a Filio, sed solum relatione. Distinguitur autem in persona. Ergo persona non significat aliquid absolutum, sed relationem. Prima probatur ex simplicitate divina, et perfectione totius Trinitatis.	2. En rien d'absolu on ne distingue le Père du Fils, mais seulement par la relation. Et il est distingué dans la personne. Donc la personne ne signifie pas quelque chose d'absolu, mais une relation. La première est prouvée par la simplicité divine et la perfection de toute la Trinité.
Lib 1 d. 23 q. 1 a. 3 s. c. 3 Item, ad quodcumque genus reducitur inferius, reducitur et suum superius. Sed sub hoc communi quod est persona, continentur Pater et Filius et Spiritus sanctus. Ergo cum Pater significet ad aliquid, et « persona » similiter.	3. L'inférieur est ramené à n'importe quel genre, son supérieur aussi. Mais sous ce nom commun qu'est la personne, sont contenus le Père et le Fils et l'Esprit Saint. Donc comme le Père signifie une relation, « personne » aussi de la même manière.
Lib 1 d. 23 q. 1 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod de significatione « personae » invenitur multiplex doctorum sententia. Quidam enim dicunt, quod est nomen aequivocum ; et quidam, quod est nomen univocum. Aequivocatio autem hujus nominis tripliciter a diversis assignatur.	Réponse : On trouve de nombreuses opinions de docteurs à propos de la signification de « personne ». Car certains disent que le nom est équivoque et certains que le nom est univoque. Mais l'équivocation de ce nom est attribuée par différents [auteurs] de trois manières :

<p>Quidam enim assignant multipliciter nomen secundum diversitatem temporis: quia ante quaestionem haereticorum significabat essentiam divinam, prout erat distincta ab aliis essentiis ; sed post quaestionem haereticorum mutata fuit ejus significatio, ut in singulari significet essentiam, et in plurali relationem. Sed post tempus Boetii significat relationem, secundum usum modernorum, et in singulari et in plurali. Sed hoc non videtur rationabile omnino [omnino <i>om. Ed. de Parme</i>] quia plurale non est nisi geminatum singulare: unde eadem est significatio in singulari et plurali sub diversa consignificatione. Item constat quod usus variatus istius nominis non est irrationabilis [rationabilis <i>éd. de Parme</i>] ; unde oportet quod in significacione ipsius nominis attendatur aliquid secundum quod eo sic vel sic uti possumus.</p>	<p>1/ En effet certains assignent plusieurs sens à ce nom selon la diversité du temps ; parce qu'avant la question des hérétiques, il signifiait l'essence divine, dans la mesure où elle était distincte des autres essences ; mais après cette question des hérétiques sa signification a été changée, pour signifier au singulier l'essence et au pluriel la relation. Mais après l'époque de Boèce, il signifie la relation selon l'usage des modernes, au singulier et au pluriel. Mais ce 'non' ne semble pas tout à fait raisonnable : parce que le pluriel n'est que dans un singulier redoublé : c'est pourquoi c'est la même signification au singulier et au pluriel sous une signification commune. De même il est clair que l'usage varié de ce nom n'est pas irraisonnable ; c'est pourquoi il est nécessaire que dans sa signification on atteigne quelque chose selon que nous pouvons l'utiliser ainsi de manière différente.</p>
<p>Alii assignant multipliciter huius nominis secundum diversa significata, non ex diversitate temporis, sed ex propria significacione nominis. Dicunt enim simpliciter, quod quandoque significat essentiam, quandoque hypostasim, quandoque proprietatem, sicut infra, distin. 26, Magister sentire videtur. Sed nullum istorum videtur complete dicere significacionem personae ; immo persona videtur omnia includere ; dicit enim quid subsistens in natura aliqua, et distinctum aliqua proprietate.</p>	<p>2/ D'autres assignent la pluralité de ce nom selon les diverses significations et non par la diversité du temps, mais par la signification propre du nom. Car ils disent simplement que quelquefois il signifie l'essence, quelquefois l'hypostase, quelquefois la propriété, comme ci-dessus, dist. 26, le Maître semble le penser. Mais aucun de ceux-ci ne semble donner complètement la significacion de la personne, au contraire la personne semble tout inclure, car elle signifie ce qui est subsistant dans une nature et distinct par une propriété.</p>
<p>Alii assignant multipliciter ex adjuncto: dicunt enim, quod quando per se sumitur, significat substantiam ; sed ex adjuncto partitivo vel numerali termino trahitur ad significacionem relationis, ut cum dicitur, duae personae, vel, alia persona. Sed hoc non videtur: quia nomina significantia substantiam absolute, non recipiunt talium additionem ; non enim dicimus plures deos, vel alium Deum.</p>	<p>3/ D'autres assignent la multiplicité par un ajout : car ils disent que quand elle est prise par soi, elle signifie la substance ; mais par un ajout partitif ou un terme numéral, elle tend à signifier la relation, comme quand on dit deux personnes, ou une autre personne. Mais cela ne convient pas ; parce que les noms qui signifient la substance dans l'absolu, ne reçoivent pas l'addition de telles choses ; car nous ne disons pas qu'il y a plusieurs dieux ou un autre Dieu.</p>
<p>Item qui dicunt quod est nomen</p>	<p>4/ De plus ceux qui disent que c'est un nom</p>

<p>univocum, similiter variantur. Quidam enim dicunt, quod in sua significatione claudit unum tantum, scilicet substantiam, et significat substantiam, non quae est essentia, sed quae dicitur hypostasis vel substantia prima, ut dictum est, art. 1 istius dist. Sed hoc non videtur sufficere: quia nihil absolutum in divinis numeratur. Unde si nullo modo relationem importaret, non posset in plurali praedicari.</p>	<p>univoque, présentent les différences de la même manière. Car certains disent que dans sa signification il inclut une seule chose, à savoir la substance, et il signifie la substance, non celle qui est l'essence, mais celle qui est appelée hypostase ou substance première, comme il a été dit dans l'art. 1 de cette dist.. Mais cela ne semble pas suffisant parce que rien d'absolu n'est compté en Dieu. C'est pourquoi s'il n'apportait en aucune manière une relation, il ne pourrait pas être prédiqué au pluriel.</p>
<p>Alii dicunt, quod in sua significatione includit duo, sed unum principaliter et quasi in recto, et aliud secundario et quasi in obliquo ; et horum est duplex opinio: quidam enim dicunt, quod significat relationem in recto, et substantiam in obliquo ; et quidam dicunt e converso.</p>	<p>5/ D'autres disent que dans sa signification, elle inclut deux choses, mais l'une principalement et pour ainsi dire directement, et l'autre secondairement et comme indirectement ; et à leur sujet, il y a deux opinions ; car certains disent qu'elle signifie la relation directement, et la substance indirectement et certains disent le contraire.</p>
<p>Alii dicunt, quod claudit in sua significatione duo principaliter, scilicet substantiam et proprietatem ; et isti iterum diversificantur. Quidam enim dicunt, quod proprietas illa ponitur circa substantiam ut distinguens ipsam ; unde dicunt, quod significat substantiam proprietate distinctam.</p>	<p>6/ D'autres disent qu'elle inclut en sa signification principalement deux choses, à savoir la substance et la propriété ; et celles-ci à nouveau sont diversifiées. Car certains disent que cette propriété est placée pour la substance comme la distinguant, ; c'est pourquoi ils disent qu'elle signifie la substance distincte de la propriété</p>
<p>Sed qualiter aliquod (aliquid <i>om. Ed. de Parme</i>) absolutum distinguatur in divinis, non facile est videre. Alii praeterea dicunt, quod significat duo principaliter, et unum illorum non ponitur circa alterum: quia proprietas quam significat, non distinguit substantiam. Sed qualiter unum nomen possit plura significare, nisi ex eis aliquid unum efficiatur aliquo modo, non plene videtur.</p>	<p>Mais il n'est pas facile de voir comment quelque chose d'absolu se distingue en Dieu. D'autres en plus disent qu'elle signifie deux choses principalement, et l'un d'eux n'entoure pas l'autre ; parce que la propriété qu'il signifie ne distingue pas la substance. Mais il ne semble pas tout à fait que de cette manière un seul nom pourrait avoir plusieurs sens, à moins que par eux quelque chose d'unique ne soit produit d'une certaine manière.</p>
<p>Et ideo ut videatur quid veritatis sit in singulis opinionibus, et in quo deficiant, videndum est, quod persona, ut dictum est, ubi supra, significat individuum substantiam. Sed « individuum » dupliciter potest significari: vel per nomen secundae intentionis, sicut hoc nomen « individuum » vel « singulare », quod non significat rem singularem, sed intentionem singularitatis ; vel per</p>	<p>Et ainsi pour voir ce qui concernerait la vérité dans les opinions particulières, et en quoi elles sont défailantes, il faut voir que la personne, comme on l'a dit, ici même ci-dessus, signifie la substance individuelle. Mais « individu » peut être signifié de deux manières: ou par le nom de l'intention seconde, comme ce nom « individu » ou « particulier », qui ne signifie pas une chose particulière, mais le concept de la</p>

<p>nomen primae intentionis, quod significat rem, cui convenit intentio particularitatis ; et ita significatur hoc nomine « persona » ; significat enim rem ipsam, cui accedit intentio individui.</p>	<p>particularité ; ou par le nom de premier concept, qui signifie la chose à laquelle convient ce concept de la particularité ; et ainsi il est signifié par ce nom « personne » ; car il signifie la chose même, à qui arrive l'intention¹ d'individu.</p>
<p>Secundum hoc ergo dupliciter possumus loqui de significatione personae: vel per se, scilicet quid hoc nomen « persona » secundum se significet ; vel per accidens, secundum quod accipitur in tali vel in tali natura. Per se quidem significat substantiam intellectualem individuum, quaecumque sit illa, et qualitercumque individuatur. Si autem accipiatur persona humana, significat hoc quod est subsistens in tali natura, et distinctum tali distinctione qualis competit naturae humanae, scilicet per naturam determinatam. Et sic loquimur hic de significatione personae, prout dicitur persona divina ; et secundum hoc significabit hoc quod est distinctum existens in natura divina.</p>	<p>Donc selon cela nous pouvons parler de deux manières de la signification de la personnes : ou par soi, à savoir ce que ce nom « personne » signifie en soi, ou par accident, selon qu'il est reçu en telle ou telle nature. Par soi il signifie la substance intellectuelle individuelle, quelle qu'elle soit, et de quelque manière qu'elle soit individuée. Mais si on comprend la personne humaine, elle signifie ce qui est subsistant en une telle nature, et distinct d'une telle distinction qu'elle convient à une nature déterminée. Et ainsi nous parlons ici de la signification de la personne, dans la mesure où elle est dite personne divine ; et selon cela elle signifiera ce qui existe de manière distincte dans la nature divine.</p>
<p>Ut ergo videamus quid sit ibi distinctum, et quomodo competat sibi ratio personae, notandum est, quod secundum necessitatem fidei, quae in Deo tres et unum confitetur, oportet ponere aliquid commune, secundum quod sunt unum, et aliquid proprium, quod est distinguens, ex qua distinctione sunt tres. Et illud commune est essentia vel natura divina, prout significatur nomine divinitatis ; et illud distinguens est relatio, ut paternitas.</p>	<p>Donc pour voir ce qui est ici distinct et comment la nature de personne lui convient, il faut noter que selon la nécessité de la foi qui confesse en Dieu trois et un, il est nécessaire de placer quelque chose de commun, selon qu'ils sont un et quelque chose de propre qui les distingue ; par cette distinction ils sont trois. Et ce qui est commun c'est l'essence ou la nature divine, dans la mesure où elle est signifiée par le nom de divinité ; et ce qui distingue c'est la relation, comme la paternité.</p>
<p>Et quia in divinis non est aliqua compositio, ideo oportet quod deitas intelligatur secundum rem idem quod Deus, et paternitas idem quod Pater. Si ergo accipiamus ista quatuor, scilicet deitatem, Deum, Patrem, paternitatem, constat quod ipsi deitati, prout sic significatur ut natura quaedam, non convenit ratio personae, dupliciter: primo, quia non significatur ut per se subsistens ; secundo, quia est commune</p>	<p>Et parce qu'en Dieu il n'y a pas de composition, il est nécessaire que la divinité soit comprise en réalité comme la même chose que Dieu et la paternité la même chose que le Père. Si donc, nous recevons ces quatre notions, c'est-à-dire la divinité, Dieu, le Père et la paternité, il est clair qu'à la divinité elle-même, dans la mesure où elle est signifiée comme une nature, la notion de personne ne convient pas, de deux manières : premièrement parce qu'elle n'est pas</p>

¹ Les intentions (appelées logiques) comprennent le genre, l'espèce, l'individu.

<p>pluribus, et persona significat distinctum quid</p>	<p>signifiée comme subsistante par soi, deuxièmement, parce qu'elle est commune à plusieurs et la personne signifie quelque chose de distinct.</p>
<p>Similiter hoc nomen « Deus » non habet rationem personae: quia quamvis significetur ut subsistens, non tamen habet rationem distinctionis: quia sicut Pater et Filius conveniunt in hoc quod est deitas, ita conveniunt in hoc quod est Deus. Sed verum est quod si tolleretur pluralitas personarum, et per consequens communitas hujus nominis « Deus », hoc nomen Deus significaret personam quamdam distinctam ab omnibus aliis naturis proprietatibus essentialibus. Unde hoc nomen « Deus » significaretur ut persona quaedam. Similiter etiam paternitas cum non significetur ut quid subsistens, nec ut distinctum, sed ut distinguens, non significatur per modum personae. Similiter Pater, quamvis significetur ut quid distinctum, non tamen significatur ut subsistens in natura aliqua, sed magis ut subjectum cuidam proprietati.</p>	<p>De la même manière, ce nom « Dieu » n'a pas nature de personne ; parce que, bien qu'il soit signifié comme subsistant, cependant il n'a pas nature de distinction, parce que, comme le Père et le Fils se rencontrent en ce qui est la divinité, de même ils se rencontrent en ce qui est Dieu. Mais il est vrai que si on enlèverait la pluralité des personnes, et par conséquent la communauté de ce nom « Dieu », ce nom signifierait une personne distincte des autres natures par les propriétés essentielles. C'est pourquoi ce nom « Dieu » serait signifié comme une personne. Mais de la même manière comme la paternité ne serait pas signifiée comme quelque chose de subsistant, et non comme distinct, mais comme ce qui distingue ; elle n'est pas signifiée per mode de 'personne'. De la même manière, bien que le Père soit signifié comme quelque chose de distinct, il n'est pas signifié comme subsistant dans une nature quelconque, mais plus comme substrat d'une propriété.</p>
<p>Unde sicut album de ratione nominis sui non est nomen personae, ita nec pater: sed inquantum Pater et Deus sunt idem, non quidem sicut accidens et subjectum, sed per omnimodam rei indifferentiam ; sic Pater, inquantum est Pater Deus, habet ut sit persona. Et ideo dico, quod « persona » in divinis significat relationem per modum substantiae. Ipsa enim relatio, quae est distinguens, est distinctum, quia paternitas est Pater.</p>	<p>C'est pourquoi, comme blanc par la nature de son nom n'est pas un nom de personne, de même père non plus. Mais en tant que Père et Dieu ils sont le même, non cependant comme accident et sujet, mais par une synonymie de toute manière de la chose ; ainsi le Père, en tant que tel est Dieu, il a qu'il est une personne. Et ainsi je dis que « personne » en Dieu signifie une relation par mode de substance. Car la relation même qui distingue est quelque chose de distinct, parce que la paternité est le Père.</p>
<p>Et quia « persona » significat quid distinctum existens in natura aliqua, ideo constat quod significat relationem, inquantum ipsa relatio est ad ipsum relatum, et inquantum ipsum relatum est subsistens in tali natura. Et ideo patet quod « persona » significat relationem per modum substantiae, non quae est essentia, sed quae est suppositum habens essentiam.</p>	<p>Et parce que « personne » signifie quelque chose de distinct qui existe dans une nature, il est clair qu'elle signifie la relation, en tant que la relation elle-même est pour le relatif, et en tant qu'un relatif même est subsistant dans une telle nature. Et ainsi il est clair que « personne » signifie la relation, à la manière de la substance, non celle qui est l'essence, mais celle qui est un suppôt avec l'essence.</p>

<p>. Et ex hoc patet quod omnes opiniones, secundum aliquid, verum dixerunt. Qui enim dixerunt, quod est aequivocum, et quandoque significat unum, quandoque aliud, pro tanto verum dixerunt, quod cum in persona includatur et proprietas et hypostasis et essentia, et haec non differant realiter in Deo, significat relationem ut hypostasim ; significat enim essentiam, quae est hypostasis, et significat etiam proprietatem, quae est ipsum suppositum distinctum ; unde quandoque potest poni pro uno, quandoque pro alio.</p>	<p>Et par là il est clair que toutes les opinions sous ce rapport, ont dit vrai. Car ceux qui ont dit qu'elle est équivoque, et signifie quelquefois l'un, quelquefois un autre, pour autant ont dit la vérité, parce que, comme dans la personne sont incluses la propriété et l'hypostase, et l'essence, celles-ci ne diffèrent pas en réalité en Dieu, car elle signifie la relation comme l'hypostase, car elle signifie l'essence, qui est l'hypostase, et aussi la propriété, qui est le suppôt distinct lui-même ; c'est pourquoi quelquefois il est placé pour l'un et quelquefois pour un autre.</p>
<p>Sed hoc accidit personae ex hoc quod in divinis omnia praedicta unum sunt secundum rem. Similiter qui dixerunt, quod significat tantum hypostasim, attenderunt modum secundum quem significat nomen, quia significat per modum subsistens in natura aliqua ; quamvis significet ipsum distinctum, quod est ipsa relatio distinguens. Similiter qui dixerunt, quod significat substantiam in recto, attenderunt substantiam quae est hypostasis distincta proprietate.</p>	<p>Mais cela arrive à la personne du fait qu'en Dieu tout ce qui a été dit est un en réalité. De la même manière, ceux qui ont dit que cela signifie seulement une hypostase, ont atteint le mode selon lequel il signifie le nom, parce qu'il signifie par mode subsistant dans une nature ; bien qu'il signifie ce qui est distinct, ce qui est la relation même qui distingue. De la même manière ceux qui ont dit qu'il signifie la substance directement, ont atteint la substance qui est une hypostase d'une propriété distincte.</p>
<p>Qui autem dixerunt e converso, attenderunt substantiam quae est essentia. Et qui dixerunt, quod significat hypostasim, et proprietatem ponit circa eam, non acceperunt hypostasim ex parte qua subsistit naturae divinae, ut significatur hoc nomine « Deus », quod indistincte tribus personis convenit ; sed ex parte illa qua hypostasis est ipsa relatio distinguens hypostasim: quia in Deo idem est distinguens et distinctum. Et e converso consideraverunt hypostasim vel substantiam, qui dixerunt, quod proprietas non ponitur circa substantiam ut distinguens ipsam.</p>	<p>Ceux qui ont dit le contraire ont atteint la substance qui est l'essence. Et ceux qui ont dit qu'elle signifie l'hypostase et qu'elle place la propriété autour d'elle, n'ont pas compris l'hypostase du côté par lequel elle subsiste à la nature divine, comme il est signifié par ce nom « Dieu », qui convient indistinctement aux trois personnes, mais de ce côté par lequel l'hypostase est la relation même qui distingue l'hypostase : parce qu'en Dieu c'est le même qui distingue et est distingué. Et à l'inverse ils ont considéré l'hypostase ou la substance, ceux qui ont dit que la propriété n'est pas placée autour de la substance comme la distinguant.</p>
<p>Lib 1 d. 23 q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus attendit significationem personae quantum ad modum significandi, et non quantum ad id quod significatur ; et ideo quamvis significetur relatio, quia tamen significatur per modum substantiae, ideo</p>	<p>Solutions : 1. Augustin atteint la signification de la personne quant à la manière de signifier, et non quant à ce qui est signifié, et ainsi quoique la relation soit signifiée, parce que cependant elle est signifiée par le mode de la substance, il a dit ainsi qu'elle signifie la</p>

dixit, quod significat substantiam: et quia ulterius substantia in Deo est idem quod essentia, ideo consequitur ut significet etiam essentiam, secundum quod Pater est Deus, et etiam ipsa deitas.	substance, et parce qu'en plus la substance en Dieu est la même chose que l'essence, ainsi il en découle qu'elle signifie aussi l'essence selon que le Père est Dieu et aussi la divinité elle-même.
Lib 1 d. 23 q. 1 a. 3 ad 2 Et per hoc patet responsio ad secundum de definitione Boetii.	2. Et par là apparaît la réponse à la seconde objection au sujet de la définition de Boèce.
Lib 1 d. 23 q. 1 a. 3 ad 3 Et similiter ad tertium: quia quamvis significet relationem, non tamen significat per modum relationis ; et ideo non refertur secundum nomen ad aliud.	3. Et de la même manière pour la troisième objection ; parce que, bien qu'elle signifie la relation, elle ne la signifie cependant pas par mode de relation, et c'est pourquoi elle n'est pas rapportée selon le nom à un autre.
Lib 1 d. 23 q. 1 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod « quid » quandoque quaerit essentiam, ut cum quaeritur: quid est homo ? Animal rationale mortale. Quandoque quaerit ipsum suppositum, ut cum quaeritur, quid natat in mari ? Piscis, respondetur. Et ita etiam fuit responsum haereticis quaerentibus, quid tres ? Tres personae [tres <i>om. Ed. de Parme</i>]	4. Il faut dire que « quoi ? » quelquefois interroge sur l'essence, comme quand on cherche : qu'est-ce que l'homme ? Un animal mortel doué de raison. Quelquefois il cherche le suppôt ; comme quand on cherche : qu'est-ce qui nage dans la mer ? On répond le poisson. Et ainsi cela a été la réponse aux hérétiques qui cherchaient qu'est-ce qui est trois ? Les trois personnes.
Lib 1 d. 23 q. 1 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod cum dicitur persona, quasi per se una, non significatur unitas essentialis, sed magis unitas personae, quae est ex proprietate ; et ideo illa ratio non est ad propositum.	5. Quand on dit personne, comme une par soi, on ne signifie pas l'unité essentiellement, mais plus l'unité de la personne qui vient par la propriété, et ainsi cette raison n'est pas dans le propos.
Lib 1 d. 23 q. 1 a. 3 ad s. c. Et per hoc etiam patet responsio ad ea quae in contrarium objecta sunt, quae procedunt quantum ad id quod significat hoc nomen « persona ». Invenimus enim in divinis quatuor modos significandi. Aliquid enim significat absolutum per modum absoluti, ut Deus ; aliquid relationem per modum relationis, ut pater ; aliquid, absolutum per modum relationis, ut potentia generandi ; et aliquid, relatum per modum absoluti, ut persona ; et hoc accidit in quantum relatio essentialiter est ipsa substantia divina, et cetera.	Solution en sens contraire : 3. Et par là aussi paraît la réponse à ce qui a été objecté en sens contraire, [ces objections] qui concernent autant ce que signifie ce nom « personne ». Car nous trouvons en Dieu quatre manières de signifier. 1/ Car quelque chose signifie l'absolu par mode d'absolu, comme Dieu ; 2/ quelque chose signifie la relation par mode de relation, comme père ; 3/ quelque chose signifie l'absolu par mode de relation, comme la puissance d'engendrer, 4/ et quelque chose signifie le relaté par mode d'absolu comme personne, et cela arrive en tant que la relation est selon l'essence la substance divine, etc.
Articulus 4 Lib 1 d. 23 q. 1 a. 4 tit. Utrum « persona » praedicetur pluraliter in divinis	<u>Article 4 – « Personne » est-il prédiqué au pluriel en Dieu ?</u>

<p>Lib 1 d. 23 q. 1 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod « persona » non praedicetur pluraliter. Ut enim ex <i>Littera</i> habetur, esse tres personas, est esse tria quaedam. Sed non conceditur quod Pater et Filius et Spiritus sanctus sint tria, sed unum. Ergo videtur quod non possint dici tres personae.</p>	<p>Objections :¹ 1. Il semble que « personne » n'est pas prédiqué au pluriel. Comme on le voit en effet dans <i>La Lettre</i>², être trois personnes c'est être trois. Mais on ne concède pas que le Père, le Fils et l'Esprit Saint soient trois, mais un. Donc il semble qu'on ne puisse pas dire trois personnes.</p>
<p>Lib 1 d. 23 q. 1 a. 4 arg. 2 Praeterea, « persona » significat existens substantialiter in natura aliqua. Sed distinctio proprietatum non diversificat id quod substantialiter est in natura aliqua. Ergo videtur, cum Pater et Filius et Spiritus sanctus non distinguantur nisi proprietatibus, quod non possint dici tres personae.</p>	<p>2. « Personne » signifie ce qui existe substantiellement dans une nature. Mais la distinction des propriétés ne diversifie pas ce qui est substantiellement dans une nature. Donc, il semble que le Père, le fils et l'Esprit Saint ne se distinguent que par des propriétés, qu'on ne pourrait pas appeler trois personnes.</p>
<p>Lib 1 d. 23 q. 1 a. 4 arg. 3 Item, proprietates personales non magis substantialiter sunt in Deo quam proprietates essentielles, ut bonitas, sapientia et hujusmodi. Sed proprietates essentielles non faciunt personas plures. Ergo nec proprietates relativae.</p>	<p>3. Les propriétés personnelles ne sont pas plus substantiellement en Dieu que les propriétés selon l'essence, comme la bonté, la sagesse etc.. Mais les propriétés essentielles ne font pas plusieurs personnes. Donc les propriétés relatives non plus.</p>
<p>Lib 1 d. 23 q. 1 a. 4 arg. 4 Praeterea, sicut hoc nomen « Deus » significat habens naturam divinam, sic hoc nomen « persona » significat subsistens in divina natura. Sed, propter unitatem divinae naturae, non potest dici quod sint plures dii. Ergo quod nec eadem ratione sint plures personae.</p>	<p>4. De même que ce nom « Dieu » signifie celui qui a une nature divine, de même ce nom « personne » signifie un subsistant dans la nature divine. Mais à cause de l'unité de la nature divine, on ne peut pas dire qu'il y a plusieurs dieux. Ni pour la même raison qu'il y a plusieurs personnes.</p>
<p>Lib 1 d. 23 q. 1 a. 4 s. c. 1 Contra est quod in <i>Littera</i> dicitur, et quod communis usus Ecclesiae habet.</p>	<p>En sens contraire : Il y a ce qui est dit dans <i>la Lettre</i> et ce que possède l'usage commun de l'Église.</p>
<p>Praeterea, hoc videtur per Richardum, IV <i>De Trinitate</i>, cap.XIX, col. 912, qui dicit: « <i>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.</i> »</p>	<p>2. On le voit par Richard (<i>La Trinité</i>, IV, 19) qui dit : « <i>Ceux qui craignent là où il n'y pas de crainte, craindraient à juste titre que les personnes soient désignées selon la substance, si personne signifiait seulement l'être substantiel, et ne cosignifiait rien</i> » ; en raison de cela il dit que les personnes sont multipliées.</p>
<p>Lib 1 d. 23 q. 1 a. 4 co. Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, « persona » dicit aliquid distinctum</p>	<p>Réponse : Comme il a été dit, « personne » signifie quelque chose de distinct, subsistant dans</p>

¹ PARALL. : *Ia*, qu. 30, a. 1.

² Chapitre 4.

<p>subsistens in natura intellectuali. Unde ubicumque ponuntur aliqui distincti habentes naturam intellectualem, ponuntur plures personae. Nec interest ad pluralitatem personarum, utrum habeant eandem naturam, nec ne. Divisio enim naturae in pluribus personis in hominibus accidit, tum ex imperfectione naturae humanae quae non est suum esse, sed accipit ipsum in supposito suo ; unde in diversis suppositis est secundum diversum esse: tum etiam ex modo distinctionis, quia personae humanae distinguuntur per materiam, quae est pars essentiae. Unde oportet personam distinctam unam essentiam non habere: quorum neutrum est in divinis personis: unde tres personae sunt subsistentes in una natura.</p>	<p>une nature intellectuelle. C'est pourquoi partout où sont placés certains qui sont distincts avec une nature intellectuelle sont placé, on place plusieurs personnes. Il n'importe pas à la pluralité des personnes si elles ont une même nature, ni si elles ne l'ont pas. Car la division de nature arrive en plusieurs personnes dans les hommes, tantôt par l'imperfection de la nature humaine, qui n'est pas son être, mais elle le reçoit en son support ; c'est pourquoi dans les différents supports il est selon un être différent : tantôt aussi par mode de distinction, parce que les personnes humaines se distinguent par la matière, qui est une part de l'essence. C'est pourquoi il est nécessaire qu'une personne distincte d'entre eux n'ait pas une seule essence : ni l'un ni l'autre n'est dans les personnes divines : c'est pourquoi il y a trois personnes subsistantes dans une seule nature</p>
<p>Lib 1 d. 23 q. 1 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus, accipit largo modo tria pro tres: sicut etiam Hilarius, lib. <i>De Synod.</i>, § 29, col. 503, dicens, quod « per substantiam sunt tria, per consonantiam unum », accipiens substantiam pro hypostasi. Vel dicendum, quod non sunt tria simpliciter, sed tria quaedam, scilicet tria supposita.</p>	<p>Solutions : 1. Il faut dire qu'Augustin, reçoit, de manière large, trois [choses] pour trois [personnes] ; de même aussi Hilaire (<i>Les synodes</i>, § 29) qui dit que « <i>par la substance ils sont trois, par accord un</i> », prenant la substance pour l'hypostase. Ou il faut dire que ce ne sont pas trois choses simplement, mais trois certaines choses, c'est-à-dire trois supports.</p>
<p>Lib 1 d. 23 q. 1 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in creaturis diversitas proprietatum non facit plures personas, quia proprietas non est persona subsistens ; sed in divinis proprietates sunt ipsae personae subsistentes: quia et paternitas est ipse Pater ; et esse Patrem et esse Deum, non est aliud et aliud esse: non enim est aliud esse Patris, quod non sit esse Filii ; et ideo ad numerum proprietatum personalium sequitur numerus personarum.</p>	<p>2. Dans les créatures, la diversité des propriétés ne fait pas plusieurs personnes, parce que la propriété n'est pas une personne subsistante ; mais en Dieu les propriétés sont les personnes subsistantes ; parce que la paternité aussi est le Père et être Père et être Dieu n'est pas un autre être, car il n'y a pas un autre être du Père qui ne soit pas l'être du Fils, et ainsi le nombre des personnes suit le nombre des propriétés des personnes.</p>
<p>Lib 1 d. 23 q. 1 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod proprietates essentielles etiam sunt subsistentes, sed tamen, una non habet rationem quod distinguatur ab alia secundum rem, sed solum secundum rationem ; sed proprietates relativae habent hoc ex virtute oppositionis. Unde sicut Pater est quid subsistens, ita et</p>	<p>3. Les propriétés essentielles aussi sont subsistantes, mais cependant l'une n'a pas de nature parce qu'elle est distinguée d'une autre en réalité, mais seulement en raison ; mais les propriétés relatives tiennent cela du pouvoir de l'opposition. C'est pourquoi comme le Père est ce qui est subsistant, de même il est bon, mais le Père et le Fils sont</p>

bonus ; sed Pater et Filius est alius et alius subsistens ; sed bonus et sapiens est unum et idem subsistens. Unde de singulis personis omnia ista dicuntur ; et ideo proprietates essentialis non faciunt numerum personarum ; quia numerus sequitur distinctionem.	différents subsistants, mais le bon et le sage est un et même subsistant. C'est pourquoi tous ces noms sont employés pour chaque personne ; et ainsi les propriétés essentielles ne font pas le nombre des personnes, parce que le nom suit la distinction.
Lib 1 d. 23 q. 1 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod nomina substantiva non recipiunt pluralitatem nisi ex multiplicatione formae a qua imponuntur: et quia deitas a qua imponitur hoc nomen Deus, non multiplicatur ; ideo nec ipsum nomen, quod a tali forma imponitur: sed nomen personae imponitur a forma personalitatis, quae dicit rationem subsistendi naturae tali ; et ideo ubi sunt plures subsistentes, sunt plures personalitates et plures personae.	4. Les noms substantivés ne reçoivent la pluralité que par la multiplication de la forme par laquelle ils sont donnés, et parce la divinité par qui ce nom Dieu est donné, n'est pas multiplié ; ainsi ce n'est pas le nom qui est donné par une telle forme, mais le nom de la personne est donné par la forme de la personnalité, qui signifie la raison d'être dépendant d'une telle nature, et aussi là où il y a plusieurs subsistants, il y a plusieurs personnalités et plusieurs personnes.
Distinctio 24	Distinction 24 – [L'unité en Dieu]
Prooemium	Prologue
	Qu. 1, a. 1 Peut-on dire que Dieu est un ? a. 2 Y a-t-il un nombre en Dieu ? a. 3 L'unité et le nombre placent-ils quelque chose en Dieu ou l'excluent-ils ? a. 4 Le un et le nombre signifient-ils l'essence ? Qu. 2. a.1 Y a-t-il de la diversité en Dieu ? a. 2 Trinité est-il un nom essentiel ?
Quaestio 1	Question 1 – [L'unité en Dieu]
Prooemium	Prologue
Hic quaeruntur duo: primo de nominibus significantibus unitatem et pluralitatem in divinitatis ; secundo de nominibus significantibus ea quae sunt pluralitati annexa. Circa primum quaeruntur quatuor: 1 utrum unitas sit in divinis, ut Deus vere unus dici possit ; 2 utrum sit ibi aliquis numerus ; 3 si utrumque est ibi, utrum nomina significantia unitatem et pluralitatem praedicent aliquid positive in Deo, vel tantum removendo, ut in Littera dicitur ;	On fait deux recherches : 1/ Premièrement sur les noms qui signifient l'unité et la pluralité en Dieu. 2/ Deuxièmement sur les noms qui signifient ce qui est joint à la pluralité. Pour la première on fait quatre recherches : 1/ L'unité est-elle en Dieu, pour qu'on puisse dire que Dieu est vraiment un. 2/ Y a-t-il là un nombre ? 3/ S'il y a l'un et l'autre, est-ce que les noms qui signifient l'unité et la pluralité prédisent quelque chose de positif de Dieu, ou seulement en écartant, comme il est dit dans

4 si ponunt aliquid aliquo modo, quid significant, utrum essentiam vel notionem.	<i>la Lettre.</i> 4/ S'ils placent quelque chose d'une certaine manière, que signifient-ils, l'essence ou la notion ?
Articulus 1 [1798] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 1 a. 1 tit. Utrum Deus possit dici unus	<u>Article 1 – Peut-on dire que Dieu est un ?</u>
[1799] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod Deus non possit dici unus. Principium enim determinatum alicujus generis non invenitur nisi in habentibus naturam illius generis, sicut anima non invenitur nisi in rebus viventibus. Sed unitas est in genere quantitatis sicut principium, sicut et punctus. Ergo cum quantitas non sit in Deo, videtur quod nec unitas.	Objections : 1. Il semble qu'on ne peut pas dire que Dieu est un. Car le principe déterminé d'un genre ne se trouve que dans ce qui possède la nature de ce genre, de même que l'âme ne se trouve que dans le vivant. Mais l'unité est dans le genre de la quantité, comme principe, comme le point aussi. Donc comme la quantité n'existe pas en Dieu, il semble que l'unité n'y existe pas non plus.
[1800] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, secundum Boetium, in Arith., cap. VII, col. 1085, unitas est potentia omnis numerus, unde omnes passiones numerorum inveniuntur virtute [unitae Ed de Parme) in unitate. Sed in Deo non est aliqua potentia ad multitudinem numeri. Ergo videtur quod non sit ibi unitas.	2. Selon Boèce, (<i>L'Arithmétique</i> ,7) l'unité est tout nombre en puissance, c'est pourquoi tout ce qui est soumis aux nombres se trouve en puissance dans l'unité. Mais en Dieu il n'y a pas de puissance vis-à-vis de la pluralité du nombre. Donc il semble qu'il n'y a pas d'unité.
[1801] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, nihil potest dici unum nisi quod est in se terminatum et distinctum ab aliis ; unde unitas consequitur actum formae terminantis. Sed Deus non potest dici in se terminatus ; nihil enim est terminatum, nisi cujus essentiam termini circumplectuntur ; quod Deo non competit. Ergo videtur quod non possit dici unus.	3. Rien ne peut être dit un que ce qui est limité en soi et distinct des autres ; c'est pourquoi l'unité suit l'acte de la forme qui lui apporte une limite. Mais on ne peut pas dire que Dieu soit limité en soi, car rien n'est limité sauf ce dont les limites entourent l'essence ; ce qui ne convient pas à Dieu. Donc il semble qu'on ne puisse pas le dire un.
[1802] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, omne quod est unum, est connumerabile alteri. Sed Deus non est connumerabilis alicui creaturae ; tum quia creatura et Deus in nullo conveniunt, quia hoc esset prius utroque ; nec inveniuntur aliqua connumerari, nisi quae in aliquo conveniunt ; sicut dicimus duos homines vel duos equos ; tum quia quod alteri connumeratur, est pars pluralitatis resultantis et exceditur ab ea ; quod Deo non competit. Ergo	4. Tout ce qui est un, est commensurable à un autre. Mais Dieu n'est commensurable à aucune créature, d'une part, parce que la créature et Dieu ne se rencontrent en rien ; parce que cela serait avant l'un et l'autre ; et on ne trouve pas de choses à commensurer, sinon celles qui se rassemblent dans quelque chose, de même que nous disons deux hommes ou deux chevaux : d'une part, parce que, ce qui est commensuré à un autre est la partie d'une pluralité qui en découle et il est séparé d'elle ; ce qui ne convient pas à Dieu.

Deus non potest dici unus.	Donc on ne peut pas dire que Dieu est un.
[1803] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 1 a. 1 s. c. 1 Contra est quod dicitur Deuter. 6, 4: Audi Israel: Dominus Deus tuus, Deus unus est.	En sens contraire : 1. Il y a ce qui est dit (<i>Dt</i> 6, 4) : « <i>Écoute Israël, le Seigneur ton Dieu, est le Dieu un</i> ».
[1804] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 1 a. 1 s. c. 2 Praeterea, secundum philosophum, in X Métaphys., text. 7, illud quo mesurantur omnia quae sunt alicujus generis, est unum illius generis. Sed Deus est primum quo mesurantur omnes substantiae, ut dicit Commentator. Ergo videtur quod sit unum in genere substantiae.	2. Selon le philosophe, (<i>Métaphysique</i> X, 1, 1053 a 24) ce par quoi est mesuré tout ce qui est d'un genre, est le premier de ce genre. Mais Dieu est le premier par qui toutes les substances sont mesurées, comme le dit le Commentateur. Donc il semble qu'il est un dans le genre de la substance.
[1805] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod Deus summe et verissime unus est. Secundum enim quod aliquid se habet ad indivisionem, ita se habet ad unitatem ; quia, secundum philosophum, V Metaphys., text. 8, 9, 10, 11, 12 ens dicitur unum in eo quod non dividitur. Et ideo illa quae sunt indivisa per se, verius sunt unum quam illa quae sunt indivisa per accidens, sicut albus et Socrates quae sunt unum per accidens ; et inter illa quae sunt unum per se, verius sunt unum quae sunt indivisa simpliciter quam quae sunt indivisa respectu alicujus vel generis vel speciei [speciei Éd. de Parme] vel proportionis.	Réponse : Il faut dire que Dieu est tout à fait et véritablement un. Car selon que quelque chose se comporte vis-à-vis de l'indivision, il se comporte vis-à-vis de l'unité : parce que, selon le philosophe, (<i>Métaphysique</i> , V, 6, 1016 a 24, etc.) on dit que l'étant est un en ce qui n'est pas divisé. Et ainsi ce qui est indivisé par soi est plus vraiment un que ce qui est indivisé par accident, comme le blanc et Socrate qui sont un par accident, et parmi ces choses qui sont une par soi sont plus vraiment une celles qui sont indivisées dans l'absolu que celles qui sont indivisées par rapport à quelque chose ou au genre ou à l'espèce ou à la proportion.
Unde etiam non dicuntur simpliciter unum, sed unum vel in genere vel in specie vel in proportione ; et quod est simpliciter indivisum, dicitur simpliciter unum, quod est unum numero. Sed in istis etiam invenitur aliquis gradus. Aliquid enim est quod quamvis sit indivisum in actu, est tamen divisibile potentia, vel divisione quantitatis, vel divisione essentiali, vel secundum utrumque. Divisione quantitatis, sicut quod est unum continuitate ; divisione essentiali, sicut in compositis ex forma et materia, vel ex esse et quod est ; divisione secundum utrumque, sicut in naturalibus corporibus.	C'est pourquoi on ne les dit pas absolument un, mais un en genre ou en espèce ou en proportion ; et on dit que ce qui indivisé dans l'absolu est absolument un, ce qui est le un en nombre. Mais en ces choses aussi on trouve un degré. Car il y a quelque chose qui bien qu'il soit indivisé en acte, est cependant divisible en puissance, ou par division selon la quantité, ou par division selon l'essence ou selon l'une et l'autre. Par la division de quantité, comme ce qui est un en continuité ; par la division selon l'essence, comme dans les composés de forme et matière ou par l'être et ce qui est, par division selon l'un et l'autre, comme dans les corps naturels.
Et quod aliqua horum non dividantur in actu, est ex aliquo in eis praeter naturam	Et que certaines de ces choses ne soient pas divisées en acte, vient que de quelque chose

<p>compositionis vel divisionis, sicut patet in corpore caeli et hujusmodi ; quae quamvis non sint divisibilia actu, sunt tamen divisibilia intellectu.</p> <p>Aliquid vero est quod est indivisibile actu et potentia ; et hoc multiplex est. Quoddam enim habet in sui ratione aliquid praeter rationem indivisibilitatis, ut punctum, quod praeter indivisionem importat situm: aliquid vero est quod nihil aliud importat, sed est ipsa sua indivisibilitas, ut unitas quae est principium numeri ; et tamen inhaeret alicui quod non est ipsamet unitas, scilicet subjecto suo. Unde patet quod illud in quo nulla est compositio partium, nulla dimensionis continuitas, nulla accidentium varietas, nulli inhaerens, summe et vere unum est, ut concludit Boetius de unitate et uno., col. 1075).</p>	<p>en elles au-delà de la nature de la composition ou de la division, comme on le voit dans le corps du ciel et autres choses de ce genre, qui, bien qu'ils ne soient pas divisibles en actes, sont cependant divisibles en esprit.</p> <p>Mais il y a quelque chose qui est indivisible en acte et puissance, et cela est constitué de beaucoup d'éléments. Car une chose a en sa nature quelque chose au-delà de la nature de l'indivisibilité, comme le point, qui au-delà de l'indivision apporte un lieu ; il y a quelque chose qui n'apporte rien d'autre, mais est sa propre indivisibilité, comme l'unité qui est le principe du nombre ; et cependant elle est adhérente à quelque chose qui n'est pas l'unité même, à savoir à son sujet. C'est pourquoi il est clair que ce en quoi il n'y a aucune composition de parties, aucune continuité de dimension, aucune variété d'accidents, inhérent à rien, est tout à fait et vraiment un, comme le conclut Boèce (L'unité et l'un).</p>
<p>Et inde est quod sua unitas est principium omnis unitatis et mensura omnis rei. Quia illud quod est maximum, est principium in quolibet genere, sicut maxime calidum omnis calidi, ut dicitur II Metaphysic., text. 4. et illud quod est simplicissimum, est mensura in quolibet genere, ut 10 Metaphysic., text. 3 dicitur.</p>	<p>Et de là vient que son unité est le principe de toute unité et la mesure de toutes choses. Parce que ce qui est le plus grand est le principe en n'importe quel genre, comme ce qui est le plus chaud est le principe de tout ce qui est chaud, comme il est dit en <i>Métaphysique</i>, II, 1, 993 b 26 et ce qui est tout à fait simple est la mesure en n'importe quel genre, comme il est dit en <i>Métaphysique</i>, X, 1, 1053 a 24.</p>
<p>[1806] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod unum dupliciter dicitur. Est enim unum quod convertitur cum ente, et est unum quod est principium numeri. Loquendo de uno quod convertitur cum ente, non est determinatum ad genus quantitatis, immo invenitur in omnibus entibus: et ideo sicut Deus est ens non aliquo esse quod non sit ipse, ita etiam est unus non aliqua unitate quae non sit ipse, sed per essentiam suam ; et [ideo <i>add. Ed. de parme</i>) maxime unum est. Loquendo autem de uno quod est principium numeri, non potest transumi in divinam praedicationem quantum ad genus suum</p>	<p>Solutions : 1. On parle du un de deux manières. a/ Car il y a le Un qui est convertible avec l'étant, et le Un qui est le principe du nombre. Si on parle du Un qui est convertible avec l'étant, il n'est pas limité au genre de quantité, bien plus on le trouve dans tous les étants ; et ainsi de même que Dieu est un étant, non par un être qui ne serait pas lui-même ; de même il est aussi un, non par une unité qui ne serait pas lui-même, mais par son essence ; et il est tout à fait Un. b/ Mais si on parle du Un qui est le principe du nombre, il ne peut pas être reçu dans la prédication divine, quant à son genre, qui est la quantité, mais quant à sa différence qui convient à la perfection, de même que</p>

<p>quod est quantitas, sed quantum ad differentiam suam quae ad perfectionem pertinet, sicut indivisibilitas et prima ratio mensurandi vel aliquid hujusmodi.</p>	<p>l'indivisibilité et la première raison de mesurer ou quelque chose de ce genre.</p>
<p>[1807] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod secundum Avicennam, III <i>Metaph.</i>, cap ; 5, unitas et numerus quae considerat arithmetici non sunt illa unitas et multitudo quae inveniuntur in omnibus entibus ; sed solum secundum quod inveniuntur in rebus materialibus, secundum quod pluralitas causatur ex divisione continui ; ex hoc enim possunt inveniri omnes illae passiones in numeris quas arithmetici demonstrant, sicut multiplicatio et aggregatio, et hujusmodi, quae fundantur supra divisionem infinitam continui. Unde est infinitas in numero, secundum philosophum, III <i>Physic.</i>, text. 55, et ideo etiam talis unitas est potentia omnis numerus. Nihilominus tamen intelligendum est quod in Deo est omnis numerus secundum potentiam, non quidem passivam, sed activam, secundum quod ipse, velut omnium causa, praecepit in se omnium numerum, secundum Dionysium, VI <i>De divin. Nomin.</i>, col 819 : prout omnia in ipso dicuntur esse sicut in principio efficiente et exemplari. Sed sic non procedit objectio.</p>	<p>2. Selon Avicenne, (<i>Métaphysique</i>, III, 5) l'unité et le nombre que considère l'arithméticien ne sont pas cette unité et cette pluralité qui se trouvent dans tous les étants ; mais seulement selon qu'on le trouve dans les choses matérielles, selon que la pluralité est causée par la division du continu : car par cela on peut trouver toutes ces passivités dans les nombres que démontrent les arithméticiens, comme la multiplication et l'addition et autres de ce genre, qui sont fondées sur la division infinie du continu. C'est pourquoi il y a l'infinité dans le nombre, selon le philosophe, (<i>Phys.</i> III, 5 ; 204 b 8) et ainsi aussi une telle unité est tout nombre en puissance. Cependant il faut penser qu'en Dieu il y a tout nombre en une puissance, non pas passive, mais active, selon que lui-même, comme cause de tout, a reçu d'avance en soi le nombre de tout, selon Denys, (<i>Les Noms divins</i>, 6) dans la mesure où on dit que tout est en lui-même comme dans un principe efficient et exemplaire. Mais ainsi l'objection n'est pas valable.</p>
<p>[1808] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod Deus est aliquid determinatum in se, alias non possent de ipso negari condiciones aliorum entium. Nec dicitur determinatum ens quia aliquo termino finitus sit, sed quia per excellentiam sui esse, quod est simplicissimum, additionem non recipiens, ab omnibus aliis distinguitur.</p>	<p>3. Dieu est quelque chose de limité en soi, autrement on ne pourrait pas nier en lui les conditions des autres étants. Et on ne dit pas qu'il est comme un étant déterminé, parce qu'il serait limité à un terme, mais parce que par l'excellence de son être, qui est tout à fait simple, sans recevoir d'addition, il se distingue de tous les autres.</p>
<p>[1809] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quamvis Deus et creatura non conveniant in aliquo uno secundum aliquem modum convenientiae, tamen est considerare communitatem analogiae inter Deum et creaturam, secundum quod creaturae</p>	<p>4. Bien que Dieu et la créature ne se rencontrent pas en quelque chose d'unique selon un mode de convenance, cependant il faut considérer la communauté d'analogie entre Dieu et la créature, selon que les créatures l'imitent dans la mesure où elles le peuvent. C'est pourquoi d'une certaine</p>

<p>imitantur ipsum prout possunt. Unde aliquo modo potest connumerari aliis rebus, ut dicatur, quod Deus et Angelus sunt duae res, non tamen simpliciter et proprie, sicut creaturae ad invicem connumerantur, quae univoce in aliquo uno conveniunt. Et ex hoc non sequitur quod Deus sit pars alicujus, vel quod Deus et Angelus sint aliquid majus quam Deus ; sed quod sint plures res.</p>	<p>manière il peut être compté avec les autres choses, comme pour dire que Dieu et l'ange sont deux choses, non cependant dans l'absolu et au sens propre, de même que les créatures, qui se rassemblent dans l'unité de manière univoque se rencontrent entre elles. Et il n'en découle pas que Dieu soit une partie de quelque chose ou que Dieu et l'ange soient quelque chose de plus grand que Dieu, mais que ce sont plusieurs choses.</p>
<p>[1810] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 1 a. 2 tit. Utrum in Deo sit aliquis numerus</p>	<p><u>Article 2 – Y a-t-il un nombre en Dieu ?</u></p>
<p>[1811] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in Deo non sit aliquis numerus. Sicut enim dicit Boetius, lib. I de Trinit., cap.II, col. 250) hoc vere unum est, in quo est nullus numerus: et loquitur de Deo qui summe unum est. Ergo videtur quod non sit in eo aliquis numerus.</p>	<p>Objections : 1. Il semble qu'en Dieu il n'y a pas de nombre. Car ainsi Boèce (<i>La Trinité</i>, I, 2) dit qu'est vraiment un ce en quoi il n'y a aucun nombre ; et il parle de Dieu qui est tout à fait un. Donc il semble qu'il n'y aurait en lui aucun nombre.</p>
<p>[1812] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, secundum Isidorum, numerus dicitur quasi unius meros, scilicet divisio. Sed in Deo non est divisio. Ergo nec numerus.</p>	<p>2. Selon Isidore (<i>Etymologies</i>, III, 5), on dit que le nombre est pour ainsi dire partie de l'un, à savoir une division. Mais en Dieu il n'y a pas de division. Donc pas de nombre.</p>
<p>[1813] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 1 a. 2 arg. 3 Item, ubi invenitur numerus, et passiones numeri. Sed aggregatio et multitudo et hujusmodi, quae sunt passiones numeri, non inveniuntur in Deo. Ergo nec numerus.</p>	<p>3. Où on trouve un nombre, on trouve ce qui dépend du nombre. Mais le groupement et la pluralité etc., qui découlent du nombre ne se trouvent pas en Dieu. Donc le nombre non plus.</p>
<p>[1814] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, numerus est multitudo mensurata per unum, ut dicitur X Metaphys., text. 20 et 25. Sed Deus est mensura non mensurata, sed omnia mensurans. Ergo videtur quod numerus in divinis non competat.</p>	<p>4. Le nombre est la pluralité mesurée par le un, comme il est dit en <i>Métaphysique</i>, X, 6, 1056 b 23). Mais Dieu est la mesure non mesurée, mais qui mesure tout. Donc il semble que nombre en Dieu ne convient pas.</p>
<p>[1815] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 1 a. 2 s. c. 1 Contra est quod habetur 1 Joan. 5, 7: Tres sunt qui testimonium dant in caelo: Pater, Verbum et Spiritus sanctus, et hi tres unum sunt. Sed tres dicit aliquem numerum. Ergo videtur quod ibi sit numerus.</p>	<p>En sens contraire : 1. En sens contraire il y a ce qui est dit en <i>1 Jn. 5, 7</i> : « <i>Ils sont trois qui donnent le témoignage au ciel : le Père, le Verbe et l'Esprit Saint, et ces trois sont un</i> ». Mais trois signifie un nombre. Donc il semble qu'il y a là un nombre.</p>
<p>[1816] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 1 a. 2 s. c. 2 Praeterea, ubicumque est distinctio vel discretio, ibi est aliquis</p>	

<p>numerus. Sed dicimus divinas personas esse discretas vel distinctas. Ergo in divinis personis est numerus.</p>	
<p>[1817] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod sicut ratio unitatis consistit in indivisione, ita et ratio numeri vel multitudinis consistit in divisione vel distinctione aliqua. Unde ea quae invenimus divisa simpliciter, dicimus esse multa simpliciter ; et quae invenimus divisa secundum quid, dicimus esse multa secundum quid. Divisio autem simpliciter attenditur vel secundum essentiam, sive formam ; vel secundum quantitatem, seu materiam ; unde ea quae differunt secundum essentiam, dicimus esse multa, ut hominem et lapidem ; et similiter duas partes lineae jam divisae dicimus duas lineas.</p>	<p>Réponse : De même que la nature de l'unité consiste dans l'indivision, de même la nature du nombre ou de la pluralité consiste dans une division ou dans une distinction. C'est pourquoi nous disons que ces choses que nous trouvons divisées dans l'absolu, sont nombreuses dans l'absolu ; et nous disons que ces choses que nous trouvons divisées sous un certains rapport, nous disons qu'elles sont nombreuses sous ce rapport. Mais la division est atteinte dans l'absolu ou selon l'essence ou selon la forme ; ou bien selon la quantité ou la matière ; c'est pourquoi nous disons que ces choses qui sont différentes en essence, sont nombreuses, comme l'homme et la pierre ; et de la même manière nous disons que deux parties d'une ligne déjà divisée ce sont deux lignes.</p>
<p>Divisio autem secundum quid est quae attenditur secundum proprietates rei ; sicut dicimus hominem album esse alium et distinctum a se nigro, et adhuc magis secundum quid in illis in quibus attenditur diversitas relationum secundum rationem tantum ; sicut punctus si diceretur multiplex, secundum quod est principium plurium linearum.</p>	<p>La division à certains égards est ce qui est atteint selon les propriétés de la choses, de même que nous disons que l'homme blanc est autre et différent en soi de l'homme noir, et encore plus à certains égards en ceux en qui la diversité des relations est atteinte en raison seulement ; comme si on disait que le point est constitué de beaucoup d'éléments, selon qu'il est l'origine de plusieurs lignes</p>
<p>Sciendum est igitur quod in divinis non est numerus simplex, qui est per divisionem essentiae vel quantitatis ; sed est numerus quidam, scilicet numerus relationum, non tamen relationum existentium in Deo secundum rationem tantum, sed realiter in ipso subsistentium. Unde numerus divinarum personarum est medius inter numerum qui est numerus simpliciter, et numerum qui est in ratione tantum, sicut punctus dicitur multiplex secundum rationem tantum. Est enim minus de ratione numeri in numero personarum quam in numero simpliciter, et plus quam in numero qui est secundum rationem tantum.</p>	<p>Donc il faut savoir qu'en Dieu il n'y a pas de nombre simple, qui est par division de l'essence ou de la quantité ; mais il y a un nombre, à savoir celui des relations, non cependant des relations qui existent en Dieu, en raison seulement, mais réellement subsistantes en lui. C'est pourquoi le nombre des personnes divines est intermédiaire entre le nombre qui est le nombre dans l'absolu et le nombre qui est en raison seulement, comme le point est dit constitué de beaucoup d'éléments en raison seulement. Car il est moins de la nature du nombre dans le nombre des personnes, que dans le nombre selon l'absolu, et plus que dans le nombre qui est en raison seulement.</p>
<p>Si autem comparemus numerum</p>	<p>Si nous comparons le nombre des personnes</p>

<p>personarum ad numerum proprietatum absolutarum qui est in creaturis, habebunt se sicut excedentia et excessa. Si enim attendatur ratio distinctionis, invenitur major distinctio in proprietatibus absolutis creaturarum quam in divinis personis ; quia color et sapor distinguuntur secundum aliud et aliud esse accidentale, sed in divinis personis est unum et idem esse trium personarum.</p>	<p>au nombre des propriétés absolues qui est dans les créatures, elles se comporteront comme des excédants et des déviations. Car si on atteint la nature de la distinction, on trouve une plus grande distinction dans les propriétés absolues des créatures que dans les personnes divines ; parce que la couleur et la saveur se distinguent selon un être accidentel différent, mais pour les personnes divines, il y a un et même être des trois personnes.</p>
<p>Si autem consideretur perfectio distinctorum, sic numerus personarum excedit, quia relationes in divinis sunt subsistentes personae. Unde ad numerum relationum sequitur numerus personarum, non autem ad numerum proprietatum in creaturis, quia proprietates in creaturis non sunt subsistentes, sed tantum inhaerentes.</p>	<p>Mais si nous considérons la perfection des distinctions, ainsi le nombre des personnes disparaît, parce que les relations en Dieu sont les personnes subsistantes. C'est pourquoi le nombre des personnes suit le nombre des relations, mais pas le nombre des propriétés dans les créatures, parce que les propriétés dans les créatures ne sont pas subsistantes, mais seulement inhérentes.</p>
<p>[1818] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod Boetius loquitur de unitate essentiali ; et in essentia nullus numerus cadit, sed tantum in personis, qui etiam non est numerus absolute sed numerus quidam.</p>	<p>Solutions : 1. Boèce parle de l'unité essentielle, et dans l'essence on ne trouve aucun nombre, mais seulement dans les personnes, ce qui n'est pas un nombre selon l'absolu, mais un nombre quelconque.</p>
<p>[1819] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis divisio non sit proprie in Deo, tamen ibi est personarum distinctio, quae sufficit ad rationem talis numeri qualis in Deo ponitur.</p>	<p>2. Bien qu'il n'y ait pas de division au sens propre en Dieu, cependant il y a la distinction des personnes, qui suffit pour la nature d'un nombre tel qu'il est placé en Dieu.</p>
<p>[1820] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod aggregatio et huiusmodi sunt passionem numeri qui consequitur divisionem continui, ut Avicenna dicit, tract. III <i>Metaph.</i> cap. V ; et hunc numerum constat in Deo non esse.</p>	<p>3. Le groupement et autre de ce genre, dépendent du nombre qui découle de la division du continu, comme Avicenne le dit (<i>Métaphysique</i>, III, 5) et il est clair que ce nombre n'est pas en Dieu.</p>
<p>[1821] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod in numero absoluto pluralitas habet quamdam compositionem et aggregationem, quae est minus certa quam unum, quod est principium ipsius ; et ideo non solum quantum ad intellectum, sed etiam quantum ad rem est mensurabilitas multitudinis talis per unitatem. Sed in numero relationum vel</p>	<p>Dans le nombre absolu, la pluralité a une certaine composition et un groupement qui est moins certain que le un, qui est son principe, et ainsi non seulement quant à l'intellect, mais aussi quant à la réalité c'est une telle mesure de la pluralité par l'unité. Mais dans le nombre des relations ou des personnes il n'y pas d'ordre de certitude ou de composition en réalité, et ainsi le nombre en Dieu n'est une pluralité mesurée, que par</p>

<p>personarum non est aliquis ordo certitudinis vel compositionis in re ; et ideo numerus in Deo non est multitudo mensurata, nisi forte secundum acceptionem intellectus tantum, qui componit etiam quae composita non sunt secundum quod diversa ex eis intelligit, secundum quod etiam propositiones affirmativas in divinis format.</p>	<p>hasard selon la considération de l'intellect seulement, qui compose aussi ce que les composés ne sont pas selon qu'il les pense différents d'eux, selon qu'aussi il forme aussi des propositions affirmatives en Dieu.</p>
<p>[1822] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 1 a. 3 tit. Utrum unitas et numerus ponant aliquid in divinis vel removeant</p>	<p><u>Article 3 – L'unité et le nombre placent-ils quelque chose en Dieu ou l'excluent-ils ?</u></p>
<p>[1823] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 1 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod unitas et numerus aliquid ponant in divinis, et non dicantur secundum remotionem tantum. Si enim per unum removetur aliquid, non removetur nisi pluralitas ; et similiter si per pluralitatem removetur aliquid, non removetur nisi unitas. Si ergo utrumque dicatur per remotionem, tunc utrumque non erit nisi remotio remotionis. Sed privatio privationis nihil est nisi secundum intellectum, qui potest sic multiplicari in infinitum, sicut dicit Avicenna III Tract. Metaph., cap. VI. Ergo secundum hoc numerus et unitas non essent realiter in Deo, sed in ratione intelligentis tantum, et sic non possent dici plures personae nisi plures notione [sed plures rationes Ed. de Parme], quod videtur haereticum.</p>	<p>Objections : 1. Il semble que l'unité et le nombre placent quelque chose en Dieu et on ne dit pas que c'est pour les exclure seulement. Car si par le un quelque chose est exclu, n'est exclu que la pluralité. Et de la même manière, quelque chose est exclu n'est exclue que l'unité Si donc on parlait de l'un et l'autre pour les exclure, alors l'un et l'autre ne seront que l'exclusion de l'exclusion. Mais la privation de la privation n'est rien que selon l'esprit, qui peut ainsi se multiplier à l'infini, comme le dit Avicenne (<i>Métaphysique</i>, III, 6). Donc selon cela le nombre et l'unité ne seraient pas réellement en Dieu, mais en raison de celui qui le pense seulement, et ainsi on ne pourrait dire plusieurs personnes que plusieurs par notion, ce qui paraît hérétique.</p>
<p>[1824] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea, omnis privatio vel negatio definitur per positionem. Si igitur unitas privat multitudinem vel numerum, in definitione unitatis cadit numerus vel multitudo.</p>	<p>2. Toute privation ou négation est définie par sa position. Si donc l'unité prive la pluralité ou le nombre, dans la définition de l'unité tombe le nombre ou la pluralité.</p>
<p>[1825] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 1 a. 3 arg. 3 Item, cum multitudo dicatur per remotionem unitatis, oportet quod in definitione ejus ponatur unitas, et ita erit circulus in definitione ; quod non potest esse ; quia sic idem erit prius et posterius, notius et minus notum.</p>	<p>3. Comme on parle de pluralité en excluant l'unité, il est nécessaire que dans sa définition on place l'unité, et ainsi il y a aura un cercle dans la définition ; ce qui n'est pas possible ; et parce qu'ainsi l'avant et l'après sera la même chose, le plus connu ou le moins connu aussi.</p>
<p>[1826] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 1 a. 3 arg. 4 Praeterea, si unum dicatur secundum negationem, dicetur per</p>	<p>4. Si on parle de l'un selon la négation, on en parlera par négation de la division, comme le dit le philosophe (<i>Métaphysique</i>, V, 6, 1016</p>

<p>negationem divisionis, ut dicit philosophus, V <i>Metaph.</i>, text. 17, quod unum est quod non dividitur. Sed divisio videtur in intellectu suo habere multitudinem, quia omne divisum est multiplicatum. Ergo in definitione unitatis cadit multitudo, nec unquam potest definiri multitudo, nisi accipiatur in definitione ejus unitas. Ergo videtur quod erit circulus, ut prius.</p>	<p>b 3) que l'un est ce qui n'est pas divisé. Mais la division semble dans son intellect avoir une pluralité parce que tout ce qui est divisé est multiplié. Donc dans la définition de l'unité tombe la pluralité et jamais la pluralité ne peut être définie à moins que l'unité soit reçue dans sa définition. Donc il semble que ce sera un cercle, comme plus haut.</p>
<p>[1827] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 1 a. 3 arg. 5 Praeterea, privatio nunquam constituit habitum, nec e converso et similiter nec affirmatio negationem, nec unum contrariorum alterum. Sed multitudo constituitur ex unitatibus. Ergo videtur quod unitas non privet multitudinem, nec e converso.</p>	<p>5. La privation n'a jamais constitué un habitus, ni l'inverse et de la même manière l'affirmation (n'a pas constitué) une négation, ni l'un des contraires (n'a pas constitué) l'autre. Mais la pluralité est constituée par les unités. Donc il semble que l'unité n'exclut pas la pluralité ni l'inverse</p>
<p>[1828] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 1 a. 3 arg. 6 Item, quidquid dicitur de Deo et creatura, nobiliori modo est in Deo quam sit in creatura. Sed numerus et unitas in creaturis non sunt per modum remotionis tantum, sed per modum positionis ; cum numerus sit quaedam species quantitatis, et unitas principium illius, et iterum cum se habeant sicut mensura et mensuratum. Ergo cum nobilior sit esse quam non esse, videtur etiam quod in Deo positive aliquid praedicent.</p>	<p>6. Tout ce qui est dit de Dieu et de la créature est d'une manière plus noble en Dieu que dans la créature. Mais le nombre et l'unité dans les créatures ne sont pas par mode d'exclusion seulement, mais par mode de position ; puisque le nombre est une espèce de quantité, et l'unité son principe, et en plus comme ils se comportent comme mesure et mesuré. Donc comme il est plus noble d'être que de ne pas être, il semble aussi qu'en Dieu ils prêcheraient quelque chose de manière positive.</p>
<p>[1829] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 1 a. 3 s. c. 1 Contra, secundum philosophum, X <i>Metaph.</i>, text. 8, unum opponitur multitudini, sicut privatio habitui. Sed privatio non praedicat aliquid positive. Ergo nec unum. Sed ex unitatibus constituitur numerus. Ergo nec numerus aliquid positive praedicat.</p>	<p>En sens contraire : 1. Selon le philosophe, (<i>Métaphysique</i> X, 3, 1054 a 22) l'un est opposé à la pluralité, comme la privation à l'habitus. Mais la privation ne prédique rien de positif. Donc le un non plus. Mais le nombre est constitué d'unités. Donc le nombre non plus ne prédique rien de positif.</p>
<p>[1830] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 1 a. 3 s. c. 2 Praeterea, philosophus V <i>Metaph.</i>, text. 8, dicit, quod unum dicitur ex eo quod non dividitur. Sed hoc est negatio tantum. Ergo videtur quod unum nihil positive praedicet, et eadem ratione nec numerus ex unitatibus constitutus.</p>	<p>2. Le philosophe (<i>Métaphysique</i>, V, 6, 1016 b 3) dit, que l'un est défini par ce qui n'est pas divisé. Mais c'est une négation seulement. Donc il semble que l'un ne prédique rien de positif, et par la même raison le nombre constitué d'unité non plus.</p>
<p>[1831] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 1 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod de quidditate unitatis invenitur diversitas et inter philosophos et inter magistros.</p>	<p>Réponse : Au sujet de la quiddité de l'unité, on trouve la diversité et parmi les philosophes et les maîtres. Avicenne (<i>Métaphysique</i>, III, 6) en</p>

<p>Avicenna enim III tract. <i>Metaph.</i>, cap VI, dicit, quod unum quod convertitur cum ente, est idem quod unum quod est principium numeri ; et multitudo quae est numerus, est idem quod multitudo quae dividit ens ; et sic vult quod utrumque aliquid positive addat supra ea quibus adjungitur, eo quod in uno intelligitur esse non solum sicut in subjecto, sed sicut illud quod clauditur in intellectu suo.</p>	<p>effet dit que le un qui est convertible avec l'étant, est le même que le un qui est le principe du nombre ; et la pluralité qui est le nombre est le même que la pluralité qui divise l'étant ; et ainsi il veut que l'un et l'autre ajoutent quelque chose de positif sur ce à quoi il est joint, parce que dans le un on pense l'être non seulement comme dans un sujet, mais comme ce qui est inclu dans son concept.</p>
<p>Unde unum est quoddam esse quod non dividitur. Et istud esse non dicit quod sit esse substantiae: quia sic non inveniretur in accidentibus unitas et numerus. Nec etiam est esse commune ad substantiam et ad accidens, quia sic inveniretur aliquis numerus qui non esset accidens. Sed dicit, quod est esse accidentis, et per illud esse adveniens post esse completum substantiae dicitur substantia una ; sicut per esse albedinis dicitur esse substantia alba ; et inde probat quod numerus est accidens tantum.</p>	<p>C'est pourquoi le un est un certain être qui n'est pas divisé. Et cet être ne dit pas qu'il est l'être de la substance ; parce qu'ainsi on ne trouverait pas dans les accidents l'unité et le nombre. Et aussi il n'est pas l'être commun à la substance et à l'accident, parce qu'ainsi on trouverait le nombre qui ne serait pas un accident. Mais il dit qu'il est l'être de l'accident, et par cela l'être qui advient après l'être complet de la substance est dit une seule substance ; comme par l'être de la blancheur on dit que c'est une substance blanche ; et de là il prouve que le nombre est un accident seulement.</p>
<p>Et secundum hoc unitas dicit intentionem accidentalem, et ex aggregatione talium intentionum efficitur numerus, qui est species quantitatis. Et hanc positionem sequentes quidam theologi, dicunt, quod unitas et numerus transferuntur in divinam praedicationem, non quantum ad esse accidentis vel quantitatis, sed quantum ad rationem propriam unitatis vel numeri: et ita positive aliquid in Deo praedicant, sicut scientia et bonitas, et alia quae sic de Deo dicuntur.</p>	<p>Et l'unité en dit un concept accidentel, et par groupement de tels concepts le nombre est réalisé, qui est l'espèce de quantité. a/ Et certains théologiens qui ont suivi cette position, disent que l'unité et le nombre sont transférés dans la prédication divine, non quant à l'être de l'accident ou de la quantité, mais quant à la nature propre de l'unité ou du nombre, et ainsi ils prédisent positivement quelque chose en Dieu, comme la science et la bonté, et autres attributs qui sont dits ainsi de Dieu.</p>
<p>Alii philosophi, scilicet Aristoteles, II <i>Métaph.</i>, text. 7 et 8, et Averroes, dicunt, quod unum et multa quae dividunt ens, non sunt idem cum uno quod est species quantitatis. Et hoc rationabile est. Non enim convenit aliquid contentum sub inferiori esse differentiam superioris, sicut rationale non est differentia substantiae. Unde nec multitudo quae est sub quantitate, potest esse differentia entis simpliciter. Dicunt ergo, quod</p>	<p>b/ D'autres philosophes, à savoir Aristote (<i>Métaphysique</i>, II, ...) et Averroès, disent que l'un et le multiple qui divisent l'étant, ne sont pas la même chose que l'un qui est l'espèce de quantité. Et cela est raisonnable. Car il ne convient pas que quelque chose contenu sous un inférieur soit une différence avec le supérieur, de même que le raisonnable n'est pas une différence de substance. C'est pourquoi la pluralité qui est sous la quantité ne peut pas être la différence</p>

<p>unum quod convertitur cum ente, nihil positive addit ad id cui adiungitur, eo quod res non dicitur esse una per aliquam dispositionem additam: quia sic esset abire in infinitum, si ista etiam dispositio, cum sit una, per aliquam aliam unitatem una esset.</p>	<p>de l'étant dans l'absolu. Donc ils disent que l'un qui est convertible avec l'étant, n'ajoute rien de positif à ce à quoi il est joint, parce qu'on ne dit pas que la chose est une par une disposition ajoutée : parce qu'ainsi on irait à l'infini, si cette disposition aussi, comme elle est une, était une par une autre unité.</p>
<p>Unde dicunt, quod unum claudit in intellectu suo ens commune, et addit rationem privationis vel negationis cujusdam super ens, idest indivisionis. Unde ens et unum convertuntur, sicut quae sunt idem re, et differunt per rationem tantum, secundum quod unum addit negationem super ens. Unde si consideretur ratio unius quantum ad id quod addit supra ens, non dicit nisi negationem tantum: et eadem ratione multitudo non addit supra res multas nisi rationem quamdam, scilicet divisionis.</p>	<p>C'est pourquoi ils disent que l'un inclut dans son concept l'étant commun, et ajoute la nature d'une certaine privation ou d'une certaine négation à l'étant, c'est-à-dire celle de l'indivision. C'est pourquoi l'étant et le un sont convertibles, de même qu'il sont une même chose en réalité, et ils diffèrent en raison seulement, selon que l'un ajoute la négation à l'étant. C'est pourquoi si la nature de l'un est considérée quant à ce qui ajoute à l'étant, il ne dit que la négation seulement ; et pour la même raison, la pluralité n'ajoute sur de nombreuses choses qu'une certaine nature, à savoir celle de la division.</p>
<p>Sicut enim unum dicitur ex eo quod non dividitur, ita multa dicuntur ex eo quod dividuntur ; prima autem ratio divisionis, secundum quam aliquid ab aliquo distinguitur, est in affirmatione et negatione ; et ideo multitudo dicit in ratione sua negationem, secundum scilicet quod multa sunt quorum unum non est alterum: et hujusmodi divisionis hoc modo acceptae in ratione multitudinis, negatio importatur in ratione unius.</p>	<p>Car de même que le un se dit du fait qu'il n'est pas divisé, de même beaucoup se dit du fait qu'ils sont divisés ; mais la première raison de la division, selon laquelle quelque chose se distingue d'une autre, est dans l'affirmation et la négation ; et ainsi la pluralité dit dans sa nature la négation, selon qu'il y en a beaucoup dont l'un n'est pas l'autre, et de la division de ce genre reçue de cette manière, dans la nature de la pluralité, la négation est apportée dans la nature du un.</p>
<p>Et sic accepta, unum, et multa sunt de primis differentiis entis, secundum quod ens dividitur in unum et multa et in actum et in potentiam. Unde sic accepta non determinantur ad aliquod genus ; et sic haec multitudo sic accepta non est numerus qui est species quantitatis: nec hoc unum sic acceptum, est unum quod est principium numeri. Sed secundum praedictos philosophos, Aristotelem, V <i>Metaphys.</i>, text. 12, Averroem et Avicennam, tract. III <i>Métaph.</i>, cap. V, unum, secundum quod est principium numeri, ponit aliquid additum ad esse, scilicet esse mensurae, cujus ratio primo invenitur in unitate, et deinde</p>	<p>Et ainsi compris, le un et beaucoup concernent les premières différences de l'étant, selon qu'il est divisé en un et beaucoup et en acte et en puissance. C'est pourquoi ainsi reçus, il ne sont pas limités à un genre, et cette pluralité ainsi comprise n'est pas un nombre qui est une espèce de quantité, et ce un ainsi reçu, n'est pas le un qui est le principe du nombre. Mais selon les précédents philosophes, Aristote (<i>Métaphysique</i>, V, 6, 1016 b 18), Averroès, et Avicenne (<i>Métaphysique</i>, tract. III, ch. 5) l'un en tant que principe du nombre, place quelque chose d'ajouté à l'être, à savoir l'être de la mesure, dont la nature se trouve premièrement dans l'unité et ensuite par</p>

consequenter in aliis numeris et deinceps in quantitibus continuis ; et deinde translatum est hoc nomen ad alia omnia genera, ut dicit philosophus.	conséquence, dans les autres nombres et après dans les quantités continues, et ensuite ce nom est transféré à tous les autres genres comme le dit le philosophe.
Quidam vero medium inter utrumque tenent, consentientes Aristoteli in hoc quod unum quod convertitur cum ente, non addit aliquid positive supra id cui adjungitur ; Avicennae vero in hoc quod dicit, unum, secundum quod est principium numeri, et secundum quod convertitur cum ente, esse idem, et non differre nisi ratione ; et sic, secundum eos, addit aliquid positive supra id cui adjungitur.	Certains tiennent le milieu entre l'un et l'autre, les aristotéliens étant d'accord que le un qui est convertible avec l'étant, n'ajoute rien de positif à quoi il est joint ; mais d'Avicenne dans ce qu'il dit, le un, selon qu'il est principe du nombre, et selon qu'il est convertible avec l'étant, est le même, et n'en diffère qu'en raison, et ainsi, selon eux, il ajoute quelque chose de positif à ce à quoi il est joint.
Ratio autem eorum quod unum utroque modo differat tantum ratione, est. Cum enim unum sequatur actum formae distinguentis, ex hoc quod forma dat esse, habet unum quod convertitur cum ente ; sed ex secundo actu formae, qui est distinguere ab aliis, habet quod sit principium numeri, et quod computetur in genere accidentis: quia ista distinctio secundum rationem sequitur esse completum.	Mais la raison de ces choses est que le un de l'une et l'autre manière diffère seulement en raison. En effet, comme le un suit l'acte de la forme qui le distingue, du fait que la forme donne l'être, il a ce un qui est convertible avec l'étant ; mais par l'acte second de la forme qui est de la distinguer des autres, il a qu'il est le principe du nombre, et qu'il est compté dans le genre de l'accident : parce que cette distinction en raison suit l'être complet.
Sed hoc non potest stare: quia si unitas quae est principium numeri, dicatur secundum rationem privationis, tunc non erit aliquid nisi in anima ; ita etiam nec numerus cujus est principium, unde non posset esse species in aliquo genere. Est ergo differentia inter duas opiniones primas, quia prima non distinguit inter unum et multa, prout sunt in genere quantitatis, et prout sunt primae differentiae entis ; secunda autem opinio distinguit, ut dictum est, paulo sup., et hanc credo esse veriorem.	Mais cela ne peut pas convenir ; parce que si l'unité qui est le principe du nombre est employée en raison de la privation, alors il ne sera rien sauf dans l'âme ; et ainsi ce n'est pas le nombre dont il est le principe, dont il ne pourrait pas être l'espèce en quelque genre. Donc il y a une différence entre les deux premières opinions, parce que la première n'a pas distingué entre le un et beaucoup, dans la mesure où ils sont dans le genre de la quantité, et dans la mesure où ils sont les premières différences de l'être ; mais la seconde opinion a distingué, comme il a été dit, un peu plus haut et je crois qu'elle est plus vraie.
Dico ergo secundum hanc, quod numerus et unitas, secundum quod sunt in genere quantitatis, non inveniuntur nisi in quibus invenitur commensuratio quantitatis: unde inveniuntur tantum in rebus habentibus quantitatem continuam ; unde philosophus dicit, quod numerum cognoscimus divisione continui: et hic	Je dis donc selon cela, que le nombre et l'unité, selon qu'ils sont dans le genre de la quantité, ne se trouvent que dans ce en quoi on trouve une mesure de quantité, c'est pourquoi on les trouve seulement dans les choses qui ont une quantité continue ; c'est pourquoi le philosophe dit que nous connaissons le nombre par la division du

<p>tantum numerus est subjectum arithmetici, ut etiam Avicenna, tract. III, <i>Metaphys.</i>, cap. V, dicit.</p>	<p>continu et ce nombre seulement est le sujet de l'arithmétique, comme le dit aussi Avicenne (<i>Métaphysique</i>, tract. 3, ch. 5).</p>
<p>Unde iste numerus et unitas non venit in divinam praedicationem ; sed tantum unum et multitudo secundum quod sunt de aliis quae consequuntur universaliter ens: et ita hujusmodi termini nihil addunt in divinis secundum rationem supra id de quo dicuntur, nisi rationem negationis tantum, secundum quod Magister dicit in <i>Littera</i>.</p>	<p>C'est pourquoi ce nombre et l'unité ne viennent pas dans la prédication divine ; mais seulement l'un et la pluralité selon qu'ils sont dans les autres qui suivent l'étant de manière universelle : et ainsi les termes de ce genre n'ajoutent rien en Dieu en raison à ce de quoi on parle, sinon en raison de la négation seulement, selon ce que le Maître le dit dans la <i>Lettre</i>.</p>
<p>[1832] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod in multitudine negatio est, secundum quod una res distinguitur ab alia per negationem ; unde in multitudine est negatio vel privatio realis, secundum quod una res non dicitur esse alia: et hujusmodi distinctionem per negationem negat negatio importata in ratione unitatis. Unde dico, quod negatio ista in qua perficitur ratio unitatis, non est nisi negatio rationis tantum.</p>	<p>Solutions : 1. Dans la pluralité il y a la négation, selon qu'une chose se distingue d'une autre par négation ; c'est pourquoi dans la pluralité il y a une négation ou une privation réelles, selon qu'on ne dit pas qu'une chose est une autre ; et la négation apportée dans la nature de l'unité nie par négation une distinction de ce genre. C'est pourquoi je dis que cette négation en laquelle la nature de l'unité est achevée, n'est qu'une négation de raison seulement.</p>
<p>Omnis enim respectus qui est entis ad negationem vel ad non ens, non est nisi rationis. Unde relatio qua refertur ens ad non ens, non est nisi tantum in ratione: et similiter privatio, qua de ente negatur non ens, est in ratione tantum, ut privatio privationis, vel negatio negationis. Et sic patet quod non ponimus distinctionem in divinis personis secundum rationem tantum, quia dicimus quod una persona realiter non est alia.</p>	<p>Car tout rapport qui est de l'étant à la négation ou au non étant, n'est que de raison. C'est pourquoi la relation par laquelle l'étant se réfère au non étant, n'est qu'en raison seulement, et de la même manière la privation par laquelle est nié le non étant de l'étant est en raison seulement comme la privation de la privation, ou la négation de la négation. Et ainsi apparaît que nous plaçons une distinction dans les personnes divines en raison seulement, parce que nous disons qu'une personnes n'est pas réellement une autre.</p>
<p>[1833] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod, ut ex praedictis, in corp. art., patet, unum non importat negationem nisi in ratione. Unde secundum rem magis se habet ad positionem quam multitudo, in qua importatur realis negatio, secundum quam res a re distinguitur. Et ideo unum in intellectu est prius quam multitudo, quamvis secundum sensum vel imaginationem sit e converso, ut dicit philosophus, X <i>Metaph.</i>, text. 9 ; quia sic</p>	<p>2. Comme il apparaît d'après ce qui a été dit, dans le corps de l'article, le un n'apporte la négation qu'en raison. C'est pourquoi en réalité il se comporte plus vis-à-vis de la position que la pluralité, en laquelle une réelle négation est apportée, selon laquelle une chose se distingue d'une autre. Et ainsi l'un est dans l'intellect avant la pluralité, bien que selon le sens ou l'imagination ce soit l'inverse ; comme le dit le philosophe (<i>Métaphysique</i>, X, 1, 1053 a 20) ; parce qu'ainsi les composés sont avant les simples</p>

<p>composita priora sunt simplicibus et divisa indivisis: et ideo in definitione unius non cadit multitudo, sed illud quod est prius secundum intellectum unitate. Primum enim quod cadit in apprehensione intellectus, est ens et non ens: et ista sufficiunt ad definitionem unius, secundum quod intelligimus unum esse ens, in quo non est distinctio per ens et non ens: et haec, scilicet distincta per ens et non ens, non habent rationem multitudinis, nisi postquam intellectus utrique attribuit intentionem unitatis; et tunc definit multitudinem id quod est ex unis, quorum unum non est alterum; et sic in definitione multitudinis cadit unitas, [licet éd. de Parme] non e converso</p>	<p>et les divisés avant les indivisés, et ainsi dans la définition de l'un ne tombe pas la pluralité; mais ce qui est avant l'unité selon l'intellect. Car le premier qui tombe dans la saisie de l'intellect c'est l'étant et le non étant, et cela suffit à la définition de l'un, selon que nous comprenons que le un est un étant, en qui il n'y a pas de distinction par l'étant et le non étant: et ceux-ci, à savoir ce qui est distinct par l'étant et le non étant, n'a pas nature de pluralité, sauf après que l'intellect à attribué à l'un et l'autre le concept d'unité; et alors il définit la pluralité ce qui est par les uns, dont l'un n'est pas l'autre; et ainsi dans la définition de la pluralité tombe l'unité, et non le contraire.</p>
<p>[1834] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 1 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod haec est vera definitio unius: unum est ens quod non dividitur; quamvis Avicenna, tract. II, tract. III, <i>Metaphys.</i>, c. VI, nitatur eam improbare ratione inducta. Est enim duplex divisio: scilicet divisio secundum quantitatem; et talis divisio consequitur rationem multitudinis, eo quod rationem multitudinis communiter acceptae sequitur ratio numeri, prout est species quantitatis, secundum quod addit rationem mensurae: unde dicit philosophus, X <i>Metaphys.</i>, texte 21, quod numerus est multitudo mensurata per unum; et rationem numeri sequitur intellectus divisionis continui: ratio enim divisionis et quantitatis et mensurae, secundum Commentatorem, <i>Metaphys.</i>, text. 1, prius invenitur in quantitate discreta quam in quantitate continua: et talis divisio non ponitur in definitione unius quod convertitur cum ente. Est etiam quaedam divisio secundum formam vel essentiam, secundum quod una res per formam suam dividitur ab alia: et ista divisio primo invenitur in affirmatione et negatione, quae secundum intellectum praecedit rationem unius, ut dictum est in respons. ad primum. Et sic patet quod non erit</p>	<p>3. Ceci est la vraie définition du un, le un est un étant qui n'est pas divisé; bien qu'Avicenne (<i>Métaphysique</i>, tract. 2 et 3, ch. 6) s'efforce de le prouver par une raison induite. Car la division est double: à savoir celle selon la quantité, et une telle division suit la nature de la pluralité, du fait que la nature du nombre suit la nature de la pluralité, communément reçue, dans la mesure où elle est l'espèce de quantité, selon qu'il ajoute la nature de la mesure; c'est pourquoi le philosophe (<i>Métaphysique</i>, X, 6, 1057 a 3) dit que le nombre est une pluralité mesurée par le un, et la nature de division suit la nature du nombre continue; car la nature de la division et de la quantité et de la mesure, selon le Commentateur, (<i>Métaphysique</i> I) se trouve dans la quantité discrète avant d'être dans une quantité continue; et une telle division n'est pas placée dans la définition du un qui est convertible avec l'étant. Il y a aussi une division selon la forme ou l'essence, selon qu'une chose par sa forme est séparée d'une autre, et cette division se trouve d'abord dans l'affirmation et la négation, qui selon l'intellect précède la nature du un, comme il a été dit dans la réponse à la première objection. Et ainsi il est clair qu'il n'y aura pas de cercle dans la définition.</p>

<p>circulus in definitione.</p> <p>[1835] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 1 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod unum dupliciter dicitur, scilicet quod est principium numeri, et quod convertitur cum ente. Loquendo de uno quod est principium numeri, ut dictum est, in corp. art., ponit aliquid additum supra ens quod dicitur unum, scilicet rationem mensurae: unde hoc unum potest dupliciter considerari: aut secundum id quod est ; aut secundum id quod consequitur ad intellectum ejus, scilicet relationem quamdam. Si secundo modo, sic opponitur multitudini numerali relative, ut [sicut éd. de Parme] principium ad principiatum, sicut punctus ad lineam, et sicut pars ad totum et magis proprie sicut mensura ad mensuratum.</p> <p>Si primo modo, tunc dupliciter: quia vel considerabitur ipsum unum cum praecisione, scilicet quod est tantum unitas ; et sic habebit disparatam oppositionem mensurae ad alios numeros (quilibet enim numerus, secundum quidditatem suae speciei, habet specialem rationem mensurae, sicut species oppositae sunt disparatae) et talis oppositio reducit ad contrarietatem, sicut principium: quia species disparatae distinguuntur differentiis contrariis, quibus primo dividitur genus, ut probatur X <i>Metaphys.</i>, text. 24.</p> <p>Vel sine praecisione, et sic unitas nullam oppositionem habet ad numerum, sed est constituens ipsum. Si autem loquimur de uno quod convertitur cum ente, sic unum habet rationem privationis, ut dictum est, in corp. art., respectu divisionis quae salvatur in multitudine ; et ita opponitur multitudini, sicut privatio habitui, ut dicit philosophus, X <i>Metaphys.</i>, text. 9. Unde etiam aequale opponitur magno et parvo, sicut privatio. Nec unum est privatio illius multitudinis quam constituit ; sed multitudinis quae negatur esse in ipso quod dicitur unum.</p> <p>Non enim de ratione sua unum privat</p>	<p>4. On parle du un de deux manières, à savoir qu'il est le principe du nombre et qu'il est convertible avec l'étant. Si on parle du un qui est le principe du nombre, comme il a été dit, dans le corps de l'article, il place quelque chose d'ajouté à l'étant qui est dit un, à savoir la nature de la mesure, c'est pourquoi ce un peut être considéré de deux manières : ou bien selon ce qui est, ou selon ce qui suit son concept à savoir une relation. Si c'est de la deuxième manière ainsi il est opposé à la pluralité numérale relativement, comme le principe au principié, comme le point à la ligne, et comme la partie au tout et plus proprement comme la mesure au mesuré.</p> <p>Si c'est de la première manière, alors de deux manières, parce que ou bien l'un sera considéré avec ce qui est retranché, à savoir qu'il est seulement l'unité, et ainsi il aura une opposition différente de mesure vis-à-vis des autres nombres (car n'importe quel nombre selon la quiddité de son espèce, a une nature spéciale de mesure, comme les espèces opposées sont différentes), et une telle opposition est ramenée à la contrariété, comme principe, parce que les espèces différentes sont distinguées par des contraires différents, par lesquels en premier le genre est divisé, comme c'est prouvé en <i>Métaphysique</i> (X, 4, 1055 a 28).</p> <p>Ou sans précision, et ainsi l'unité n'a aucune opposition au nombre, mais le constitue. Mais si nous parlons du un qui est convertible avec l'étant, ainsi l'un a la nature d'une privation, comme il a été dit dans le corps de l'article, en rapport avec la division qui est conservée dans la pluralité, et ainsi il est opposé à la pluralité ; comme la privation à l'habitus, comme le dit le philosophe (<i>Métaphysique</i>, X, 4, 1055 a 34). C'est pourquoi aussi l'égal est opposé au grand et au petit, comme la privation. Et l'<i>un</i> n'est pas la privation de cette pluralité qu'il constitue ; mais de la pluralité qui est niée être en lui qui est dit <i>un</i>.</p> <p>Car ce n'est pas de sa nature que le un empêche toute division, mais il suffit à sa nature, que n'importe quelle division soit</p>
---	--

<p>omnem divisionem ; sed sufficit ad rationem ejus, quaecumque divisio removeatur. Et inde potest esse quod unum est pars multitudinis, et quod ipsa multitudo dicitur quodammodo unum, prout scilicet aliquid non dividitur, ad minus secundum intellectum aggregantem ; sicut etiam ipsum malum non est omnino expers boni, quia non privatur quodlibet bonum per malum.</p>	<p>écartée. Et de là il peut arriver que l'un est partie de la pluralité, que la pluralité même est dite d'une certaine manière un, dans la mesure où quelque chose n'est pas divisé, au moins selon un concept qui rassemble ; de même qu'aussi le mal n'est pas tout à fait exempt de bien, parce que n'importe quel bien n'est pas empêché par le mal.</p>
<p>[1836] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 1 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod multitudo numeralis, quae est species quantitatis, ponit aliquid in creaturis. Haec autem non transfertur in divina, nisi forte secundum rationem distinctionis quam habet ex ratione multitudinis simpliciter. Multitudo vero quae dividit ens, non addit accidens positive supra ens, sed rationem distinctionis tantum, secundum quod una non est altera ; et sic est etiam in divinis.</p>	<p>5. La pluralité numérale qui est une espèce de quantité, place quelque chose dans les créatures. Mais cela n'est transféré en Dieu que par hasard selon la nature de la distinction qu'elle a en raison de la multitude selon l'essence. Mais la pluralité qui divise l'étant, n'ajoute pas l'accident positivement à l'étant, mais une raison de distinction seulement selon que l'un n'est pas l'autre ; c'est ainsi aussi en Dieu.</p>
<p>[1837] Articulus 4 : Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 1 a. 4 tit. Utrum unum et numerus significant essentiam</p>	<p><u>Article 4 – Le un et le nombre signifient-ils l'essence ?</u></p>
<p>[1838] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 1 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod hujusmodi dictiones significant divinam essentiam. Quidquid enim ad se dicitur in divinis, substantialiter dicitur, et essentiam significat ; sed hujusmodi dictiones secundum suum nomen non referuntur ad aliud, sed ad se dicuntur. Ergo sunt essentialia.</p>	<p>Objections : 1. Il semble que les expressions de ce genre signifient l'essence divine. Car tout ce qui est dit pour soi en Dieu, est dit selon la substance, et signifie l'essence, mais les expressions de ce genre selon leur nom ne se rapportent pas à un autre mais elles sont dites pour soi. Donc elles sont essentielles.</p>
<p>[1839] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 1 a. 4 arg. 2 Praeterea, secundum Boetium, I <i>de Trinitate</i>, cap. IV, col. 1252, omnia praedicamenta mutantur in substantiam, cum in divinam praedicationem venerint, praeter ad aliquid. Sed numerus et unitas videntur ad quantitatem pertinere. Ergo sunt essentialia.</p>	<p>2. Selon Boèce, (<i>La Trinité</i>, IV) toutes les catégories se changent en substance, quand elles sont venues dans la prédication divine, sauf la relation. Mais le nombre et l'unité semblent convenir à la quantité. Donc ils sont essentiels.</p>
<p>[1840] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 1 a. 4 arg. 3 <i>Si dicas</i>, quod significant essentiam quando adjunguntur termino essentiali, ut cum dicitur unus Deus ; et notionem, quando adjunguntur personali, ut cum dicitur unus Pater. <i>Contra.</i></p>	<p>3. <i>On pourrait dire</i> qu'ils signifient l'essence quand ils sont joints à un terme essentiel, comme quand on dit le Dieu unique ; et [ils signifient] la notion, quand ils sont joints à ce qui est personnel, comme quand on dit un seul Père. <i>En sens contraire.</i> Tout ce qui est</p>

<p>Quaecumque dicuntur non secundum unam rationem, aequivoce dicuntur. Sed non est eadem ratio unitatis personalis et essentialis ; sicut nec est eadem ratio distinctionis essentialis et personalis. Ergo videtur quod aequivoce de eis dicantur.</p>	<p>dit non selon une seule raison est dit de manière équivoque. Mais ce n'est pas la même raison de l'unité personnelle et essentielle, de même que ce n'est pas non plus la même raison de distinction essentielle et personnelle. Donc il semble qu'ils sont dits de manière univoque à leur sujet.</p>
<p>[1841] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 1 a. 4 arg. 4 Item, unum pertinet ad essentiam ; unde dicimus, quod Pater et Filius sunt unum propter essentiae unitatem. Sed cum multitudo constituatur ex uno, ad quodcumque genus pertinet significatio unius, et significatio multitudinis. Ergo videtur quod etiam omnia nomina significantia distinctionem vel pluralitatem, significant essentiam.</p>	<p>4. Le un convient à l'essence ; c'est pourquoi nous disons que le Père et le Fils sont un à cause de l'unité de l'essence. Mais comme la pluralité est constituée par le un, pour n'importe quel genre la signification du un convient et aussi la signification de la pluralité. Donc il semble qu'aussi tous les noms qui signifient une distinction ou une pluralité signifient l'essence.</p>
<p>[1842] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 1 a. 4 s. c. 1 Contra, quidquid essentialiter dicitur, de singulis personis praedicatur. Sed termini numerales non praedicantur de Patre: non enim potest dici, quod Pater sit duo vel tres. Ergo videtur quod non significant essentiam, et ita nec unum, quod est pluralitatis principium.</p>	<p>En sens contraire : 1. Tout ce qui est dit selon l'essence, est prédiqué des personnes particulières. Mais les termes numériques ne sont pas prédiqués du Père ; car on ne peut pas dire que le Père est deux ou trois. Donc il semble qu'ils ne signifient pas l'essence et ainsi le un non plus qui est le principe de la pluralité.</p>
<p>[1843] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 1 a. 4 co. Respondeo dicendum, quod, ut patet ex dictis, art. antec., in divinis non est aliqua unitas et multitudo, nisi secundum quod unum et multa dividunt ens commune. Et hoc modo, ut dictum est, non addunt aliquid supra ens, de quo dicitur unitas vel multitudo, nisi secundum rationem. Unde sicut ens communiter se habet ad absoluta et relativa, et similiter distinctio et indistinctio, quae secundum rationem adduntur, ita et unum et multa [quae dividunt ens commune <i>add. Ed. de Parme</i>]. Et ideo secundum quod diversis adjunguntur significant essentiam vel notionem. Unitas enim essentialis est ipsa essentia divina secundum quod est indivisa, et unitas personalis Patris est unitas proprietatis secundum quod non est divisa: et similiter multitudo vel pluralitas personarum sunt ipsae personae secundum quod sunt distinctae: et quia non est ibi aliqua distinctio</p>	<p>Réponse : Comme on le voit par ce qui été dit, dans l'article précédent, en Dieu il n'y a d'unité et de pluralité, que selon que l'un et beaucoup divisent l'étant commun. Et de cette manière, comme il a été dit, ils n'ajoutent rien à l'étant, dont est dite l'unité ou la pluralité, sinon en raison. C'est pourquoi de même que l'étant se comporte communément vis-à-vis de l'absolu et du relatif, et de la même manière la distinction et la non distinction qui sont ajoutées en raison, de même l'un et le pluriel. Et ainsi selon qu'ils sont joints à différentes choses ils signifient l'essence ou la notion. Car l'unité essentielle est l'essence divine même selon qu'elle est indivise, et l'unité personnelle du Père est l'unité de la propriété selon qu'elle n'est pas divisée et de la même manière la multitude ou la pluralité des personnes sont les personnes même selon qu'elles sont distinctes ; et parce qu'il n'y a là aucune distinction des essences, il n'y a pas de pluralité essentielle.</p>

<p>essentiarum, ideo nec aliqua pluralitas essentialis.</p>	
<p>[1844] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 1 a. 4 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod hujusmodi dictiones, secundum rationem quam addunt eis de quibus dicuntur, non ponunt relationem, nec aliquid ; et ideo secundum nomina quae imponuntur ab hujusmodi rationibus, non referuntur ad aliud ; sed quantum ad illud circa quod ponitur ista ratio, possunt importare et absolutum et relatum.</p>	<p>Solutions : 1. Les expressions de ce genre, selon la raison qu'ils ajoutent à ce de quoi on parle, ne placent par de relation ni rien, et ainsi selon les noms qui sont donnés par les raisons de ce genre, elles ne se réfèrent pas à un autre ; mais quant à ce pour quoi cette raison est placée, elles peuvent apporter et l'absolu et le relatif.</p>
<p>[1845] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 1 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod, ut dictum est, art. 2 hujus quaest., pluralitas non venit in divinam praedicationem ex multitudine quae est species quantitatis ; et ideo ratio non procedit.</p>	<p>2. Comme il a été dit (a. 2 de cette question), la pluralité ne vient pas dans la prédication divine de la multitude qui est l'espèce de quantité, et ainsi la raison ne vaut pas.</p>
<p>[1846] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 1 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ratio unitatis ponit ens indivisum simpliciter: unde abstrahit a quolibet modo distinctionis: unde secundum unam rationem communem dicitur persona una et essentia una, quamvis sit non una ratio distinctionis in speciali. Unde ex hoc non habetur quod aequivoce praedicetur.</p>	<p>3. La nature de l'unité place un étant indivisé dans l'absolu ; c'est pourquoi il abstrait par n'importe quelle manière de distinction : c'est pourquoi selon une seule raison commune, la personne est dite une, et l'essence une, bien qu'il n'y ait pas une seule raison de distinction dans ce qui est particulier. C'est pourquoi par cela on n'a pas à le prédiquer de manière équivoque.</p>
<p>[1847] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 1 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod sicut ens absolute dictum intelligitur de substantia, ita unum absolute dictum, prout significatur in neutro genere, quod substantivatur, importat unitatem absolute et significat unitatem substantiae. Sed talis unitas non constituit numerum personarum, sed constitueret numerum essentiarum, si essent ibi. Sed in masculino genere non significat unitatem absolute, sed ponit unitatem circa terminum cui adjungitur, quia adjectivum est ; unde importat unitatem convenientem illi termino. Et ideo cum dicitur unus Deus, importat unitatem essentialem: et cum dicitur unus Pater, importat unitatem personalem: et haec unitas constituit numerum personarum, qui ad relationem pertinet.</p>	<p>4. De même que l'étant employé au sens absolu est pensé de la substance, de même le un employé au sens absolu, dans la mesure où il est employé au neutre, ce qui en fait un substantif, apporte l'unité dans l'absolu et signifie l'unité de la substance. Mais une telle unité n'a pas constitué le nombre des personnes, mais constituerait le nombre des essences s'il y en avait là. Mais au masculin il ne signifie pas l'unité au sens absolu, mais il place l'unité au terme auquel il est joint, parce qu'il est un adjectif : c'est pourquoi il apporte l'unité qui convient à ce terme. Et ainsi quant on dit un seul Dieu, il apporte l'unité essentielle, et quand on dit un seul Père, il apporte l'unité personnelle, et cette unité a constitué le nombre des personnes, qui convient à la relation.</p>
<p>[1848] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 1 a. 4</p>	<p>Solution en sens contraire 1. Par cela</p>

ad s. c. 1 Et per hoc patet responsio ad illud quod in contrarium objiciebatur.	apparaît la réponse à ce qui est objecté en sens contraire.
Quaestio 2	Question 2 – La diversité en Dieu
Prooemium	Prologue
[1849] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 2 pr. Deinde quaeritur de nominibus quae sunt pluralitati adnexa ; et circa hoc quaeruntur duo: 1 de his quae se habent ad pluralitatem sicut principium ; 2 de nomine Trinitatis, quod consequitur pluralitatem, quasi collectivum.	Ensuite on fait des recherches au sujet des noms qui sont liés à la pluralité ; et à ce sujet on fait deux recherches : 1/ Ce qui se comporte vis-à-vis de la pluralité comme principe ; 2/ Le nom de Trinité, qui suit la pluralité, comme [nom] collectif.
[1850] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 2 a. 1 tit. Utrum in Deo sit diversitas	<u>Article 1 – Y a-t-il de la diversité en Dieu ?</u>
[1851] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 2 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod in Deo sit diversitas. Sicut enim unum in substantia facit idem, ita multitudo in substantia facit diversitatem. Sed dicit Hilarius, <i>De Synodis</i> , § 29, quod Pater et Filius et Spiritus sanctus «sunt quidem per substantiam tria, per consonantiam vero unum». Ergo est ibi diversitas.	Objections : 1. Il semble qu'en Dieu il y a la diversité. Car de même que le un dans la substance fait le même, de même la pluralité dans la substance fait la diversité. Mais Hilaire (<i>Les Synodes</i> , 29) dit que « <i>Le Père, le Fils et l'Esprit Saint sont trois par la substance, mais un par accord</i> ». Donc il y a là diversité.
[1852] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 2 a. 1 arg. 2 Praeterea, sicut unum dicitur ex eo quod non dividitur, ita multa vel plura dicuntur ex eo quod dividuntur. Sed Pater et Filius sunt plures. Ergo videtur quod ibi sit divisio.	2. De même que le un est dit de ce qui n'est pas divisé, de même beaucoup ou plusieurs sont dits de ce qui est divisé. Mais le Père et le Fils sont plusieurs. Donc il semble qu'il y a là division.
[1853] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 2 a. 1 arg. 3 Item, alienum denominatur ab alio. Sed Filius est alius a Patre. Ergo potest etiam dici alienus.	3. Ce qui est autre est désigné par un autre nom. Mais le Fils est autre que le Père. Donc on peut aussi le dire autre.
[1854] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 2 a. 1 arg. 4 Item, videtur quod possit dici singularis: quia singulare significat aliquid demonstratum, subsistens in natura communi. Sed hoc modo est Pater. Unde supra, dist. 19, dixit Damascenus, <i>de fid.orthod.</i> III, 6, quod se habet sicut individuum. Ergo videtur quod possit dici singularis.	4. Il semble qu'il puisse être dit unique ; parce qu'unique signifie quelque chose qu'on montre, subsistant dans une nature commune. Mais le Père est de cette sorte. C'est pourquoi ci-dessus, dist. 19 Damascène (<i>La foi orthodoxe</i> , 3, 6) a dit qu'il se comporte comme un individu. Donc il semble qu'on puisse le dire unique.
[1855] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 2 a. 1	5. Il semble qu'on pourrait le dire unique, par

arg. 5 Praeterea, videtur quod possit dici unicus, per hoc quod cantat Ecclesia: <i>trinum Deum, unicumque cum favore praedicat.</i>	ce que chante l'Église : « <i>Il prédique à chacun avec acclamation le Dieu Trinité</i> »
[1856] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 2 a. 1 arg. 6 Item videtur quod non possit ibi esse discretio. Discretum est enim quaedam differentia quantitatis. Sed in divinis non est quantitas. Ergo nec discretio.	6. Il semble qu'il ne serait pas possible qu'il y ait une distinction. Car est discret une différence de quantité. Mais en Dieu il n'y a pas de quantité. Donc pas de distinction.
[1857] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 2 a. 1 arg. 7 Et quaeritur generaliter, quid de hujusmodi possit concedi in divinis.	7. Et on cherche généralement ce qui pourrait être concédé de ce genre en Dieu.
[1858] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 2 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod circa fidem Trinitatis, fuerunt duae haereses: scilicet Arii, qui induxit pluralitatem essentiae ; et Sabellii, qui abstulit pluralitatem personarum ; quorum utrumque concedit fides Catholica ; et ideo ea oportet concedere quae utrique haeresi adversantur, et ea negare quae utrique sunt consona.	Réponse : Je réponds en disant qu'à propos de la foi en la Trinité, il y a eu deux hérésies, à savoir celle d'Arius qui a introduit la pluralité de l'essence, et celle de Sabellius, qui a supprimé la pluralité des personnes, la foi catholique les a abandonnées l'une et l'autre, et c'est pourquoi il faut abandonner ce qui s'oppose à l'une et l'autre des hérésies, et nier ce qui est en accord avec l'une et l'autre.
Unde contra Arium quatuor ponit Ecclesia: scilicet essentiae unitatem, et ex hoc confitetur Deum unum, et negat diversitatem Secundo essentiae divinae simplicitatem ; et ideo confitetur simplicitatem [simplicem <i>Éd. de Parme</i>] et negat multiplicitem vel divisionem, quae ponit rationem totius et partis, quae simplicitati adversantur, et similiter separationem. Tertio ponit similitudinem in natura deitatis, prout significatur ut forma quaedam ; et ideo praedicat Filium similem Patri et negat alienum: quia alienum dicitur quod est extraneum a natura alicujus. Quarto ponit indivisam virtutem et magnitudinem trium personarum, et ideo ponit aequalem et negat disparem vel inaequalem.	C'est pourquoi contre Arius l'Église oppose quatre arguments : 1/ A savoir l'unité de l'essence et par là elle confesse un Dieu unique et nie la diversité. 2/ En second la simplicité de l'essence divine, et ainsi elle confesse sa simplicité et nie la multiplicité ou la division, qui place là la nature du tout et de la partie qui s'opposent à la simplicité, et de la même manière, la séparation. 3/ Troisièmement elle place la ressemblance dans la nature de la divinité dans la mesure où elle est signifiée comme une forme, et c'est pourquoi elle prédique le Fils semblable au Père et elle nie qu'il est autre, parce qu'on dit autre ce qui est à l'extérieur d'une nature. 4/ Quatrièmement, elle place le pouvoir indivisé et la grandeur des trois personnes, et ainsi elle place l'égal et nie le différent et l'inégal.
Similiter contra Sabellium quatuor ponit. Primo naturae communicationem pluribus suppositis, et ideo praedicat	De la même manière elle pose quatre objections contre Sabelius a/ Premièrement la communication de la nature à plusieurs suppôts, et ainsi elle

<p>pluralitatem et excludit singularitatem. Secundo ponit quod ista pluralitas non est tantum rationis, sed etiam rei, quia sunt tres res ; et ideo praedicat discretionem, et excludit unicum. Tertio ponit in istis rebus personalibus esse ordinem originis ; et ideo praedicat discretionem quae ordinem quemdam importat, et excludit confusionem. Quarto ponit tres personas unitas societate quadam amoris, qui est Spiritus sanctus, et ideo praedicat consonantiam, ut patet ex Hilario et excludit solitudinem.</p>	<p>prédique la pluralité et exclut l'unité. b/ Deuxièmement elle pense que cette pluralité n'est pas seulement de raison, mais aussi réelle, parce qu'il y a trois choses, et ainsi elle prédique la distinction et exclut l'unique. c/ Troisièmement, elle pense qu'en ces choses personnelles il y a un ordre d'origine ; et ainsi elle prédique la distinction qui apporte un certain ordre, et exclut la confusion. d/ Quatrièmement, elle place trois personnes comme unité par une certaine société d'amour, qui est l'Esprit Saint et ainsi elle prédique l'accord, comme on le voit par Hilaire, et elle exclut la solitude.</p>
<p>[1859] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 2 a. 1 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod unum in substantia prout significat essentiam, facit idem ; et similiter multitudo in substantia, quae est essentia, facit diversum. Sed cum dicit Hilarius quod sunt per substantiam tria, accipit substantiam pro hypostasi non pro essentia.</p>	<p>Solutions : 1. Donc il faut dire que le un dans la substance dans la mesure où il signifie l'essence, fait la même chose ; et de la même manière la pluralité dans la substance qui est l'essence fait le différent. Mais quand Hilaire dit qu'il sont trois par la substance, il comprend la substance pour l'hypostase non pour l'essence.</p>
<p>[1860] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 2 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ubi est numerus simpliciter, ibi est divisio vel per essentiam vel per quantitatem. Sed talis numerus non est in divinis, sed numerus quidam, ut dictum est ; et ad istum numerum sufficit distinctio relationum.</p>	<p>2. Là où il y a un nombre dans l'absolu, il y a division ou par essence ou par la quantité. Mais un tel nombre n'existe pas en Dieu mais il existe un certain nombre, comme il a été dit et la distinction des relations suffit à ce nombre.</p>
<p>[1861] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 2 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis Filius dicatur alius a Patre, non tamen dicitur alienus, quia hoc sonat extraneitatem [inextraneitatem <i>Éd. de Parme</i>] naturae ; denominatur enim alienum ab alietate naturae, et non ab alietate suppositi.</p>	<p>3. Bien qu'on dise que le Fils est différent du Père, on ne le dit pas cependant autre, parce que cela signale une extériorité de nature ; car il est appelé autre d'une différence de nature, non de celle d'un supposé.</p>
<p>[1862] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 2 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod persona divina non potest dici singularis proprie, quia singulare est cujus essentia est incommunicabilis ; essentia autem Patris non est incommunicabilis.</p>	<p>4. On ne peut pas dire que la personne divine est unique au sens propre, parce que l'unité est de ce dont l'essence est incommunicable ; mais l'essence du Père n'est pas incommunicable.</p>
<p>[1863] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 2 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod ratione</p>	<p>5. Pour la raison dite on ne peut pas dire que Dieu est unique, et si on le trouve, unique est</p>

dicta non potest Deus dici unicus ; et si inveniatur, improprie accipitur unicus pro uno ; et ita glossandae sunt omnes auctoritates tales, in quibus aliquod praedictorum ponitur.	pris en un sens impropre pour le un, et ainsi on ne doit pas gloser toutes ces sortes d'autorités en qui est placé quelque chose de ce qui a été dit.
[1864] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 2 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod discretio non salvatur in divinis quantum ad rationem quantitatis, sed solum quantum ad rationem ordinis.	6. La distinction n'est pas conservée en Dieu quant à la nature de la quantité, mais seulement quant à celle de l'ordre.
[1865] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 2 a. 1 ad 7 Ad quaestionem patet responsio per jam dicta.	La réponse paraît de ce qui a été dit.
[1866] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 2 a. 2 tit. Utrum Trinitas sit nomen essentielle	<u>Article 2 – Trinité est-il un nom essentiel ?</u>
[1867] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 2 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Trinitas sit nomen essentielle. Quidquid enim ad aliud non refertur, est essentielle. Sed Trinitas, secundum nomen suum, est hujusmodi. Ergo et cetera.	Objections : 1. Il semble que la Trinité est un nom selon l'essence. Car tout ce qui n'est pas référée à autre chose est essentiel. Mais la Trinité selon son nom est de ce genre. Donc, etc..
[1868] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 2 a. 2 arg. 2 Praeterea, quidquid praedicatur de singulis personis et de omnibus simul singulariter et non pluraliter, est essentielle. Sed hoc nomen Trinitas videtur hujusmodi esse: quia Trinitas dicitur quasi trium unitas, et illa unitas significat divinam essentiam. Unde cum possit dici, Pater est essentia, et unitas essentiae, potest dici quod est unitas trium, et ita quod est Trinitas, et similiter Filius et Spiritus sanctus: et hi tres sunt una Trinitas et non plures Trinitates. Ergo videtur quod sit essentielle.	2. Tout ce qui est prédiqué de chaque personne et de toutes en même temps au singulier et non au pluriel concerne l'essentiel. Mais ce nom Trinité semble être de ce genre : parce qu'on dit que la Trinité est comme l'unité de trois, et cette unité signifie l'essence divine. C'est pourquoi comme on pourrait dire, le Père est l'essence, et l'unité de l'essence, on peut dire qu'il y a l'unité des trois et ainsi que c'est la Trinité, et de la même manière le Fils et l'Esprit Saint ; et ces trois sont une seule Trinité et non plusieurs trinités. Donc il semble que c'est selon l'essence.
[1869] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 2 a. 2 arg. 3 Si dicas quod non, quia est collectivum personarum. Contra, secundum Bernardum, lib. V de consider., cap. VIII, inter omnes unitates arcem tenet unitas Trinitatis. Sed inter omnes unitates est minor illa quam importat nomen collectivum. Ergo videtur quod non sit collectivum, et ita	<i>Tu pourrais dire</i> que non, parce que c'est un collectif de personnes. <i>En sens contraire</i> selon Bernard (<i>La Considération</i> , 5, 8), parmi toutes les unités, l'unité tient le sommet. Mais parmi toutes les unités est plus petite celle qu'apporte le nom collectif. Donc il semble que ce n'est pas un collectif, et ainsi en aucune manière, elle signifie la relation.

nullo modo significat relationem.	
[1870] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 2 a. 2 s. c. 1 Contra est quod dicit Boetius, quod ipsum nomen Trinitatis ad relationem pertinet. Ergo non est essentialis.	En sens contraire : 1. En sens contraire il y a ce que dit Boèce, que le nom même de Trinité convient à la relation. Donc ce n'est pas un nom essentiel.
[1871] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 2 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod in nomine Trinitatis importatur unitas et numerus quidam ; sed unitas in divinis dicitur dupliciter: scilicet unitas essentialis, et unitas personalis. Unde quidam dicunt quod nomen Trinitatis importat unitatem personalem ; et secundum eos sic exponitur Trinitas quasi ter unitas, quia sunt ibi tres unitates personales ; et secundum hoc absolute relationem significat. Alii dicunt, quod unitas importata, est unitas essentialis ; et sic isti exponunt, Trinitas, idest, trium unitas ; sicut etiam Isidorus in <i>Littera</i> exponit. Unde et hoc videtur convenientius esse cum nos a Trinitate nominemus Deum trinum ; et non potest dici ter unus: quia cum dicitur Deus unus significatur unitas essentialis ; et secundum hoc Trinitas significat utrumque, scilicet unitatem essentiae, et distinctionem personarum.	Réponse : Dans le nom de Trinité sont apportés l'unité et le nombre ; mais l'unité en Dieu se dit de deux manières : à savoir l'unité essentielle, et l'unité personnelle. a/ C'est pourquoi certains disent que le nom de Trinité apporte l'unité personnelle, et selon eux la Trinité est ainsi exposée comme trois fois l'unité, parce qu'il y a là des unité personnelles ; et selon cela elle signifie absolument la relation. b/ D'autre disent que l'unité apportée est une unité selon l'essence ; et ainsi ceux-ci exposent que la Trinité est l'unité de trois ; comme aussi Isodore l'expose dans la <i>Lettre</i> . C'est pourquoi cela semble plus convenable quand nous désignons par la Trinité le Dieu trine ; et on ne peut pas dire trois fois un ; parce que quand on dit Dieu un l'unité essentielle est signifiée, et selon cela la Trinité signifie l'un et l'autre, à savoir l'unité de l'essence et la distinction des personnes.
[1872] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 2 a. 2 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod Trinitas quantum ad id ad quod significandum imponitur, non significat relationem, sed numerum ; unde secundum nomen, ad aliud non refertur, sed quantum ad ea circa quae ponitur numerus iste in divinis significat ipsas relationes, quae solum in divinis numerantur ; et non addit aliquid secundum rem, sed tantum rationem negationis, ut dictum est, in hac dist., q. 1, art. 3 ; et hoc convenit Trinitati, scilicet quod sit ad aliquid, non in quantum est Trinitas, sed in quantum est Trinitas divina ; unde habet relationem implicitam.	Solutions : 1. La Trinité, quant à ce qui est donné pour la signifier, ne signifie pas une relation mais un nombre ; c'est pourquoi selon le nom, elle ne se réfère pas à un autre, mais quant à ce autour de quoi ce nombre est placé, en Dieu il signifie les relations elles-mêmes, qui sont seulement comptés en Dieu, et il n'ajoute rien en réalité, mais seulement en raison de la négation, comme on l'a dit, dans cette distinction, qu. 1, a. 3 ; et cela convient à la Trinité, à savoir qu'elle est relation, non en tant que Trinité, mais en tant qu'elle est Trinité divine ; c'est pourquoi elle a une relation implicite.
[1873] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 2 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod haec est falsa: Pater est Trinitas. Quamvis	2. Il est faux de dire : « Le Père est la Trinité ». Car, bien que ce nom Trinité à cause de son mode de signifier, parce qu'il

<p>enim hoc nomen Trinitas propter modum significandi, quia significatur in abstracto, significet unitatem essentiae in recto, et numerum personarum in obliquo quantum ad etymologiam nominis, prout dicitur Trinitas, trium unitas ; tamen quantum ad impositionem nominis est e converso. Impositum est enim nomen ad significandum ab ipso numero qui in nomine importatur. Unde quantum ad veram nominis significationem idem significatur cum dicitur Trinitas, ac si diceretur: tres personae unius essentiae ; sicut Magister exponit. Unde patet quod Pater non potest Trinitas dici. Similiter cum dicitur: Deus est trinus, significatur quod est habens tres personas in una essentia, unde ly Deus supponit tunc vel essentiam vel suppositum indistinctum.</p>	<p>est signifié dans l'abstrait, signifie l'unité de l'essence directement et le nombre des personnes indirectement quant à l'étymologie du nom ; selon qu'on dit Trinité trois unités ; cependant quand à l'imposition du nom c'est à l'inverse. Car il a été imposé pour signifier par le nombre lui-même qui est apporté dans le nom. C'est pourquoi quant à la vraie signification du nom, on signifie la même chose quand on dit la Trinité, comme si on disait : trois personnes d'une seule essence, comme le Maître l'expose. C'est pourquoi il est clair qu'on ne peut pas dire que le Père est la Trinité. De la même manière, quand on dit : Dieu est trine, on signifie qu'il possède trois personnes en une seule essence, c'est pourquoi 'Dieu' suppose alors ou l'essence ou un suppôt indistinct.</p>
<p>[1874] Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 2 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod hoc nomen Trinitas habet aliquid simile cum nomine colectivo, non tamen est vere collectivum. In colectivo enim est duo considerare, scilicet multitudinem eorum quae colliguntur, quae simpliciter sunt per essentiam divisa, et id in quo colliguntur, quae est minima unitas. Sed in nomine Trinitatis est e converso quia illud in quo colliguntur tres personae, est maxima unitas scilicet unitas essentiae ; personae autem quae colliguntur, habent minimum de ratione realis multitudinis tamen est aliqua similitudo in quantum est aliquis numerus et aliqua unitas utrobique, unde supra, dist. XIX, dixit Magister, quod est quasi collectivum.</p>	<p>3. Il faut dire que ce nom Trinité a quelque chose de semblable à un nom collectif mais cependant pas vraiment collectif. Car dans ce qui est collectif il faut considérer deux choses ; à savoir la pluralité de ceux qui sont rassemblés, qui sont absolument divisés par l'essence, et ce en qui ils sont rassemblés ce qui est la plus petite unité. Mais dans le nom de Trinité c'est l'inverse, parce que ce en quoi sont rassemblées les trois personnes, est une très grande unité, à savoir l'unité de l'essence ; mais les personnes qui sont rassemblées, ont un minimum de nature de multitude réelle, cependant il y a une ressemblance en tant qu'il y a un nombre et une unité, dans l'un et l'autre, c'est pourquoi ci-dessus, dist. 19, le Maître a dit qu'il est pour ainsi dire collectif.</p>
<p>Distinctio 25</p>	<p><u>Distinction 25 – [Parle-t-on de manière univoque de Dieu et des créatures ?]</u></p>
<p>Prooemium</p>	<p><u>Prologue</u></p>
<p>Hic quaeruntur quatuor: 1 de definitione personae ; 2 utrum univoce in Deo et in creaturis inveniatur ; 3 de communitate ipsius respectu personarum divinarum ; 4 utrum tres personae sint tres res vel</p>	<p>On fait quatre recherches : 1/ La définition de la personne. 2/ La personne se trouve-t-elle de manière univoque en Dieu et dans les créatures 3/ La communauté (de ce nom) par rapport aux personnes divines. 4/ Les personnes sont-elles trois choses ou</p>

tres entes.	trois étants ?
Quaestio 1	Question unique : [La définition de la personne]
[1877] Super Sent., lib. 1 d. 25 q. 1 a. 1 tit. Utrum definitio personae posita a Boetio sit competens	<u>Article 1 – La définition de la personne donnée par Boèce convient-elle ?</u>
[1878] Super Sent., lib. 1 d. 25 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur et ponitur definitio personae a Boetio, lib. De duabus nat., cap. III, col. 1343 : « <i>Persona est rationalis naturae individua substantia</i> ». Videtur quod haec definitio sit incompetens. Definitio enim debet esse convertibilis cum definito. Sed ratio personae invenitur in Deo et in Angelis et hominibus ; haec autem definitio personae non convenit divinis personis, ut dicit Magister in III, dist. X. Ergo videtur, esse definitio [quod sit, <i>Ed. de Parme</i>] incompetens.	Objections : 1. On prend la définition de la personne donnée par Boèce (<i>Les deux natures</i> , 3) : « <i>La personne est une substance individuelle de nature raisonnable</i> ». Il semble que cette définition ne convient pas. Car une définition doit être convertible avec ce qui est défini. Mais la nature de la personne se trouve en Dieu, dans les anges et les hommes ; et cette définition ne convient pas aux personnes divines, comme le dit le Maître (<i>III Sent.</i> , d. 10). Donc il semble que la définition ne convient pas.
[1879] Super Sent., lib. 1 d. 25 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, sicut definitio se habet ad rem, ita partes definitionis ad partes rei. Sed definitio significat rem definitam. Ergo et partes definitionis significant partes rei. Sed in divinis persona est simplex, non habens partes. Ergo talis definitio sibi non competit.	2. De la même manière que la définition se comporte vis-à-vis de la chose, les parties de la définition [se comportent] vis-à-vis des parties de la chose. Mais la définition signifie une chose précise. Donc les parties de la définition signifient aussi les parties de la chose. Mais en Dieu la personne est simple, sans parties. Donc une telle définition ne lui convient pas.
[1880] Super Sent., lib. 1 d. 25 q. 1 a. 1 arg. 3 Item, quod praedicatur de aliquo in recto, non debet poni in definitione ejus in obliquo. Sed intellectualis natura praedicatur de persona in recto: dicimus enim quod Socrates est quaedam natura intellectualis vel rationalis. Ergo videtur quod male dicitur, « <i>rationalis naturae</i> ».	3. Ce qui est prédiqué directement de quelque chose, ne doit pas être placé indirectement dans sa définition. Mais la nature intellectuelle est prédiquée de la personne directement. Car nous disons que Socrate est une nature intellectuelle ou raisonnable. Donc il semble que c'est mal de dire « <i>de nature raisonnable</i> ».
[1882] Super Sent., lib. 1 d. 25 q. 1 a. 1 arg. 5 Praeterea, differentia propria alicujus generis non invenitur extra genus illud. Sed rationale est differentia animalis. Ergo non invenitur nisi in animalibus. Sed persona invenitur in Angelis et Deo qui non continentur in genere animalis. Ergo rationale non debet poni in definitione personae.	4. De plus, la différence propre à un genre ne se trouve pas en dehors de ce genre. Mais le raisonnable est la différence avec l'animal. Donc on ne le trouve que dans les animaux. Mais la personne se trouve dans les anges et en Dieu qui ne sont pas contenus sous le genre de l'animal. Donc le raisonnable ne doit pas être placé dans la définition de la personne.
[1882] Super Sent., lib. 1 d. 25 q. 1 a. 1 arg. 5 Item, persona in assignatione Boetii et Tullii coordinatur essentiae,	5. La personne dans l'emploi de Boèce et de Cicéron est reliée à l'essence, à la subsistance et à la substance. Mais en Dieu la

<p>subsistentiae et substantiae. Sed in Deo idem est natura et essentia. Ergo magis debuit dicere rationalis essentiae, quam naturae.</p>	<p>nature et l'essence sont identiques. Donc on aurait dû le dire plus de l'essence raisonnable que de la nature raisonnable.</p>
<p>[1883] Super Sent., lib. 1 d. 25 q. 1 a. 1 arg. 6 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.</p>	<p>6. Le principe d'individuation est la matière. Mais en certains on trouve la personne là où il n'y a rien de matériel, au moins en Dieu. Donc « individu » ne doit pas être placé dans la définition de la personne.</p>
<p>[1884] Super Sent., lib. 1 d. 25 q. 1 a. 1 arg. 7 Item, substantia in usu Latinorum aequivocatur ad essentiam et hypostasim. Cum ergo dicitur, persona est substantia individua, substantia aut ponitur pro essentia, aut pro hypostasi. Si pro hypostasi ; hypostasis autem est substantia particularis aut individua ; videtur quod superflue additur <i>individua</i>. Si pro essentia ; cum individuation ponatur circa subjectum, quae individuation in divinis est per distinctionem proprietatis ; sequeretur quod proprietas distingueret essentiam. Et praeterea, cum multiplicato definito multiplicetur definitio, sicut plures homines sunt plura animalia rationalia etc., sequitur quod plures personae sunt plures essentiae ; quod est [videtur <i>Éd. de Parme</i>] inconueniens.</p>	<p>7. La substance dans l'usage des Latins est équivoque pour l'essence et l'hypostase. Donc comme on dit que la personne est une substance individuelle, la substance est placée ou bien pour l'essence ou bien pour l'hypostase. Si c'est pour l'hypostase, celle-ci est une substance particulière ou individuelle ; il semble qu'il est superflu d'ajouter <i>individuelle</i>. Si c'est pour l'essence, comme l'individuation est placée autour du sujet, laquelle individuation en Dieu se fait par une distinction de la propriété, il en découlerait que la propriété distinguerait l'essence. Et en plus comme la définition est multipliée par un multiple défini, de même que plusieurs hommes sont plusieurs animaux raisonnables, etc., il en découle que plusieurs personnes sont plusieurs essences ; ce qui ne convient pas.</p>
<p>[1885] Super Sent., lib. 1 d. 25 q. 1 a. 1 arg. 8 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 [dicit <i>Éd. de Parme</i>] intentionem quamdam, sicut et nomen generis et speciei, videtur quod inconvenienter ponitur in definitione personae, quasi differentia substantiae.</p>	<p>8. « Personne » est ou bien le nom de la substance ou bien celui de l'accident. Mais on ne peut pas dire qu'il soit le nom de l'accident ; parce que la substance est placée directement dans sa définition ; et cela aussi est éclairé par Boèce qui sépare la personne du genre des accidents. Donc c'est le nom de la substance. Mais les accidents ne sont pas placés dans la définition de la substance. Donc comme « individu » désigne un accident, parce qu'il désigne une intention, comme le nom de genre et d'espèce, il semble qu'on le place d'une manière inconvenante dans la définition de la personne, comme si c'était une différence de la substance.</p>
<p>[1886] Super Sent., lib. 1 d. 25 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod, ut supra</p>	<p>Réponse : Comme on l'a dit ci-dessus (distinction 24,</p>

<p>dictum est, dist. 24, qu. 2, art. 2, hoc nomen « persona » secundum suam communitatem acceptum, non est nomen intentionis, sicut hoc nomen « singulare », vel « generis » et « species » [« genus...species Éd. de Parme »] ; sed est nomen rei, cui accidit aliqua intentio, scilicet intentio particularis ; et in natura determinata, scilicet intellectuali vel rationali. Et ideo in definitione personae ponuntur tria: scilicet genus illius rei, quod significatur nomine personae, dum dicitur « <i>substantia</i> » ; et differentia per quam contrahitur ad naturam determinatam, in qua ponitur res, quae est persona, in hoc quod dicitur, « <i>rationalis naturae</i> » ; et ponitur etiam aliquid pertinens ad intentionem illam, sub qua significat nomen personae rem suam ; non enim significat substantiam rationalem absolute, sed secundum quod subintelligitur intentio particularis: et ideo additur « <i>individua</i> ».</p>	<p>qu. 2, a. 2), ce nom « personne » reçu selon son caractère commun, n'est pas le nom d'une intention, comme ce nom « particulier » ou « genre » et « espèce », mais c'est le nom de la chose à qui arrive une intention, à savoir l'intention particulière et dans une nature déterminée, à savoir intellectuelle ou raisonnable. Et ainsi dans la définition de la personne on place trois acceptions ; à savoir le genre de cette chose, qui est signifié par le nom de personne, quand on l'appelle « <i>substance</i> », et la différence par laquelle elle est amenée à une nature déterminée, en laquelle la chose est placée, qui est la personne, en ce qui est appelé « <i>de nature raisonnable</i> » ; et aussi est placé quelque chose qui convient à cette intention, sous laquelle le nom de personne signifie sa réalité, car elle ne signifie pas la substance raisonnable de manière absolue, mais selon que l'intention particulière est supposée et c'est pourquoi on ajoute « <i>individuelle</i> ».</p>
<p>[1887] Super Sent., lib. 1 d. 25 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod ea quae ponuntur in ista definitione, possunt dupliciter considerari: vel stricte secundum proprietatem vocabulorum, et sic, ut patebit, non convenit divinis personis, ut dicit Magister: vel large, et sic convenit personae in quacumque natura intellectuali ponatur, et ita accipit Boetius: unde etiam ibi inquit definitionem personae ad ostendendum quomodo in Christo sit una persona, in quo constat non esse nisi personam divinam increatam.</p>	<p>Solutions : 1. Ce qui est placé dans cette définition peut être considéré de deux manières, ou bien au sens strict selon la propriété des mots, et ainsi comme on le verra, il ne convient pas aux personnes divines, comme le dit le Maître, ou bien au sens large et ainsi il convient à la personne en quelque nature intellectuelle qu'elle se trouve, et Boèce le comprend ainsi : c'est pourquoi aussi ici il cherche une définition de la personne pour montrer comment il n'y a qu'une seule personne dans le Christ en qui il est clair qu'il n'y a que la personne divine créée.</p>
<p>[1888] Super Sent., lib. 1 d. 25 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod, secundum Avicennam, dupliciter</p>	<p>2. Selon Avicenne, la définition peut être considérée de deux manières, <i>ou bien</i> selon ce qui y est signifié par la définition, <i>ou bien</i></p>

<p>definitio potest considerari: vel secundum id quod significatur per definitionem, vel secundum intentionem definitionis. Si primo modo, tunc idem est significatum per definitum et definitionem: unde dicit philosophus, IV <i>Metaph.</i>, text. 28, quod ratio quam significat nomen, est definitio: et sic definitio et definitum sunt idem, et hoc modo ea quae ponuntur in definitione in recto, non sunt partes definitionis, id est rei per definitionem significatae, sicut nec definiti. Si enim cum dicitur animal rationale mortale, animal esset pars hominis, non praedicaretur de toto, cum nulla pars integralis de toto praedicetur.</p>	<p>selon l'intention de la définition. Si c'est de la première manière, alors la même chose est signifiée par ce qui est défini et par la définition: c'est pourquoi le philosophe (<i>Métaphysique</i>, IV, 7, 1012 a 22) dit que ce que signifie le nom est une définition et ainsi la définition et le défini sont identiques, et de cette manière, ce qui est placé dans la définition directement ce ne sont pas les parties de la définition, c'est-à-dire de la chose signifiée par la définition, comme ce qui n'est pas du défini. Car ainsi, quand on parle de l'animal raisonnable mortel, l'animal serait une partie de l'homme, il ne serait pas prédiqué du tout, puisque aucune partie intégrale n'est attribuée au tout.</p>
<p>Unde animal dicit totum et similiter rationale mortale. Et ideo homo non dicitur esse ex animali et rationali et mortali; sed dicitur esse animal rationale mortale. Sed genus significat totum ut non designatum et differentia ut designans, et definitio ut designatum, sicut et species, quae differunt: verbi gratia, corpus, secundum quod est pars animalis et genus, differt, ut Avicenna dicit, Tract. V, <i>Métaph.</i>, cap. V. Cum enim ratio corporis in hoc consistat quod sit talis naturae, ut in ea scilicet [scilicet <i>om. Éd. de Parme</i>] possint designari tres dimensiones; si nomine corporis significetur res hujusmodi, ut in ea possint signari [designari <i>Éd. de Parme</i>] tres dimensiones sub hac conditione, ut superveniat alia perfectio quae compleat ipsam in ratione nobiliori, sicut est anima; sic est corpus pars animalis, et sic non praedicatur de animali.</p>	<p>C'est pourquoi animal dit le tout et de la même manière raisonnable mortel. Et alors on ne dit pas que l'homme vient de l'animal, du raisonnable et du mortel, mais on dit qu'il est un animal raisonnable mortel. Mais le genre signifie le tout comme non désigné et la différence comme ce qui désigne, et la définition comme ce qui est désigné, de même que les espèces qui diffèrent: par exemple, le corps, selon qu'il est une partie de l'animal et un genre, est différent, comme Avicenne (<i>Métaphysique</i>, tract. 5, 5) le dit. En effet comme la nature du corps consiste dans le fait qu'il est d'une telle nature, pour qu'en elle les trois dimensions puissent être désignées, à cette condition qu'une autre perfection survienne qui la complète dans une nature plus noble, comme est l'âme; ainsi le corps est une partie de l'animal, et ainsi il n'est pas prédiqué de l'animal.</p>
<p>Si vero nomine corporis significetur res habens talem naturam ex quacumque forma ipsam perficiente, ut possint in ea designari tres dimensiones; tunc corpus est genus, et significat totum: quia quaecumque forma sumatur specialis, non erit extra hoc per quod ratio corporis conditionabatur; sed tamen indistincte, eo quod non determinetur, utrum ex tali vel tali forma dictam rationem habeat. Sed cum dicitur animatum, designatur</p>	<p>Mais si par le nom de corps est signifié quelque chose qui a une telle nature, par n'importe quelle forme qui l'achève, pour pouvoir signifier les trois dimensions, alors le corps est un genre, et signifie le tout, parce que n'importe quelle forme qui est prise comme particulière, n'en sera pas en dehors du fait que la nature du corps était conditionnée; mais cependant de manière indistincte, par ce qui n'est pas déterminé, l'un et l'autre a sa nature dite de telle ou telle</p>

<p>forma per quam talem rationem recipit ; quamvis etiam aliquid plus recipiat ab anima quam rationem corporis: et ita differentia est designans, et tunc species erit designatum.</p>	<p>forme. Mais quand on le dit animé, on désigne la forme par laquelle il reçoit une telle nature, bien qu'aussi il reçoive quelque chose en plus de l'âme que la nature du corps et ainsi la différence est ce qui désigne, et alors l'espèce sera ce qui est désigné.</p>
<p>Sed verum est quod in compositis genus et differentia, quamvis non sint partes, tamen a partibus rei fluunt: quia genus fluit a materia, quamvis non sit materia: et differentia a forma, quamvis forma non sit differentia, sed forma sit principium illius ; et sic definitio composita ostendit realem compositionem. In simplicibus autem, et praecipue in Deo, complexio [compositio <i>Éd. de Parme</i>] quae est in definitione, non reducitur in aliquam compositionem rei: sed solum secundum rationem quae fundatur in veritate rei ; sicut si aliquis definiens Deum diceret, quod est substantia intellectualis divina, vel aliquid huiusmodi. Huiusmodi, unumquodque [Unde quodcumque <i>Éd. de Parme</i>] istorum nominum quod diceret in definitione, haberet veram significationem in Deo: et significatio unius non esset significatio alterius ; et tamen diversitas significationum non fundaretur super aliquam diversitatem rei.</p>	<p>Mais il est vrai que dans les composés, bien que le genre et la différence ne soient pas des parties, cependant ils découlent des parties de la chose, parce que le genre découle de la matière, bien qu'il ne soit pas matière et la différence découle de la forme, bien que la forme ne soit pas différence, mais la forme est son principe, et ainsi la définition composée montre une composition réelle. Mais dans ce qui est simple, et surtout en Dieu, la complexion qui est dans la définition n'est pas ramenée à une composition de la chose ; mais seulement selon la raison qui est fondée dans la vérité de la chose, comme si quelqu'un définissant Dieu disait qu'il est une substance intellectuelle divine ou quelque chose de ce genre. De cette manière n'importe lequel de ces noms qu'il donnerait dans la définition, aurait une signification vraie en Dieu ; et la signification de l'un ne serait pas la signification de l'autre, et cependant la diversité des significations ne serait pas fondée sur la diversité de la chose.</p>
<p>Et inde est quod sicut esse rei simplicis, intellectus enuntiat per compositionem affirmativam plurium nominum, cum tamen in re nulla sit compositio ; ita etiam quidditatem rei simplicis, in qua non est compositio, designat per plura nomina, quibus subest in re pluralitas rationum, et non diversitas rei. Et secundum hoc ea quae ponuntur in definitione personae divinae, non sunt majoris simplicitatis quantum ad rem quam ipsa persona, sed solum secundum rationem.</p>	<p>Et de là vient que de même que l'intellect désigne l'être d'une chose simple par composition affirmative de plusieurs noms, alors que cependant dans la réalité il n'y a aucune composition, de même aussi elle désigne la quiddité de la chose, laquelle il n'y a aucune composition, par plusieurs noms, par lesquels la pluralité des raisons est dans la chose, et non sa diversité. Et selon cela, ce qui est placé dans la définition de la personne divine, n'est pas d'une plus grande simplicité en réalité que la personne elle-même, mais seulement en raison.</p>
<p>Si autem consideretur definitio secundum suam intentionem, sic definitio non est definitum, sed ductivum in cognitionem ejus ; et sic etiam definitio est composita ex pluribus</p>	<p>Mais si on considère la définition selon son intention, alors la définition n'est pas ce qui est défini mais ce qui conduit à sa connaissance, et ainsi la définition aussi est composée de plusieurs intentions, dont</p>

<p>intentionibus, quarum nulla praedicatur de ipsa, nec e converso, quia intentio generis non est intentio definitionis ; sed hoc non est nisi secundum intellectum qui adinvenit has intentiones ; et sic non est inconveniens in divinis ponere totum et partem secundum operationem intellectus, sicut etiam in propositione quae de Deo formatur, subjectum est pars totius propositionis.</p>	<p>aucune ne lui est prédiquée, ni le contraire, parce que l'intention du genre n'est pas celle de la définition ; mais cela n'est que selon l'intellect, qui découvre ces intentions, et ainsi il n'est pas inconvenant de placer en Dieu le tout et la partie selon l'opération de l'intellect, comme aussi dans la proposition qui est formée sur Dieu, le sujet est une partie de toute la proposition.</p>
<p>[1889] Super Sent., lib. 1 d. 25 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod, ut ex praedictis patet, essentia vel natura dupliciter potest significari. Vel ut pars, ut significatur nomine humanitatis, et sic natura vel essentia non potest praedicari de persona in recto, sicut nec humanitas de Socrate. Vel sicut totum, ut significatur nomine hominis, et sic praedicatur de persona. Dicimus enim, quod Socrates est homo. Hic autem accipitur rationalis natura secundum primum modum, prout est principium differentiae et non differentia, sicut rationalitas, quae non posset poni in definitione hominis in recto, sed in obliquo ; ut si diceretur, quod est animal rationalitatem habens vel aliquid huiusmodi ; natura autem signata in rebus compositis etiam realem differentiam habet ad personam, in quantum scilicet naturae fit additio alicujus ut materiae demonstratae, per quam natura communis generis vel differentiae individuatur. Sed in simplicibus, et praecipue in Deo, cum nulla sit additio secundum rem, non est realis differentia naturae, ut sic significatae, ad personam ; sed solum quantum ad modum significandi ; propter quod cadit in definitione divin</p>	<p>3. Comme cela apparaît de ce qui a été dit, l'essence ou la nature peuvent être signifiées de deux manières. Ou bien comme une partie, pour qu'elle soit signifiée par le nom d'humanité et ainsi la nature ou l'essence ne peut pas être prédiquée de la personne, directement, comme non plus l'humanité pour Socrate. Ou bien comme le tout, pour être signifié par le nom d'homme, et ainsi il est prédiqué de la personne. Car nous disons que Socrate est un homme. Ici est reçue la nature raisonnable de la première manière, dans la mesure où elle est le principe de la différence et de la non différence, comme la rationalité, qui ne pourrait être placée directement dans la définition de l'homme ; mais indirectement, comme si on disait que c'est un animal qui possède la rationalité ou quelque chose de ce genre ; mais la nature signalée dans ce qui est composé a aussi une différence réelle pour la personne, en tant qu'est faite à la nature une addition de quelque chose comme la matière montrée par laquelle la nature commune du genre ou de la différence est individuée. Mais dans ce qui est simple, et surtout en Dieu, comme il n'y a aucune addition en réalité, il n'y a pas de différence réelle de nature, comme ainsi signifiée, pour la personne ; mais seulement quant à la manière de la signifier, c'est pourquoi elle tombe dans la définition de la personne divine au sens large.</p>
<p>[1890] Super Sent., lib. 1 d. 25 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod rationale dupliciter dicitur. Quandoque enim sumitur stricte et proprie, secundum quod ratio dicit quamdam obumbrationem intellectualis naturae, ut dicit Isaac quod ratio oritur in umbra</p>	<p>4. On parle du raisonnable de deux manières : a/ Quelquefois, en effet, il est pris strictement et au sens propre, selon que la raison signale une obscurité de la nature intellectuelle, comme Isaac dit que la raison naît dans l'ombre de l'intelligence. Ce qui paraît du fait que la vérité ne s'offre pas</p>

<p>intelligentiae. Quod patet ex hoc quod statim non offertur sibi veritas, sed per inquisitionem discurrendo invenit ; et sic rationale est differentia animalis, et Deo non convenit nec Angelis. ae personae in obliquo.</p>	<p>aussitôt à elle, mais elle l'a trouvée par recherche en parcourant, et ainsi le raisonnable est la différence de l'animal et ne convient pas à Dieu, ni aux anges.</p>
<p>Quandoque sumitur communiter pro qualibet conditione [cognitione <i>Éd. de Parme</i>] virtutis non impressae in materia ; et sic convenit communiter Deo, Angelis et hominibus: unde etiam Gregorius <i>Hom. X in die Epiph.</i>, col. 1110, nominat Angelum animal rationale, et Dionysius, <i>de cael. Hier.</i>, etiam dicit, quod sensibile et rationale sunt in Angelis supereminenter quam in nobis ; et rationem etiam inter divina nomina connumerat ; et sic accipit Boetius.</p>	<p>b/ Quelquefois il est pris communément pour une situation de la puissance non imprimée dans la matière et ainsi il convient communément à Dieu, aux anges et aux hommes : c'est pourquoi aussi Grégoire (<i>Homélie 10 pour le jour de l'Epiphanie</i>), désigne l'ange comme animal raisonnable, et Denys (<i>La hiérarchie céleste</i>) dit aussi, que le sensible et le raisonnable sont dans les anges de manière beaucoup plus éminente qu'en nous et il compte aussi la raison parmi les noms divins, et Boèce le comprend ainsi.</p>
<p>[1891] Super Sent., lib. 1 d. 25 q. 1 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod secundum Boetium natura uno modo dicitur unamquamque rem informans specifica differentia ; et ideo nomen naturae non nominat essentiam absolute, sed secundum quod determinatur ad aliquod genus vel ad aliquam speciem: et ideo quia persona non nominat substantiam subsistentem nisi in determinato genere, scilicet intellectualis naturae, ideo potius posuit naturam quam essentiam.</p>	<p>5. Selon Boèce, on dit que la nature, d'une manière est ce qui informe chaque chose, par une différence spécifique ; et ainsi le nom de nature ne désigne pas l'essence dans l'absolu, mais selon qu'elle est limitée à un genre ou à une espèce ; et ainsi parce que « personne » ne désigne la substance subsistante que dans un genre limité, à savoir de la nature intellectuelle, il a placé la nature plutôt que l'essence.</p>
<p>[1892] Super Sent., lib. 1 d. 25 q. 1 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod in individuatione, secundum quod est in rebus compositis, est duo considerare ; primum scilicet [id est <i>Éd. de Parme</i>] individuationis causam quae est materia, et secundum hoc in divina non transfertur ; et secundum, scilicet rationem individuationis quae est ratio incommunicabilitatis, prout scilicet aliquid unum et idem in pluribus non dividitur, nec de pluribus praedicatur, nec divisibile est, et sic convenit Deo: unde etiam Richardus, II <i>De Trinit.</i>, cap. XII, col. 907, loco individui posuit incommunicabile.</p>	<p>6. Dans l'individuation, selon qu'elle est dans des choses composées, il faut considérer deux choses ; en premier la cause de l'individuation qui est la matière, et selon cela elle n'est pas transférée en Dieu: et en second la nature de l'individuation qui est la nature de l'incommunicabilité, dans la mesure où quelque chose, un et le même en plusieurs n'est pas divisé, et elle n'est pas prédiquée de plusieurs, ni divisible, et ainsi elle convient à Dieu ; c'est pourquoi aussi Richard (<i>La Trinité</i>, II, 12), à la place de l'individu place l'incommunicable.</p>

<p>[1893] Super Sent., lib. 1 d. 25 q. 1 a. 1 ad 7 Ad septimum dicendum, quod substantia dicitur quatuor modis. Uno modo substantia idem est quod essentia ; et sic substantia invenitur in omnibus generibus, sicut et essentia ; et hoc significatur, cum quaeritur: quid est albedo ? Color. Alio modo significat individuum in genere substantiae, quod dicitur substantia prima, vel hypostasis. Tertio modo dicitur substantia secunda.</p>	<p>7. On parle de la substance de quatre manières : a/ D'une première manière ; la substance est la même chose que l'essence, et ainsi celle-ci se trouve dans tous les genres, comme l'essence ; et cela est signifié quand on cherche : qu'est-ce que le blanc ? - Une couleur. b/ D'une autre manière, elle signifie l'individu dans le genre de la substance, qui est dit substance première ou hypostase. c/ Troisième manière : on la dit substance seconde.</p>
<p>Quarto modo dicitur substantia communiter prout abstrahit a substantia prima et secunda, et sic sumitur hic, et per individuum, quasi per differentiam, trahitur ad standum pro substantia prima ; sicut cum dicitur animal rationale mortale, significat animal naturam animalis prout abstrahitur ab omnibus speciebus, et per differentiam additam trahitur in determinatam speciem.</p>	<p>d/ Quatrième manière : on parle de la substance communément dans la mesure où elle est abstraite de la substance première et seconde, et elle est prise ainsi ici, et par l'individu, comme par une différence, elle est tirée pour être établie à la place de la substance première ; comme quand on dit animal mortel doué de raison, l'animal signifie la nature de l'animal dans la mesure où elle est abstraite de toutes les espèces, et par une différence ajoutée, elle est abstraite dans une espèce déterminée.</p>
<p>Quidam tamen dicunt quod sumitur pro hypostasi substantia, et cum de ratione personae sit triplex incommunicabilitas, scilicet qua privatur communitas universalis, et qua privatur communitas particularis quam habet in definitione [constitutione <i>Éd. de Parme</i>] totius, et qua privatur communitas assumptibilis conjuncti rei digniori, prout dicimus, quod natura humana non est persona in Christo ; per nomen hypostasis tollitur ratio universalis et particularis, et per additionem individui tollitur communitas assumptibilis.</p>	<p>Cependant certains disent que la substance est prise pour l'hypostase, et comme il y a une triple incommunicabilité au sujet de la personne, à savoir celle par laquelle la communauté universelle est exclue et celle par laquelle est exclue la communauté particulière qu'elle a dans la définition du tout, et par laquelle est exclue la communauté qui est acceptable d'une chose plus noble jointe, dans la mesure où nous disons que la nature humaine n'est pas une personne dans le Christ ; par le nom d'hypostase est enlevée la raison de l'universel et du particulier, et par l'addition de l'individu est enlevée la communicabilité qui peut être assumée.</p>
<p>Sed primum melius est, quia hoc non potest trahi de significatione vocabulorum. Et praeterea adhuc remanet objectio, qualiter sumatur substantia in definitione hypostasis, cum dicimus, quod hypostasis est substantia individua.</p>	<p>Mais la première [manière] est meilleure, parce que cela ne peut être tiré de la signification des noms. Et en plus l'objection demeure encore, de quelque manière que soit prise la substance dans la définition de l'hypostase, quand nous disons que l'hypostase est une substance individuelle.</p>
<p>[1894] Super Sent., lib. 1 d. 25 q. 1 a. 1</p>	<p>8. Comme on le voit par ce qui a été dit dans</p>

<p>ad 8 Ad octavum dicendum, quod, ut patet ex dictis, in corp. art., persona non nominat intentionem, sed rem cui accidit illa intentio: et ideo non nominat accidens, sed substantiam ; nec hoc quod est individuum, est differentia substantiae, quia particulare non addit aliquam differentiam supra speciem.</p>	<p>le corps de l'article, la personne ne désigne pas une intention, mais la chose à laquelle arrive cette intention ; et c'est pourquoi elle ne désigne pas un accident, mais la substance ; et ce qui est l'individu n'est pas une différence de substance, parce que le particulier n'ajoute pas de différence en plus de l'espèce</p>
<p>Sed tamen particulare efficitur individuum per aliquod principium essentielle, quod quidem in rebus compositis est materia, et in rebus divinis est relatio distinguens ; et quia essentialia principia sunt nobis ignota, frequenter ponimus in definitionibus aliquid accidentale, ad significandum aliquid essentielle ; et sic etiam nomen individui, quod est nomen accidentis, ponitur ad designandum principium substantiale, per quod sit individuatio. Sciendum tamen est, quod de persona dantur aliae definitiones.</p>	<p>Mais cependant le particulier devient l'individu par un principe essentiel, qui est la matière dans ce qui est composé, et dans la divinité c'est une relation qui distingue ; et parce que les principes essentiels nous sont inconnus, fréquemment nous plaçons dans les définitions quelque chose d'accidentel, pour signifier quelque chose d'essentiel ; et ainsi ce nom d'individu aussi qui est le nom d'un accident, est placé pour désigner un principe substantiel, par lequel il y a l'individuation. Cependant il faut savoir qu'on donne d'autres définitions de la personne.</p>
<p>Una est Richardi qui corrigens definitionem Boetii secundum illum modum quo persona dicitur in Deo, sic definit personam: <i>Persona est divinae naturae incommunicabilis existentia</i> ; quia rationale et individuum et substantia non proprie competunt in divinis quantum ad communem usum nominum. Alia datur a magistris sic: <i>Persona est hypostasis distincta proprietate ad nobilitatem pertinente</i> ; et quasi in idem redit: nisi quod haec sumitur per comparisonem ad proprietatem distinguentem et cui substat persona, et illa Boetii per comparisonem ad naturam, ad quorum utrumque persona comparisonem habet.</p>	<p>a/ L'une est de Richard qui corrige la définition de Boèce selon ce mode par lequel on dit que la personne est en Dieu, il définit la personne ainsi : « <i>La personne est une existence incommunicable de nature divine</i> », parce que le raisonnable, l'individu et la substance ne conviennent pas en propre à Dieu quant à l'usage commun des noms. b/ L'autre est donnée par le Maître ainsi : « <i>La personne est l'hypostase distincte par une propriété qui convient à la noblesse</i> », et elle revient pour ainsi dire au même, à moins que cela soit pris par comparaison à la propriété qui distingue, et à qui est soumise la personne et celle de Boèce par comparaison à la nature à l'une et l'autre desquelles la personne a une comparaison.</p>
<p>Articulus 2 [1895] Super Sent., lib. 1 d. 25 q. 1 a. 2 tit. Utrum persona dicatur univoce de Deo et creaturis</p>	<p>Article 2 – Parle-t-on de manière univoque de Dieu et des créatures ?</p>
<p>[1896] Super Sent., lib. 1 d. 25 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod persona univoce dicatur de Deo et creaturis. Quantumcumque enim aliqua differant, univoce convenire possunt in negatione aliqua ; sicut hoc</p>	<p>Objections : 1. Il semble que « personne » est employé de manière univoque de Dieu et de la créature. Car chaque fois que des choses diffèrent, elles peuvent se rassembler de manière univoque dans une négation ; de même que</p>

<p>quod est non esse lapidem, univoce convenit Deo et homini. Sed ratio personae consistit in negatione ; est enim individua substantia. Ergo videtur quod univoce Deo, et creaturis conveniat.</p>	<p>ne pas être une pierre convient de manière univoque à Dieu et à l'homme. Mais la nature de la personne consiste dans une négation ; car elle est une substance individuelle. Donc il semble qu'elle convient de manière univoque à Dieu et aux créatures.</p>
<p>[1897] Super Sent., lib. 1 d. 25 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, quidquid praedicatur de aliquibus secundum unum nomen et unam rationem, univoce eis convenit. Sed nomen personae et definitio assignata convenit Deo et creaturis, ut patet per Boetium, de duabus naturis, cap. IV, col. 1354. Ergo videtur quod univoce dicatur.</p>	<p>2. Tout ce qui est prédiqué de certaines choses selon un seul nom et une seule nature, leur convient de manière univoque. Mais le nom de personne et la définition attribuée convient à Dieu et aux créatures, comme on le voit chez Boèce (<i>Les deux natures</i>, IV). Donc il semble que c'est dit de manière univoque.</p>
<p>[1898] Super Sent., lib. 1 d. 25 q. 1 a. 2 arg. 3 Item, si non dicitur univoce, aut dicitur aequivoce aut analogice. Sed non aequivoce, quia omnia quae in definitione ponuntur, non aequivoce dicuntur de Deo et creaturis, ut ex dictis patet, art. praeced., nec etiam analogice, quia nihil analogice dictum de Deo et creaturis, per prius est in creatura quam in Deo ; sicut hoc nomen persona, quod a creaturis translatum est ad divina. Ergo persona univoce dicitur de Deo et creaturis.</p>	<p>3. Si on ne le dit pas de manière univoque, on le dit ou bien de manière équivoque ou bien de manière analogique. Mais ce n'est pas de manière équivoque parce que tout ce qui est placé dans la définition n'est pas dit de manière univoque de Dieu et des créatures, comme on le voit de ce qui a été dit dans l'article précédant, ni non plus de manière analogique, parce que rien de ce qui est dit de manière analogique de Dieu et des créatures n'est dans la créature avant d'être en Dieu ; de même que ce nom personne, parce qu'il est passé des créatures à Dieu. Donc le nom personne n'est pas dit de manière univoque de Dieu et des créatures.</p>
<p>[1899] Super Sent., lib. 1 d. 25 q. 1 a. 2 arg. 4 Contra, quaecumque non conveniunt in uno genere generalissimo, non potest de eis aliquid univoce dici. Sed Deus, cum non sit in genere, non convenit cum creatura in genere, nec in specie, nec in accidente, cum subjectum esse non possit, ut Boetius probat, lib. I De Trinit., cap. II, col. 1250, et sic de aliis. Ergo nec persona nec aliquid de Deo univoce et creaturis dicitur.</p>	<p>4. En sens contraire, de tout ce qui ne se rencontre pas dans le genre le plus général, on ne peut pas en parler de manière univoque. Mais comme Dieu n'est pas dans un genre, il ne se rencontre pas dans un genre avec la créature, ni dans une espèce, ni dans un accident, puisqu'il ne pourrait pas être substrat, comme Boèce (<i>La Trinité</i>, I, 2) le prouve, et ainsi des autres. Donc ni la personne ni rien ne peut être dit de manière univoque de Dieu et des créatures.</p>
<p>[1900] Super Sent., lib. 1 d. 25 q. 1 a. 2 arg. 5 Praeterea, persona significat distinctum in natura aliqua. Sed non est eadem ratio distinctionis in divinis, Angelis et hominibus ; quia in divinis est</p>	<p>5. « Personne » signifie ce qui est distinct dans une certaine nature. Mais ce n'est pas la même raison de distinction en Dieu, dans les Anges et les hommes ; parce qu'en Dieu il y a une distinction par les seules relations</p>

<p>distinctio per solas relationes originis, in Angelis per proprietates absolutas, in hominibus utroque modo, ut dicit Richardus, IV de Trin., c. XIII et XIV, col. 938. Ergo persona aequivoce dicitur de his.</p>	<p>d'origine, dans les anges par les propriétés absolues, dans les hommes de l'une et l'autre manière, comme le dit Richard (<i>la Trinité</i>, IV, 13 et 14). Donc on ne parle pas de « personne » de manière équivoque.</p>
<p>[1901] Super Sent., lib. 1 d. 25 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod persona dicitur de Deo et creaturis, non univoce nec aequivoce, sed secundum analogiam ; et quantum ad rem significatam per prius est in Deo quam in creaturis, sed quantum ad modum significandi est e converso, sicut est etiam de omnibus aliis nominibus quae de Deo et creaturis analogice dicuntur.</p>	<p>Réponse : « Personne » se dit de Dieu et des créatures, non de manière univoque, ni équivoque mais par analogie ; et quant à ce qui est signifié, c'est en Dieu avant que dans les créatures, mais quant au mode de signifier c'est le contraire, comme c'est aussi pour tous les autres noms qui sont employés analogiquement de Dieu et des créatures.</p>
<p>[1902] Super Sent., lib. 1 d. 25 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod individuum, quamvis secundum rationem nominis importet negationem quamdam, tamen talis negatio fundatur super aliquam rem, scilicet super distinctionem alicujus principii distinguentis, in quo non univocatur Deus et creatura. Et praeterea in definitione personae non tantum ponitur hoc nomen, individuum, sed etiam substantia, et quaedam alia quae Deo et creaturis univoce convenire non possunt: nisi forte diceretur, quod persona est nomen accidentis, scilicet intentionis, et non nomen rei, et quod substantia ponitur in definitione personae sicut subjectum in definitione accidentis, ut cum dicitur: <i>simum est nasus curvus</i>. Sed hoc est contra intentionem Boetii, qui venatur differentiam personae per divisionem substantiae.</p>	<p>Solutions : 1. Quoique « individu », selon le sens du nom, apporte une certaine négation, cependant une telle négation est fondée sur une réalité, à savoir sur la distinction d'un principe qui distingue, en qui Dieu et la créature ne sont pas univoques. Et ensuite dans la définition de « personne » non seulement on place ce nom « individu », mais aussi « substance » ; et certaines autres [définitions] qui ne peuvent convenir de manière univoque à Dieu et aux créatures, à moins que par hasard, on dise que personne est le nom d'un accident, à savoir de l'intention et non le nom de la chose, et que la substance est placée dans la définition de la personne comme substrat dans la définition de l'accident, comme quand on dit : <i>le camus est le nez courbe</i>. Mais cela est contre l'intention de Boèce, qui cherche la différence de la personne par la division de la substance.</p>
<p>[1903] Super Sent., lib. 1 d. 25 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod, secundum philosophum, III <i>Metaph.</i>, text. 4 quorundam rationes nihil prohibet non univocas esse: unde sicut nomen personae non univoce dicitur de Deo et creaturis, sed analogice, ita etiam et definitio.</p>	<p>2. Selon le philosophe, (<i>Métaphysique</i>, III, ...) rien n'empêche que les natures de certaines choses ne soient pas univoques : c'est pourquoi de même que le nom de personne n'est pas dit de manière univoque de Dieu et des créatures, mais analogiquement, de même aussi la définition.</p>
<p>[1904] Super Sent., lib. 1 d. 25 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod hoc nomen persona quantum ad rem</p>	<p>3. Ce nom « personne » quant à ce qui est signifié, et avant et plus vrai en Dieu que dans les créatures, [c'est pourquoi il est</p>

significatam, prius et verius est in Deo quam in creaturis, [unde est in illis analogice <i>Éd. de Parme</i>] ; sed quantum ad modum significandi et impositionem nominis familiaris convenit creaturis.	analogiquement en elles], mais quant au mode de signifier, et quant à l'imposition du nom il convient plus communément aux créatures.
[1905] Super Sent., lib. 1 d. 25 q. 1 a. 2 ad 4 Quartum concedimus.	4. Nous la concédons.
[1906] Super Sent., lib. 1 d. 25 q. 1 a. 2 ad 5 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.	5. La nature de la personne apporte une distinction dans ce qui est commun ; c'est pourquoi elle est abstraite de n'importe quel mode de distinction : et ainsi il peut y avoir une seule nature de manière analogique en ce que nous distinguons de différentes manières.
Articulus 3 [1907] Super Sent., lib. 1 d. 25 q. 1 a. 3 tit. Utrum persona sit commune tribus personis	<u>Article 3 – La personne est-elle commune aux trois personnes ?</u>
[1908] Super Sent., lib. 1 d. 25 q. 1 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod persona non sit commune in Trinitate. Quidquid enim communiter convenit tribus personis, significat essentiam, et singulariter praedicatur, ut sapientia, bonitas et hujusmodi ; nec in ipso personae distinguuntur. Sed persona pluraliter praedicatur in Trinitate, et in persona Pater et Filius distinguuntur. Ergo persona non est commune in Trinitate.	Objections : 1. Il semble que la personne n'est pas commune dans la Trinité. Car tout ce qui convient en commun aux trois personnes, signifie l'essence et est prédiqué au singulier, comme la sagesse, la bonté etc. ; et en cela les personnes ne se distinguent pas. Mais la personne est prédiquée au pluriel dans la Trinité et le Père et le Fils se distinguent dans la personne. Donc la personne n'est pas commune dans la Trinité.
[1909] Super Sent., lib. 1 d. 25 q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea, omne commune quod est de ratione alicujus se habet sicut universale. Si igitur persona sit commune Patri et Filio, et non sit extra rationem utriusque, quia alias esset accidens ; videtur quod sit universale. Sed totum universale non est in divinis. Ergo persona non est commune.	2. Tout ce qui est commun qui est d'une certaine nature se comporte en tant qu'universel. Si donc la personne était commune au Père et au Fils, et ne soit pas hors de la nature de l'un et l'autre, parce qu'autrement ce serait un accident, il semble qu'elle serait universelle. Mais le tout universel n'est pas en Dieu. Donc la personne n'est pas commune.
[1910] Super Sent., lib. 1 d. 25 q. 1 a. 3 arg. 3 Si dicas, quod est commune secundum rationem, et non secundum rem ; contra. Quia etiam in universali non est eadem ratio numero, ut eadem humanitas in diversis particularibus ; sed solum eadem secundum rationem. Ergo videtur quod hoc non impediatur rationem universalis.	3. <i>On pourrait dire</i> que c'est commun en raison et non en réalité ; <i>en sens contraire</i> . Parce qu'aussi dans l'universel ce n'est pas la même nature en nombre ; comme la même humanité dans différents êtres particuliers ; mais seulement la même en raison. Donc il semble que cela n'empêche pas la raison de l'universel.
[1911] Super Sent., lib. 1 d. 25 q. 1 a. 3 arg. 4 Praeterea, illud quod de se habet	3. Ce qui de soi possède une raison d'incommunicabilité, ne peut pas être dit

<p>rationem incommunicabilis, non potest dici commune, quia haec sunt opposita. Sed persona habet rationem incommunicabilis. Ergo non potest dici communis [Ergo... communis <i>Om. Éd. de Parme</i>]. Ergo videtur quod non possit esse communis.</p>	<p>commun, parce que ces choses sont opposées. Mais la personne n'a de raison d'incommunicabilité. Donc on ne peut pas la dire commune. Donc il semble ce ne pourrait pas être commun.</p>
<p>[1912] Super Sent., lib. 1 d. 25 q. 1 a. 3 s. c. 1 Contra est quod in <i>Littera</i> dicitur ab Augustino.</p>	<p>En sens contraire : 1. Il y a ce qui est dit dans <i>la Lettre</i> par Augustin.</p>
<p>[1913] Super Sent., lib. 1 d. 25 q. 1 a. 3 s. c. 2 Praeterea, nihil potest connumerari alicui nisi in eo quod est commune utrique.</p>	<p>2. Rien ne peut être compté ensemble avec quelque chose sauf en ce qui est commun à l'un et l'autre.</p>
<p>[1914] Super Sent., lib. 1 d. 25 q. 1 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod est duplex communitas: scilicet rei et rationis. Et dico communitatem rei quando aliquid unum et idem numero convenit pluribus ; et talis communitas naturae non est nisi in divinis personis, nec aliqua talis communitas est in Trinitate, nisi essentiae, et eorum quae ad essentiam pertinent, ut attributorum et operationum et negationum et relationum essentialium. Communitas autem rationis est, secundum quam persona communis dicitur in Trinitate.</p>	<p>Réponse : La communauté est double : à savoir celle de la réalité et celle de raison. Et je dis que la communauté de la chose quand une chose est un et semblable convient en nombre à plusieurs ; et une telle communauté de nature n'est que dans les personnes divines, et une telle communauté n'est dans la Trinité, que de l'essence, et de ce qui la concerne, comme les attributs et les opérations, les négations et les relations essentielles. Mais la communauté de raison est celle dont on dit que la personne est commune dans la Trinité.</p>
<p>Hoc autem diversimode assignatur a diversis. Quidam enim dicunt, quod est commune secundum rationem negationis, eo quod in definitione personae cadit individuum, quod dicit negationem. Unde dicunt, quod talis communitas rationis, quae est per negationem tantum, non facit universale. Sed hoc non videtur sufficiens: quia persona de ratione sua non dicit negationem tantum, sed etiam positionem quamdam.</p>	<p>Mais cela est attribué de différentes manières à différentes choses. Car certains disent, qu'elle est commune en raison de la négation, parce que l'individu tombe dans la définition de la personne, ce que dit la négation. C'est pourquoi ils disent que telle communauté de raison, qui est par négation seulement ne fait pas l'universel. Mais cela ne semble pas suffisant : parce que la personne par sa nature ne dit pas la négation seulement, mais aussi une certaine position.</p>
<p>Unde alii dicunt, quod est communitas secundum rationem proportionis, sicut dicimus, quod sicut se habet rector in civitate, ita nauta in navi ; et sic dicunt, quod persona est commune [communis <i>Éd. de Parme</i>] Patri et Filio: quia sicut Pater se habet ut subsistens ad naturam divinam, ita et Filius.</p>	<p>C'est pourquoi d'autres disent que c'est une communauté en raison de la proportion, comme nous disons, que de même que le gouverneur se comporte dans la cité, le matelot se comporte sur son navire : et ainsi ils disent que la personne est quelque chose de commun au Père et au Fils : parce que de même que le Père se comporte comme subsistant pour la nature divine, de même le</p>

	Fils aussi.
Alii dicunt, quod est communitas secundum rationem intentionis ; sicut dicitur quod color et animal conveniunt in intentione generis. Sed haec duo dicta in idem referuntur: quia communitas intentionum non est nisi secundum proportionem communis ad proprium, vel e contrario. Et hoc etiam non videtur sufficere: quia persona non tantum nominat intentionem vel habitudinem alicujus subsistentis ad naturam communem, sicut hoc nomen suppositum vel particulare vel aliquid hujusmodi ; sed magis nominat illam rem cui accidit talis intentio: unde communitas personae in divinis non potest esse secundum communitatem talis habitudinis vel intentionis ; sed ista communitas est, qua hoc nomen suppositum commune est tribus personis.	D'autres disent que c'est la communauté en raison du concept : comme on dit que la couleur et l'animal se rencontrent dans l'intention de genre. Mais ces deux paroles se rapportent à la même chose : parce que la communauté des intentions n'est qu'en proportion de ce qui est commun au propre ou le contraire. Et cela aussi ne semble pas suffire : parce que la personne non seulement désigne l'intention ou le rapport de quelque chose de subsistant à une nature commune, comme ce nom supposé ou particulier ou quelque chose de ce genre ; mais il désigne plus cette chose à laquelle arrive une telle intention : c'est pourquoi la communauté de la personne en Dieu ne peut pas dépendre de la communauté d'un tel rapport ou d'une telle intention ; mais cette communauté est ce par quoi ce nom supposé est commun aux trois personnes.
Et ideo aliter dicendum, quod praeter has communitates [quae aliquo modo includuntur in communitate personae <i>add. Éd. de Parme</i>], est ibi communitas rationis fundata in re ; [sicut dicimus quod ratio animalis est communis homini et asino <i>add. Éd. de Parme</i>]. Sed ratio fundata in re est duplex: quia quaedam est communis, sicut ratio animalis, et quaedam est specialis, sicut ratio hominis. Sic etiam est in divinis, quod cum realiter sit ibi relatio, est ibi communis ratio relationis.	Et ainsi il faut dire autrement qu'au-delà de ces communautés [qui sont incluses d'une certaine manière dans la communauté de la personne] il y a là une communauté de raison fondée en réalité ; [de même que nous disons que la nature animale est commune à l'homme et à l'âne]. Mais la nature fondée en réalité est double ; parce que l'une est commune, comme la nature de l'animal et l'autre est particulière comme la nature de l'homme. Ainsi il se trouve qu'en Dieu, que, comme la relation y est réellement, elle est une nature commune de relation.
Item, cum realiter sit ibi paternitas, est ibi specialis ratio paternitatis realiter: unde relatio est communis paternitati et filiationi, sicut ratio communis in rationibus specialibus. Non tamen ex hoc sequitur quod relatio sit universale ad paternitatem et filiationem: quia omne universale est secundum aliud et aliud esse in suis inferioribus, sed in divinis non est nisi unum esse, unde idem esse relationis est in paternitate et filiatione: unde communis ratio in divinis non potest distingui per esse, sed solum per speciales rationes.	De plus, comme la paternité y est réellement, la nature particulière de la paternité y est réellement : c'est pourquoi la relation est commune à la paternité et à la filiation, comme la nature commune dans les natures particulières. Il n'en découle cependant pas que la relation soit universelle pour la paternité et la filiation : parce que tout universel est selon des êtres différents et un autre être dans ce qui est inférieur, mais en Dieu il n'y a qu'un seul être, c'est pourquoi c'est le même être de relation qui est dans la paternité et la filiation : c'est pourquoi la nature commune en Dieu ne peut pas être distinguée par l'être, mais seulement par les

<p>Et inde est quod nihil unum secundum specialem rationem potest numero multiplicari in divinis. Ita dico de persona quod persona in divinis significat communiter rationem distincti subsistentis in tali natura, et Pater significat relationem distincti speciali ratione subsistentis in natura communi, et similiter Filius: et inde patet quod persona secundum rem non est communis Patri et Filio: quia non est numero una persona utriusque, sicut una numero essentia: sed sicut habens rationem communem est commune habentibus rationes speciales et proprias in quibus distinguuntur, nec tamen est universale: quia non est secundum aliud et aliud esse in patre et filio.</p>	<p>raisons spéciales.</p> <p>Et de là vient que rien d'unique selon une nature particulière ne peut être multiplié en nombre en Dieu. De sorte que je dis au sujet de la personne qu'en Dieu elle signifie communément la nature de ce qui est distinct et subsistant dans une telle nature et le Père signifie la relation de quelque chose de distinct subsistant dans une relation spéciale dans la nature commune et de la même manière le Fils. Et de là il apparaît que la personne en réalité n'est pas commune au Père et au Fils ; parce que la personne de l'un et l'autre n'est pas une en nombre, comme l'essence est une en nombre : mais de même que celui qui possède une nature commune est commun à ceux qui ont des natures particulières et propres en lesquelles ils se distinguent, et cependant ce n'est pas universel ; parce que ce n'est pas selon deux êtres différents qu'ils sont dans le Père et le Fils.</p>
<p>[1915] Super Sent., lib. 1 d. 25 q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod persona non est communis communitate rei, sicut essentia: et ideo quamvis secundum rem non differat ab essentia, non tamen significat per modum essentiae ; et similiter cum dicitur quod Pater distinguitur a Filio in persona, non intelligitur quod sit distinctio in ratione communi personae, sed solum in ratione speciali, quae est ratio Patris.</p>	<p>Solutions :</p> <p>1. La personne n'est pas commune d'une communauté réelle, comme l'essence ; et ainsi bien qu'en réalité elle ne diffère pas de l'essence, cependant elle ne signifie pas à la manière de l'essence, et de la même manière quand on dit que le Père se distingue du Fils en personne, on ne pense pas que ce soit une distinction dans la nature commune de la personne, mais seulement dans une nature particulière, qui est celle du Père.</p>
<p>[1916] Super Sent., lib. 1 d. 25 q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod persona non est de ratione Patris, si proprie accipiatur: quia in divinis non proprie est definitio, sicut nec genus et species. Si tamen in hoc non fiat vis, tunc dicendum, quod si sit de ratione Patris, non tamen est secundum aliud esse in Patre et Filio: [et ideo non est commune eis per modum universalis, sed secundum rationem tantum. <i>add. Éd. de Parme</i>]</p>	<p>2. La personne n'est pas de la nature du Père, si on la reçoit au sens propre : parce qu'en Dieu la définition n'est au sens propre ni comme le genre, ni comme l'espèce. Si cependant en cela il ne devient pas une capacité, alors il faut dire que si c'est de la nature du Père, ce n'est cependant pas selon un autre être dans le Père et le Fils : [et ainsi ce n'est pas commun à eux, par mode de l'universel, mais en raison seulement].</p>
<p>[1917] Super Sent., lib. 1 d. 25 q. 1 a. 3 ad 3 Et per hoc patet solutio ad tertium.</p>	<p>3. Par là apparaît la solution à la troisième objection.</p>
<p>[1918] Super Sent., lib. 1 d. 25 q. 1 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod</p>	<p>4. Bien que ce qui est la personne soit incommunicable, rien cependant n'empêche</p>

<p>quamvis id quod est persona, sit incommunicabile, nihil tamen prohibet intentionem personae esse communem, sicut Socrates est incommunicabilis, et tamen ratio individui vel intentio communis est, sicut e contrario intentio generis designatur ut particularis, quando contrahitur ad hoc genus: similiter etiam ratio personae, in quantum persona est, quamvis non nominet intentionem [particularem <i>add. Éd. de Parme</i>], tamen est communis, eo quod non dicit specialem rationem distinctionis, sed generalem ; sicut etiam individuum vagum, ut aliquis homo, est aliquo modo commune, prout non dicit hanc vel aliam rationem individuationis, sed individuationem tantum in communi.</p>	<p>que l'intention de la personne soit commune, de même que Socrate est incommunicable, et cependant la nature de l'individu ou l'intention sont communes, comme au contraire l'intention de genre est désignée comme particulière quand elle est ramenée à ce genre : de la même manière aussi la nature de la personne en tant que telle, bien qu'elle ne désigne pas une intention [particulière], est cependant commune, parce qu'elle ne désigne pas une nature particulière de distinction, mais une nature générale ; de même aussi l'individu indéfini comme un homme, est commun en quelque manière, dans la mesure où il ne dit pas cette nature d'individuation ou une autre, mais l'individuation seulement en commun.</p>
<p>Articulus 4 [1919] Super Sent., lib. 1 d. 25 q. 1 a. 4 tit. Utrum tres personae possint dici tres res</p>	<p><u>Article 4 – Peut-on dire que les trois personnes sont trois choses ?</u></p>
<p>[1920] Super Sent., lib. 1 d. 25 q. 1 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod tres personae non possint dici tres entes, vel tres res. Quidquid enim absolute praedicatur in divinis, hoc singulariter de tribus praedicatur. Sed ens et res dicuntur absolute. Ergo et cetera.</p>	<p>Objections : 1. Il semble que les trois personnes ne peuvent pas être dites trois étants, ou trois choses. Car tout ce qui est prédiqué de Dieu est prédiqué de trois au singulier. Mais l'étant et la réalité se disent selon l'absolu. Donc, etc.</p>
<p>[1921] Super Sent., lib. 1 d. 25 q. 1 a. 4 arg. 2 Praeterea, sicut est una deitas Patris et Filii, ita unum esse et una quidditas. Sed una quidditas et unum esse non dicitur nisi unus Deus. Ergo eadem ratione non debent tres personae dici tres entes vel tres res ; cum nomen entis imponatur ab esse, et nomen rei a quidditate, ut dicit Avicenna, tract. IV <i>Métaph.</i>, cap. V.</p>	<p>2. De même qu'il y a une seule divinité pour le Père et le Fils, de même il y a un seul être et une seule quiddité. Mais une seule quiddité et un seul être ne sont dits qu'un seul Dieu. Donc pour la même raison, les trois personnes ne doivent être dites trois étants ou trois choses, puisque le nom d'étant est imposé par l'être, et le nom de chose par la quiddité, comme le dit Avicenne (<i>Métaphysique</i>, 4, 5).</p>
<p>[1922] Super Sent., lib. 1 d. 25 q. 1 a. 4 arg. 3 Item, Pater et Filius non distinguuntur nisi relationibus. Sed relatio, quantum ad respectum, quo distinguit, non habet quod ponat aliquid. Ergo videtur quod ex hoc quod relationibus distinguuntur, non possunt dici tres entes, vel tres res.</p>	<p>3. Le Père et le Fils ne se distinguent que par des relations. Mais la relation quant au point de vue par lequel elle distingue, n'a pas à placer quelque chose. Donc il semble que du fait que c'est par les relations qu'ils se distinguent, on ne peut pas parler de trois étants ou trois choses.</p>
<p>[1923] Super Sent., lib. 1 d. 25 q. 1 a. 4 arg. 4 Praeterea, Damascenus, lib. <i>Fide</i></p>	<p>4. Damascène (<i>la foi orthodoxe</i>) dit que les trois personnes ne diffèrent pas en réalité</p>

<p><i>orth.</i>, dicit quod tres personae re non differunt, sed ratione et cognitione distinguuntur. Sed quaecumque distinguuntur sola ratione, non sunt tres res. Ergo et cetera.</p>	<p>mais se distinguent en raison et par la connaissance. Mais tout ce qui se distingue par la seule raison n'est pas trois. Donc, etc..</p>
<p>[1924] Super Sent., lib. 1 d. 25 q. 1 a. 4 s. c. 1 Contra, Augustinus, lib. I <i>De doct. Christ.</i>, cap. V, col. 21) dicit: <i>Res quibus fruendum est, sunt Pater et Filius et Spiritus sanctus.</i> Ergo, et cetera.</p>	<p>En sens contraire : 1. Augustin dit que « <i>Les choses dont nous devons jouir sont le Père, le Fils et l'Esprit Saint</i> ». Donc, etc.</p>
<p>[1925] Super Sent., lib. 1 d. 25 q. 1 a. 4 s. c. 2 Praeterea, quaecumque realiter distinguuntur sunt plures res. Sed Pater et Filius et Spiritus sanctus realiter distinguuntur. Ergo et cetera. <i>Probatio mediae.</i> Sicut ratio sapientiae est in Deo, ita ratio paternitatis realiter. Sed propter realem rationem sapientia dicitur Deus realiter sapiens. Ergo et eadem ratione dicitur realiter pater: ergo realiter relatus: ergo et realiter distinctus: quia haec invicem per se consequuntur.</p>	<p>2. Toutes les choses qui se distinguent réellement sont plusieurs choses. Mais le Père, le Fils et l'Esprit Saint se distinguent réellement. Donc etc.. <i>Preuve intermédiaire.</i> De même que la nature de la sagesse est en Dieu, de même celle de la paternité y est réellement. Mais par une raison réelle Dieu est dit réellement sage par la sagesse. Donc et pour la même raison on le dira réellement Père : donc réellement en relation, donc aussi réellement distinct : parce que ces choses des rejoignent par soi entre elles.</p>
<p>[1926] Super Sent., lib. 1 d. 25 q. 1 a. 4 co. Respondeo dicendum, quod secundum Avicennam, ut supra dictum est, dist. 2, qu. 1, art. 3, hoc nomen « ens » et « res » differunt secundum quod est duo considerare in re, scilicet quidditatem et rationem ejus, et esse ipsius ; et a quidditate sumitur hoc nomen « res ».</p>	<p>Réponse : Selon Avicenne, comme on l'a dit ci-dessus, dist. 2, qu. 1, a. 3, ces noms « étant » et « chose » diffèrent selon qu'il y a à considérer deux choses en réalité, à savoir la quiddité et sa nature, et son être, et ce nom « chose » est pris de la quiddité.</p>
<p>Et quia quidditas potest habere esse, et in singulari quod est extra animam et in anima, secundum quod est apprehensa ab intellectu ; ideo nomen rei ad utrumque se habet: et ad id quod est in anima, prout res dicitur a « reor reris », et ad id quod est extra animam, prout res dicitur quasi aliquid ratum et firmum in natura.</p>	<p>Et parce que la quiddité ne peut pas avoir d'être, et au singulier ce qui est hors de l'âme et dans l'âme, selon qu'elle est appréhendée par l'intellect ; alors le nom de chose se comporte vis-à-vis de l'un et l'autre, et pour ce qui est dans l'âme, dans la mesure où la chose est dites de <i>reor</i> (penser) et à ce qui est hors de l'âme, dans la mesure où la chose est dite comme quelque chose de pensé et de ferme dans la nature.</p>
<p>Sed nomen entis sumitur ab esse rei: et ideo cum unum et idem sit esse trium personarum, si ens sumatur substantive, non potest pluraliter praedicari de tribus personis: quia forma a qua imponitur, scilicet esse, non multiplicatur in eis. Si autem sumatur participialiter et adjective, sic pluraliter praedicari potest:</p>	<p>Mais le nom d'étant est pris de l'être de la chose ; et ainsi comme l'être des trois personnes est un et le même , si l'étant est pris substantivement, il ne peut pas être prédiqué des trois personnes au pluriel ; parce que la forme par laquelle il s'impose, à savoir l'être, n'est pas multipliée en eux. Mais s'il est pris comme participe et adjectif,</p>

<p>quia hujusmodi recipiunt numerum a suppositis, et non a forma significata, ut dictum est, dist. XXII, qu. 1, art. 1.</p>	<p>ainsi il peut être prédiqué au pluriel ; parce que ce qui est de ce genre reçoit le nombre des suppôts, et non de la forme signifiée, comme il a été dit, dist. 22, qu. 1, art. 1.</p>
<p>Sed quidditas sive forma, a qua sumitur nomen rei in divinis, consideratur dupliciter. Aut ut forma absoluta, ut essentia vel deitas et hujusmodi, quae non multiplicantur in divinis: unde et nomen rei, quod a tali forma sumitur, pluraliter non praedicatur, sed singulariter ; prout dicitur quod Pater et Filius sunt una res. Est etiam in divinis quaedam forma relativa, ut paternitas, quae secundum rationem non solum in intellectu existentem, sed etiam extra, est alia a filiatione.</p>	<p>Mais la quiddité ou la forme, d'où est tiré le nom de la chose en Dieu, est considéré de deux manières : ou comme forme absolue, comme l'essence ou la divinité et autre de ce genre, qui ne sont pas multipliées en Dieu : c'est pourquoi le nom de la chose aussi qui est pris d'une telle forme, n'est pas prédiqué au pluriel, mais au singulier ; dans la mesure où il est dit que le Père et le Fils sont une seule chose. Il y a aussi en Dieu une forme relative, comme la paternité, qui existe en raison non seulement dans l'intellect, mais aussi à l'extérieur, elle est autre que la filiation.</p>
<p>Unde secundum quod ab hac relatione sumitur nomen rei, res pluraliter praedicatur, ut sint ibi plures tales formae relativae: et secundum hoc dicimus, quod Pater et Filius et Spiritus sanctus sunt tres res, non tantum in anima, sed etiam extra animam, habentes firmitatem in natura.</p>	<p>C'est pourquoi selon qu'on tire de cette relation le nom de la chose, elle est prédiquée au pluriel, pour qu'il y ait plusieurs formes relatives de ce genre ; et selon cela nous disons, que le Père, le Fils et l'Esprit Saint sont trois choses, non seulement dans l'âme mais aussi hors de l'âme, ayant de la stabilité dans la nature.</p>
<p>[1927] Super Sent., lib. 1 d. 25 q. 1 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod nomen entis nullo modo sumitur ab aliqua relatione, sed ab esse quod absolutum est simpliciter in divinis: et ideo non praedicatur pluraliter ex forma sua, sed ex supposito, prout est adjectivum vel participium. Sed nomen rei imponitur a quidditate vel forma, quae potest esse et absoluta et relata: et ideo potest pluraliter praedicari, quamvis secundum nomen ad aliud non referatur: quia ad rationem rei accedit absolutum vel relatum, sicut animali accedit quod sit rationale et irrationale.</p>	<p>Solutions : 1. Le nom d'étant en aucune manière n'est pris d'une relation, mais de l'être qui est tout à fait absolu en Dieu : et ainsi il n'est pas prédiqué au pluriel par sa forme, mais par le suppôt, selon qu'il est adjectif ou participe. Mais le nom de la chose est imposé par la quiddité ou la forme, qui peut être absolue ou relative ; et ainsi il peut être prédiqué au pluriel ; bien que selon le nom il ne se réfère pas à un autre ; parce que l'absolu ou le relatif arrive à la nature de la chose, comme il arrive à l'animal d'être raisonnable ou pas.</p>
<p>[1928] Super Sent., lib. 1 d. 25 q. 1 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis sit unum esse sicut et deitas, tamen ens est adjectivum et Deus est substantivum: unde non est eadem ratio. Si autem per quidditatem intelligitur non solum ratio [natura <i>Éd. de Parme</i>] absoluta, sed ratio vel intentio</p>	<p>2. Bien qu'il n'y ait qu'un seul être de même qu'une divinité, cependant l'étant est adjectif et Dieu est substantif ; c'est pourquoi ce n'est pas la même nature. Mais si par quiddité on comprend non seulement la nature absolue, mais la raison ou l'intention de n'importe quoi ou de la substance, de l'accident, ou de la relation ; ainsi en Dieu, bien qu'il y ait une</p>

cujuscumque vel substantiae vel accidentis vel relationis ; sic in divinis quamvis sit una quidditas absoluta, tamen sunt plures rationes relationum realium, et ita plures quidditates quodammodo ; quamvis hoc non possit proprie concedi: quia quidditas et essentia et definitio est simpliciter tantum substantiarum, ut probat philosophus, VII <i>Metaph.</i> , et inde est quod nomen rei praedicari potest pluraliter et singulariter.	quiddité absolue, cependant il y a plusieurs relations réelles, et ainsi plusieurs quiddités, d'une certaine manière ; bien que cela ne puisse pas être concédé au sens propre : parce que la quiddité, l'essence et la définition viennent seulement des substances dans l'absolu, comme le prouve le philosophe (<i>Métaphysique</i> , VII, 1, 1028 a 33) et de là vient que le nom de la chose peut être prédiqué au pluriel et au singulier.
[1929] Super Sent., lib. 1 d. 25 q. 1 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod relatio quamvis non ponat ex illo respectu aliquid absolutum, tamen ponit relationis rationem realiter in Deo existentem: et ideo ex hoc potest dici res, et ex pluribus relationibus oppositis plures res.	3. Bien que la relation ne place pas par ce rapport quelque chose d'absolu, cependant elle place la nature d'une relation qui existe réellement en Dieu ; et ainsi à ce sujet on peut parler d'une chose et plusieurs choses par plusieurs relations opposées.
[1930] Super Sent., lib. 1 d. 25 q. 1 a. 4 ad 4 Ad dictum Damasceni responsum est supra, distinct. II, art. 4,[ubi glossatur, ratione, idest relatione ; et dicitur relatio ratio per comparisonem ad essentiam. <i>add. Éd. de Parme</i>].	4. A ce qu'a dit Damascène il a été répondu ci-dessus, (dist. 2, a. 4).
Distinctio 26	<u>Distinction 26 – [Les hypostases¹ et les relations]</u>
	Qu. 1 a. 1 Parle-t-on d'hypostase en Dieu au sens propre ? a. 2 Si on exclut en esprit les relations, les hypostases demeurent-elles distinctes ? Qu. 2 a. 1 Les relations en Dieu sont-elles tout à fait inexistantes ? a. 2 Les relations d'origine distinguent-elles les hypostases ? a. 3 Les notions sont-elles seulement cinq ?
Quaestio 1	<u>Question 1 – [L'hypostase]</u>
Prooemium	<u>Prologue</u>
Hic quaeruntur duo.	Ici on fait deux recherches.

¹ Les hypostases sont les substances spéciales à chacune des trois personnes de la Trinité, en tant que substantiellement distinctes des deux autres. Elles sont subsistantes, sans division. Le point de vue de Boèce : « Les Grecs, de façon plus pertinente que nous, ont donné à la subsistence (sic) individuelle de la nature rationnelle le nom d'hypostase, tandis que nous, par manque de termes exprimant bien le sens de cette notion, nous avons repris le nom déjà utilisé de *persona* pour désigner ce que les Grecs appellent hypostase ». (Boèce, *La personne du Christ*, III, trad. H. Merle).

<p>Primo de hypostasi. Secundo de proprietatibus. Circa primum duo quaeruntur: 1 utrum hypostasis sit in divinis, et quid ibi significet ; 2 utrum abstractis per intellectum proprietatibus personalibus, remaneant hypostases distinctae.</p>	<p>1. L'hypostase. 2. Les propriétés Pour la première on fait deux recherches : 1. L'hypostase est-elle en Dieu et que signifie-t-elle ? 2. Est-ce qu'une fois les propriétés personnelles abstraites par l'intellect, les hypostases demeurent-elles distinctes ?</p>
<p>Articulus 1 [1933] Super Sent. lib. 1 d. 26 q. 1 a. 1 tit. Utrum hypostases proprie dicatur in divinis</p>	<p><u>Article 1 – Parle-t-on d'hypostase en Dieu au sens propre ?</u></p>
<p>[1934] Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod hypostasis non sit in divinis proprie dicenda. Primo per hoc quod Hieronymus dicit in Littera, quod hoc nomen non est bonae suspicionis, et quod venenum sub melle latet.</p>	<p>Objections : 1. Il semble qu'on ne parle pas d'hypostase en Dieu au sens propre, d'abord parce que Jérôme dit dans la <i>Lettre</i>¹ que ce nom n'est pas bien reçu. Et qu'un venin se cache sous le miel.</p>
<p>[1935] Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, sicut dicit Boetius, hypostasis nominat substantiam subjectam accidentibus. Sed Deus non substat alicui accidenti, ut supra, distinct. 8, quaest. 5, dixit Augustinus. Ergo non proprie potest dici hypostasis.</p>	<p>2. Comme le dit Boèce (<i>Les deux natures</i>, 3), l'hypostase désigne une substance, substrat d'accidents. Mais Dieu ne dépend pas d'un accident, comme l'a dit Augustin² ci-dessus, dist. 8 qu. 5. Donc on ne peut pas parler au sens propre d'hypostase.</p>
<p>[1936] Super Sent. lib. d. 26 q. 1 a. arg.3 Item, hypostasis nominat rem naturae, quae alicui naturae supponitur. Sed in omni re naturae videtur quod natura sit majoris simplicitatis quam ipsa res naturae, et quod res naturae addit aliquid supra naturam ; alias sicut est una natura, ita esset una res naturae. Sed ubicumque est additio, ibi est compositio. Ergo videtur quod omnis hypostasis sit composita. Sed in Deo non est aliqua compositio. Ergo nec hypostasis.</p>	<p>3. L'hypostase désigne une chose de nature, qui est subordonnée à une nature. Mais dans toute chose la nature, il semble que celle-ci est d'une plus grande simplicité que la chose même de la nature ; autrement de même qu'il y a une seule nature, il y aurait une seule nature. Mais partout où il y a addition, il y a composition. Donc il semble que toute hypostase est composée. Mais en Dieu il n'y a pas de composition. Donc pas d'hypostase.</p>
<p>[1937] Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, omnis hypostasis est subsistentia et essentia: quia omne quod substat, subsistit et est. Si igitur in Deo est hypostasis, illa hypostasis erit subsistentia et essentia: quod non videtur, quia dicimus tres hypostases,</p>	<p>4. Toute hypostase est subsistance et essence ; parce que tout ce qui dépend, subsiste et existe. Si donc en Dieu il y a une hypostase, celle-ci sera la subsistance et l'essence, qu'on ne voit pas, puisque nous disons trois hypostases, mais pas trois essences ou trois subsistances, selon Boèce (au même endroit).</p>

¹ Jérôme dit qu'il ne faut pas se servir de ce nom sans distinction, ni explication (*La foi catholique à Damase, Epist. 15, 3*). Cité Lombard *Dist. 26, c. 1*.

² *La Trinité V, 2, 3*. Cité Lombard *dist. 8, c. 1*

<p>non autem tres essentias vel subsistentias, secundum Boetium, ibidem. Ergo videtur quod hypostasis in divinis nihil sit.</p>	<p>Donc il semble que l'hypostase n'est rien en Dieu.</p>
<p>[1938] Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 1 a. 1 arg. 5 Praeterea, omne quod est in divinis, aut est absolutum aut ad aliquid. Sed hypostasis non videtur in divinis significare absolutum ; quia nihil absolutum in divinis distinguitur, secundum Augustinum, <i>De fide ad Petrum</i>, cap. I, et Boetium, II <i>De Trinit.</i>, cap. I ; hypostasis autem distinguitur. Nec etiam est ad aliquid ; quia relatio in divinis est distinguens, et hypostasis est distinctum. Ergo videtur quod hypostasis non sit in divinis.</p>	<p>5. Tout ce qui est en Dieu est ou absolu¹ ou relation. Mais l'hypostase ne semble pas signifier l'absolu en Dieu, parce que rien d'absolu ne se distingue en Dieu, selon Augustin (<i>La foi à Pierre</i>, 1²), et Boèce, (<i>La Trinité</i>, II, 1). Mais l'hypostase se distingue. Il n'y a pas de relation, parce que la relation en Dieu apporte les distinctions et l'hypostase est ce qui est distingué. Donc il semble qu'il n'y a pas d'hypostase en Dieu.</p>
<p>[1939] Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 1 a. 1 arg. 6 Praeterea, omne indeterminatum se habet ad determinatum sicut possibile et materiale. Sed persona se habet ad hypostasim sicut determinatum ad indeterminatum, vel sicut distinctum ad distinguibile, ut quidam dicunt: eo quod persona est hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente. Ergo cum in divinis nihil sit materiale et potentiale vel incompletum, videtur quod in divinis non sit hypostasis.</p>	<p>6. Tout ce qui est indéterminé se comporte vis-à-vis du déterminé, comme possible et matériel. Mais la personne se comporte vis-à-vis de l'hypostase comme le déterminé pour l'indéterminé, ou comme ce qui est distinct vis-à-vis de ce qui peut être distingué, comme certains le disent : parce que la personne est une hypostase d'une propriété distincte qui convient à la dignité. Donc comme en Dieu rien n'est matériel ni en puissance ou incomplet, il semble qu'il n'y a pas en lui d'hypostase.</p>
<p>[1940] Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 1 a. 1 s. c. 1 Contra, sicut supra dictum est, dist. 25, qu. 1, art. 1, idem dicunt Graeci hypostasim, quod nos personam. Sed persona proprie dicitur in Deo, et pluraliter de tribus, et singulariter de singulis. Ergo et similiter hypostasis.</p>	<p>En sens contraire : 1. Comme il a été dit, dist. 25, qu. 1, art. 1, les Grecs disent la même chose avec l'hypostase que nous avec la personne. Mais on parle au sens propre de personne en Dieu, et au pluriel des trois et au singulier de chacune. Donc c'est pareil pour l'hypostase.</p>
<p>[1941] Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod, ut ex dictis patet, et ex verbis Boetii, hypostasis apud Graecos est principaliter individuum substantiae, quod nos substantiam primam dicimus. Hoc autem est aliquid completum et distinctum et incommunicabile in natura substantiae. Unde hypostasis divina erit illud quod est per se subsistens, distinctum et</p>	<p>Réponse : Comme on le voit de ce qui a été dit, par les paroles de Boèce aussi, l'hypostase chez les Grecs est principalement l'individu d'une substance que nous, nous appelons substance première. Mais c'est quelque chose de complet et de distinct et d'incommunicable dans la nature de la substance. C'est pourquoi l'hypostase divine sera ce qui est subsistant par soi, distinct et incommunicable.</p>

¹ Qui appartient à l'essence.

² Texte de Fulgence.

incommunicabile.	
Nihil autem absolutum est distinctum in divinis, sed solum id quod est ad aliquid: et sicut essentia est ipsum quod est secundum rem, ita realiter relatio distinguens est principium [principium <i>om. Ed. de Parme</i>] ipsum distinctum ; et cum relatio sit idem secundum rem quod essentia, ipsum distinctum relatione erit idem secundum rem quod subsistens in essentia vel natura divina ; et hoc significat nomen « hypostasis ».	Mais rien d'absolu n'est distinct en Dieu, mais seulement ce qui est une relation et de même que l'essence est cela même qui est en réalité, de même réellement la relation qui distingue est un principe lui-même distinct, et comme la relation est identique en réalité à l'essence, ce qui est distingué par la relation sera la même chose en réalité que ce qui est subsistant dans l'essence ou dans la nature divine et le nom « hypostase » le signifie.
Unde dico, quod nomen « hypostasis » in divinis significat relationem ut distinctam per modum subsistentis in natura divina, ut dictum est de nomine personae ; sed differt, quia hypostasis de ratione sua non includit determinatam rationem distinctionis, sed nomen personae specialem includit distinctionis rationem quae ad dignitatem pertinet, prout dicit quid subsistens in natura nobili, scilicet intellectuali: quamvis hoc idem dicat nomen hypostasis ex usu Graecorum, ut Boetius dicit, ubi supra. Sed hoc nomen « Pater » ulterius significat distinctum, exprimendo specialem et determinatam rationem distinctionis ad nobilitatem pertinentem, scilicet relationem paternitatis.	C'est pourquoi, je dis que le nom « hypostase » signifie en Dieu la relation comme distinguée à la manière de ce qui est subsistant, dans la nature divine, comme il a été dit du nom de personne ; mais il diffère, parce que l'hypostase par sa nature n'inclut pas une notion déterminée de distinction, mais le nom de personne inclut une notion spéciale de distinction qui concerne la dignité, dans la mesure où il signifie ce qui est subsistant dans une nature noble, à savoir intellectuelle ; bien que ce même nom signifie l'hypostase par usage des Grecs, comme Boèce le dit ci-dessus. Mais ce nom « Père » signifie en plus ce qui est distingué, en exprimant une nature spéciale et déterminée de distinction qui convient à la noblesse à savoir la relation de paternité.
Ex hoc patet quod ista quatuor se habent consequenter: « hypostasis » enim dicit subsistens distinctum quocumque modo. « Hypostasis » divina dicit subsistens distinctum relatione, quia alia distinctio non potest esse in divinis. « Persona » dicit distinctum distinctione relationis ad dignitatem pertinentis. « Pater » in divinis dicit subsistens distinctum relatione ad nobilitatem pertinente, quae est paternitas.	Par là on voit que ces quatre [noms] se comportent en conséquence ; car « hypostase » signifie ce qui subsiste et est distinct de quelque manière. Mais « l'hypostase » divine dit le subsistant distinct en relation, parce qu'il ne peut pas y avoir d'autre distinction en Dieu. « Personne » signifie ce qui est distingué par une distinction de relation qui convient à sa dignité qui est la paternité. « Père » en Dieu signifie un (être) subsistant distinct de la relation qui convient à sa noblesse, qui est la paternité.
[1942] Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod nomen respondens hypostasi in lingua Latina, scilicet substantia, aequivocatur ad substantiam [substantiam <i>om. Ed. de Parme</i>] essentiam et ad substantiam	Solutions : 1. Il faut dire que le nom qui répond à l'hypostase en latin, à savoir la substance, est équivalent à la substance, à l'essence et à la substance première, et ainsi pour qu'elle ne devienne pas occasion d'erreur, Jérôme n'a

<p>primam, et ideo ne fieret occasio deceptionis, noluit Hieronymus uti nomine hypostasis ante notam et declarativam sive [declarativam sive <i>om. Ed. de Parme</i>) determinatam ejus significationem ; ne ex distinctione hypostasis, distinctionem essentiae haeretici, simplices [decipiendo <i>add. Ed. de Parme</i>], arguerent.</p>	<p>pas voulu se servir du nom d'hypostase avant que sa signification soit connue, significative ou déterminée ; pour que par la distinction de l'hypostase en tant que distinction de l'essence les hérétiques n'entraînent pas les simples dans l'erreur.</p>
<p>[1943] Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis secundum rem in divinis non sit aliquid sub alio vel substans alii per modum accidentis ; tamen intelligitur aliquid substare quantum ad modum significandi, secundum quod etiam dicit Damascenus, lib. I <i>De fide orth.</i>, cap. IX col. 838, quod in divinis quaedam significant id quod consequitur substantiam, ut bonitas, sapientia, paternitas et hujusmodi ; et secundum hoc potest dici ibi nomen hypostasis.</p>	<p>2. Bien qu'en réalité en Dieu il n'y ait rien sous un autre, ou substant d'un autre par mode d'accident, cependant on pense que quelque chose est sous une autre chose quant à la manière de le signifier, selon qu'aussi Damascène (<i>La foi orthodoxe</i>, I, 9) dit qu'en Dieu certaines choses signifient ce qui accompagne la substance, comme la bonté, la sagesse, la paternité etc ; et ainsi on peut employer le nom d'hypostase.</p>
<p>[1944] Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod hypostasis in Deo est res etiam [etiam <i>om. Éd. de Parme</i>] naturae. Sciendum est enim quod individuum substantiae dicitur dupliciter: vel ex eo quod substat naturae communi [communi <i>om. Éd. de Parme</i>], vel ex eo quod substat accidentibus et proprietatibus ; et quantum ad utrumque potest significari per nomen primae intentionis, vel per nomen secundae intentionis. Per nomen primae impositionis significatur ut substat naturae, hoc nomine res naturae ; et per nomen secundae impositionis, hoc nomine quod est suppositum.</p>	<p>3. L'hypostase en Dieu est aussi une chose de nature. Car il faut savoir qu'on parle de l'individu de la substance de deux manières : Ou bien de ce qui est sous la nature commune, Ou bien de ce qui est sous les accidents et les propriétés, et quant à l'un et l'autre il peut être signifié par le nom de première intention¹ ou par le nom de seconde intention. Par le nom de première imposition il est signifié comme sous la nature et cela par le nom d'une chose de la nature, et par le nom de seconde imposition, par ce nom qui est le suppôt.</p>
<p>Similiter in quantum substat proprietati, significatur nomine primae impositionis, quod est nomen hypostasis vel personae, et nomine secundae impositionis, quod est singulare, ut individuum: quae proprie non sunt in divinis, quia expriment determinatum modum</p>	<p>De la même manière, en tant qu'il dépend de la propriété, il est signifié par le nom de première imposition, qui est le nom « hypostase », ou « personne », et par le nom de seconde imposition, qui est singulier, comme « individu » ; ce qui n'est pas proprement en Dieu ; parce qu'ils expriment</p>

¹ *Intentio prima* : l'objet de l'être même auquel nous pensons. *Secunda intentio* : tout ce qui est connu par un acte réfléchi de l'intelligence

<p>distinctionis, quod est per materiam ; sed loco horum dicitur ibi incommunicabile. Nec tamen oportet quod natura sit aliquid simplicius quam ipsa res naturae: quia in simplicibus, secundum Avicennam, quidditas simplicis est ipsum simplex ; sed differt tantum quantum ad modum significandi: quia quidditas significatur ut forma, et ipsa res simplex significatur ut subsistens ; et distinctio in re naturae non est ex parte naturae, sed ex parte relationum oppositarum subsistentium in natura illa.</p>	<p>un mode déterminé de distinction, qui se fait par la matière ; mais à leur place il y est dit incommunicable. Et cependant il n'est pas nécessaire que la nature soit quelque chose de plus simple que la chose de nature ; parce que, dans ce qui est simple, selon Avicenne (<i>Métaphysique</i>, v) la quiddité du simple est le simple lui-même ; mais il diffère seulement quant au mode de signifier, parce que la quiddité est signifiée comme forme, et la chose simple est signifiée comme substance ; et la distinction dans la chose de nature n'est pas du côté de la nature, mais du côté des relations opposées subsistantes dans cette nature.</p>
<p>[1945] Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod persona, ut dictum est, dist. 25, qu. 1, art. 4, non distinguitur in divinis ex parte naturae, vel ex parte ipsius esse ; sed solum ex parte proprietatum ; unde illa nomina quae dicuntur secundum respectum ad proprietatem, pluraliter praedicantur, sicut « hypostasis » et « persona » ; quae autem dicuntur per respectum ad esse, praedicantur singulariter, ut « subsistentia » et « essentia »: quamvis nomen subsistentiae apud usum sanctorum sumatur pro hypostasi, ut prius dictum est. Sed quaedam sunt nomina quae dicunt respectum ad naturam communem, quae etiam pluraliter praedicantur, « ut res naturae » et « suppositum » ; quia quamvis non dicant respectum ad proprietatem per modum formae, tamen, in quantum nominant aliquid distinctum sub natura communi, significant in divinis relationes ut subsistentes. « Subsistentia » autem et essentia non nominat distinctum: unde etiam per prius sunt in generibus et speciebus quam in individuis, secundum Boetium: et ideo si proprie accipiantur, pluraliter non praedicantur, sicut est apud Graecos.</p>	<p>4. La personne, comme il a été dit, dist. 25, q. 1, a. 4, ne se distingue pas en Dieu du côté de la nature, ni du côté de l'être même ; mais seulement du côté des propriétés ; c'est pourquoi ces noms qui sont employés selon le rapport à la propriété sont prédiqués au pluriel, comme « hypostase » et « personne » ; mais ce qui est dit par rapport à l'être, est prédiqué au singulier, comme « subsistance » et « essence » ; bien que le nom de substance selon l'usage des saints soit pris pour l'hypostase, comme il a été dit auparavant. Mais certains sont des noms qui disent le rapport à la nature commune, qui est prédiquée aussi au pluriel, comme « choses de la nature » et « suppôt » ; parce que, bien qu'ils ne signifient pas le rapport à la propriété à la manière de la forme, cependant, en tant qu'ils désignent quelque chose de distinct sous la nature commune, ils signifient en Dieu des relations comme subsistantes. Mais « subsistance » et « essence » ne désignent pas ce qui est distinct : c'est pourquoi aussi ils sont dans les genres et les espèces, avant que dans les individus selon Boèce et ainsi si on les reçoit au sens propre, ils ne sont pas prédiqués au pluriel comme chez les Grecs.</p>
<p>[1946] Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 1 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod hypostasis, ut dictum est, in corp. art.,</p>	<p>5. L'hypostase, comme il a été dit dans le corps de l'article signifie en Dieu une relation à la manière de la substance : parce</p>

<p>significat in divinis relationem per modum substantiae: quia sicut propter simplicitatem, idem est in Deo essentia et ens [esse <i>Éd. de Parme</i>]: ita etiam idem est in eo relatio distinguens et distinctum relatione ; sed differunt secundum modum significandi, qui fundatur in re, quia utrumque nomen habet veram significationem suam in Deo ; et ideo differunt etiam quantum ad modum supponendi, quia supposito uno non supponitur aliud. Sicut enim dicimus quod Deus generat et deitas non generat: ita dicimus quod hypostasis distinguitur et relatio distinguit.</p>	<p>que de même qu'à cause de leur simplicité, l'essence et l'étant sont identiques en Dieu ; de même aussi la relation qui distingue et ce qui est distingué par la relation sont en lui une même chose, mais ils diffèrent selon la manière de les signifier, qui est fondée en réalité, parce que l'un et l'autre nom ont leur vraie signification en Dieu ; et ainsi ils diffèrent aussi quant à la manière d'être supposé, parce qu'il n'est pas subordonné à un seul supposé. Car, de même que nous disons que Dieu engendre et que la divinité n'engendre pas, de même nous disons que l'hypostase se distingue et la relation distingue.</p>
<p>[1947] Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 1 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod sicut nomen personae significat quid distinctum in divinis, ita et nomen hypostasis ; sed nomen personae determinat specialem modum distinctionis, scilicet per proprietatem nobilem, quod nomen hypostasis non determinat ; unde se habent quasi sicut superius et inferius ; sicut aliqua substantia est quodammodo magis communis quam aliquis homo.</p>	<p>6. Le nom <i>personne</i> signifie ce qui est distinct en Dieu, le nom hypostase aussi ; mais le nom personne détermine un mode spécial de distinction, à savoir par sa propriété noble, que le nom d'hypostase ne détermine pas ; c'est pourquoi ils se comportent pour ainsi dire comme le supérieur et l'inférieur ; de même une substance est d'une certaine manière plus commune qu'un homme.</p>
<p>Sed ista determinatio et indeterminatio communis et proprii, in rebus compositis reducitur ad materiale et formale secundum rem, eo quod ratio generis fluit a materia, et ratio differentiae a forma, ut dictum est: sed in rebus simplicibus non habet aliquid respondens in re quod sit indeterminatum, quasi materiale, et forma adveniente determinetur ; sed est solum quantum ad modum significandi, in quantum utrumque illorum est vere significare in divinis.</p>	<p>Mais cette détermination et cette indétermination du commun et du propre dans les choses composées sont ramenées au matériel et au formel en réalité, du fait que la nature du genre découle de la matière et la nature de la différence de la forme, comme il a été dit ; mais dans ce qui est simple elle n'a rien qui corresponde en réalité qui soit indéterminé, pour ainsi dire matérielle et qu'elle soit déterminée par une forme qui arrive, mais c'est seulement quant au mode de signifier, en tant que l'une et l'autre de ces choses doivent apporter une vraie signification en Dieu.</p>
<p>Articulus 2 [1948] Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 1 a. 2 tit. Utrum remotis relationibus per intellectum, hypostases remaneant distinctae.</p>	<p><u>Article 2 – Si on exclut en esprit les relations, les hypostases demeurent-elle distinctes ?</u></p>
<p>[1949] Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod remotis relationibus per</p>	<p>Objections : 1. On procède ainsi : il semble que si on exclut en esprit les relations, les hypostases</p>

<p>intellectum, remaneant hypostases distinctae. Sicut enim dicit Augustinus, <i>V De Trinitate</i>, cap. V, col. 913, in omni quod ad alterum dicitur, est accipere aliquid quod per se dicitur ; quia relatum, non est relatum tantum, sed etiam est aliquid. Si igitur hypostasis secundum relationem ad aliquid dicitur, videtur quod praeter intellectum relationis, sit aliquid intelligere subsistens ; et ita remotis proprietatibus relativis per intellectum, videtur quod remaneant ipsae hypostases subsistentes.</p>	<p>demeurent distinctes. Car comme le dit Augustin (<i>La Trinité</i>, V, 5, 6) dans tout ce qui est dit pour autre chose, il faut recevoir quelque chose qui se dit par soi, parce que le relaté n'est pas relaté seulement, mais est aussi quelque chose. Si donc l'hypostase selon la relation est dite relation, il semble qu'au-delà du concept de relation, il y ait quelque chose à comprendre comme subsistant, et ainsi si on exclut en esprit les propriétés relatives, il semble que les hypostases subsistantes demeurent.</p>
<p>[1950] Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, hypostasis in divinis est perfectior quam sit in creaturis. Sed in creaturis remoto per intellectum, vel secundum rem, hoc quod una hypostasis ad aliam dicitur, adhuc remanent ipsae hypostases, sicut Socrates et Plato. Ergo videtur quod etiam in divinis.</p>	<p>2. L'hypostase en Dieu est plus parfaite qu'elle ne l'est dans les créatures. Mais en celles-ci une fois exclu par l'esprit ou en réalité, ce qu'une hypostase est dite pour une autre, demeurent encore les hypostases mêmes, comme Socrate et Platon. Donc il semble que c'est aussi en Dieu.</p>
<p>[1951] Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 1 a. 2 arg. 3 Item, omne quod cadit in definitione alicujus, potest intelligi, non intellecto illo ; sicut remoto per intellectum rationali, per quod homo constituitur, intelligitur animal, quod in definitione hominis ponitur. Sed persona est hypostasis proprietate distincta, ad dignitatem pertinente. Ergo remota per intellectum proprietate relativa, adhuc remanet hypostasis distincta.</p>	<p>3. Tout ce qui tombe dans la définition de quelque chose peut être pensé, mais pas par ce concept ; ainsi si le raisonnable est exclu en esprit, par lequel l'homme est constitué, on pense à l'animal, qui est placé dans la définition de l'homme. Mais la personne est l'hypostase par une propriété distincte, convenant à la dignité. Donc la propriété relative une fois exclue par l'intellect, l'hypostase demeure encore distincte.</p>
<p>[1952] Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, Pater habet quod est quis, et quod est Pater. Aut igitur ab eodem, aut ab alio. Si ab eodem, tunc cum paternitate sit Pater, paternitate erit quis. Sed in Filio non est paternitas. Ergo Filius non erit quis: quod est falsum. Ergo oportet dare alterum, quod non ab eodem habeat. Remoto igitur a Patre hoc quo Pater dicitur, adhuc remanet quod est quis. Sed « quis » nominat hypostasim. Ergo remota relatione remanet hypostasis distincta.</p>	<p>4. Le Père a qu'il est quelqu'un et qu'il est père. Donc par le même ou par un autre. Si c'est par le même, comme il est Père avec la paternité, par la paternité il sera quelqu'un. Mais dans le Fils il n'y a pas de paternité. Donc le Fils ne sera pas quelqu'un ; ce qui est faux. Donc il est nécessaire de donner un autre qu'il n'a pas du même. Une fois exclu du Père ce par quoi il est dit Père, demeure encore qu'il est quelqu'un. Mais « quelqu'un » désigne l'hypostase. Donc une fois exclue la relation, une hypostase demeure distincte.</p>
<p>[1953] Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 1 a. 2 s. c. 1 Contra, sicut dicit Augustinus, <i>VI de Trinit.</i>, cap. II et III, col. 925, in omnibus Pater et Filius unum sunt,</p>	<p>En sens contraire : 1. Comme le dit Augustin (<i>Trinité</i>, VI, 2 et 3) le Père et le Fils sont un en tous, sauf ce qui est appelé relation. Donc si on exclut en</p>

<p>praeter ea quae ad aliquid dicuntur. Remoto igitur per intellectum hoc quo Pater ad alterum dicitur, remanet solum id in quo Pater et Filius uniuntur. Sed hoc non potest esse distinctum in divinis. Ergo remota relatione per intellectum, non remanent hypostases distinctae. Hoc idem videtur per Boëtium, I <i>de Trin.</i> Cap. VI, col. 1254, qui dicit quod in divinis sola relatio multiplicat Trinitatem.</p>	<p>esprit ce par quoi on parle du Père en rapport à un autre, demeure seulement ce en quoi le Père et le Fils sont un. Mais cela ne peut pas être distinct en Dieu. Donc si on exclut en esprit la relation, les hypostases ne demeurent pas distinctes. Cela semble la même chose pour Boèce (<i>La Trinité</i>, I, 6), qui dit qu'en Dieu la relation seule multiplie la Trinité.</p>
<p>[1954] Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod duplex est opinio. Quidam dicunt, quod sicut est in creaturis, quod remotis relationibus et proprietatibus, remanent ipsae hypostases seipsis distinctae, ita est etiam in divinis ; unde dicunt, quod abstracta personalitate, idest, relatione constituyente personam, remanet hypostasis. Sed hoc non videtur posse stare secundum fidei suppositum [suppositionem <i>Éd. de Parme</i>], propter duo.</p>	<p>Réponse : Il y a deux opinions : a/ Certains disent que dans les créatures une fois les relations et les propriétés exclues, les hypostases demeurent distinctes d'elles-mêmes, il en est de même aussi en Dieu. C'est pourquoi ils disent que si on fait abstraction de la personnalité, c'est-à-dire la relation qui constitue la personne, l'hypostase demeure. Mais cela ne semble pas pouvoir tenir selon ce que suppose la foi pour deux raisons ;</p>
<p>Primo, quia cum pluralitas semper causetur ex aliqua distinctione, et distinctio omnis sit vel per essentiam vel per quantitatem vel per relationem, impossibile est in Deo esse aliquam distinctionem nisi quam causat relatio. Unde remotis relationibus per intellectum, simul tollitur ipse intellectus distinctionis.</p>	<p>1/ Premièrement, parce que la pluralité est toujours causée par une distinction, et toute distinction est ou par essence ou par quantité ou par relation, il est impossible qu'en Dieu il y ait une distinction sinon celle que cause la relation. C'est pourquoi une fois écartées les relations en esprit, on enlève en même temps le concept même de distinction.</p>
<p>Secundo, quia in divinis nihil praedicatur sicut accidens, vel sicut forma inhaerens alicui praeexistenti ; unde quidquid significatur per modum formae, totum est subsistens. Unde sicut remota essentia per intellectum, non remanet aliquid quasi recipiens illam essentiam, quia ipsamet essentia est subsistens ; ita etiam remota bonitate per intellectum, non remanet aliquid quasi recipiens bonitatem, quia ipsa bonitas est subsistens ; et similiter remota relatione per intellectum, non relinquitur aliquid quasi substratum illi relationi, sed ipsamet relatio est res subsistens.</p>	<p>b/ Deuxièmement, parce qu'en Dieu rien n'est prédiqué comme accident, ou comme forme inhérente à quelque chose qui préexiste ; c'est pourquoi tout ce qui est signifié par mode de forme, est totalement subsistant. C'est pourquoi, de même que si on exclut l'essence en esprit, rien ne demeure pour ainsi dire en recevant cette essence, parce qu'elle-même est subsistante, aussi si on exclut en esprit la bonté, il ne reste rien pour ainsi dire qui la reçoit, parce qu'elle est subsistante, et de la même manière, si on exclut la relation en esprit, il ne reste rien comme substrat à cette relation, mais la relation elle-même est chose subsistante.</p>
<p>Unde abstracta relatione, proprie</p>	<p>C'est pourquoi, une fois la relation enlevée à</p>

<p>loquendo, nihil manet, neque absolutum, neque relatum, neque hypostasis, neque essentia. Sed verum est quod essentia potest intelligi, non intellecta bonitate, ut dicit Boetius, lib. <i>De hebd.</i>, col. 1311, et similiter potest intelligi essentia, non intellecta paternitate vel relatione, sicut Judaei intelligunt, sed non per modum abstractionis. Sed non potest intelligi quod in divinis removeatur relatio et remaneat aliquid subsistens relationi, quia ipsamet ibi subsistit.</p>	<p>proprement parler, rien ne demeure, ni l'absolu, ni le relaté, ni l'hypostase, ni l'essence. Mais il est vrai qu'on peut comprendre l'essence, sans comprendre la bonté, comme le dit Boèce (<i>De hebdomatibus</i>) et de la même manière on peut comprendre l'essence, sans comprendre la paternité ou la relation, comme les Juifs le comprennent, mais pas par mode d'abstraction. Mais on ne peut pas comprendre qu'en Dieu la relation soit exclue et qu'il demeure quelque chose de subsistant à la relation, parce qu'elle-même y subsiste.</p>
<p>Et ideo concedimus cum aliis, quod remota relatione, non manet hypostasis distincta in divinis ; tum quia non manet distinctio, tum quia non manet subsistens relationi. Sed verum est quod si nunquam essent relationes quas fides distinguit, Deus esset et substantia et persona ex hoc quod subsisteret in esse suo, et substaret proprietatibus essentialibus, quibus ab essentiis aliis distingueretur.</p>	<p>Et c'est pourquoi nous concédons avec d'autres, qu'une fois exclue la relation, l'hypostase ne demeure pas distincte en Dieu ; d'une part parce que la distinction ne demeure pas, parce que d'autre part ce qui subsiste à la relation ne demeure pas. Mais il est vrai que si jamais il y avait des relations que la foi ait distinguée, Dieu serait et substance et personne, du fait qu'il subsisterait dans son être et dépendrait des propriétés essentielles, par lesquelles il se distingue des autres essences.</p>
<p>[1955] Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod in divinis est accipere et absolutum et relatum ; sed relatio non advenit absoluto sicut distinguens ipsum, sed per omnimodam identitatem rei. Sed id quod distinguitur relatione, est ipsa relatio ; et hoc potest significari per modum subsistentis ; et [sic significatur nomine personae vel hypostasis <i>Éd. de Parme</i>], ut patet ex dictis.</p>	<p>Solutions : 1. En Dieu il y a à recevoir l'absolu et le relatif ; mais la relation n'arrive pas à l'absolu, comme ce qui se distingue lui-même, mais par une identité de toute manière de la chose. Mais ce qui est distingué par la relation c'est la relation même et cela peut être signifié à la manière d'un subsistant et d'hypostase, et, comme on le voit de ce qui a été dit.</p>
<p>[1956] Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in creaturis hypostases distinguuntur per materiam et proprietates diversae sunt ostendentes distinctionem ; sed in divinis hypostases non distinguuntur nisi per relationem: quia non est ibi invenire aliquam realem alietatem, nisi quae est secundum oppositionem relativam. Unde sicut in creaturis, subtracta per intellectum divisione materiae et</p>	<p>2. Dans les créatures les hypostases se distinguent par la matière et les différentes propriétés montrent la distinction ; mais en Dieu les hypostases ne se distinguent que par relation : parce qu'il n'y a pas à trouver une altérité réelle, sinon celle qui dépend d'une opposition relative. C'est pourquoi de même que dans les créatures, une fois enlevée en esprit la division de la matière et de la quantité, les hypostases ne demeurent pas distinctes, de même aussi en Dieu une fois l'opposition relative enlevée.</p>

<p>quantitatis, non remanent hypostases distinctae ; ita etiam in divinis subtracta oppositione relativa.</p>	
<p>[1957] Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod hypostasis ponitur in definitione personae, quia persona addit aliquid supra hypostasim: non quidem relationem, quia relatio est de intellectu hypostasis divinae, sicut de intellectu personae: sed addit determinatam rationem relationis, scilicet pertinens ad dignitatem: et ideo remota relatione, neque hypostasis intellectus, neque personae manet in divinis: quia etiam ex hoc ipso quod ponitur hypostasis divina, ponitur subsistens in proprietate nobili. Unde ratio nobilitatis quam addit persona, includitur in hoc quod est divina hypostasis. Unde sicut hypostasis humana nihil minus dicit quam persona, ita nec hypostasis divina.</p>	<p>3. L'hypostase est placée dans la définition de la personne, parce que celle-ci ajoute quelque chose à l'hypostase : non cependant une relation, parce que la relation concerne le concept d'hypostase divine, comme le concept de personne : mais elle ajoute une nature déterminée de relation, à savoir qui convient à la dignité, et ainsi une fois exclue la relation, ni le concept d'hypostase, ni celui de personne ne demeure en Dieu : parce qu'aussi du fait qu'on place l'hypostase divine, on place ce qui subsiste est placé dans une propriété noble. C'est pourquoi la nature de la noblesse que la personne ajoute est incluse en ce qui est l'hypostase divine. C'est pourquoi de même que l'hypostase humaine ne dit rien de moins que la personne, de même l'hypostase divine aussi.</p>
<p>[1958] Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod paternitate habet Pater quod est quis, et quod est Pater ; non tamen sequitur quod Filius non sit quis ; quia hoc quo Pater habet paternitatem, Filius habet filiationem, quae etiam est relatio. Unde abstracta relatione, neque Pater est quis, neque Filius est quis ; sed tamen uterque est quis sua relatione, sicut uterque est persona sua personalitate ; et tamen personalitas unius non est personalitas alterius: et hoc quomodo sit patet ex praedictis, dist. 25, quaest. 1, art. 3, de communitate personae.</p>	<p>4. Le Père a par la paternité d'être quelqu'un et d'être père ; il n'en découle pas cependant que le Fils soit quelqu'un, parce que ce par quoi le Père a la paternité, le Fils a la filiation qui est aussi une relation. C'est pourquoi si on abstrait la relation, ni le Père n'est quelqu'un, ni le Fils ; mais cependant l'un et l'autre sont quelqu'un par leur relation, de même que l'un et l'autre sont une personne par leur personnalité ; et cependant la personnalité de l'un n'est pas celle de l'autre, et on voit comment cela serait, par ce qui a été dit distinction. 25, qu. 1, a. 3, sur la communauté de la personne.</p>
<p>Quaestio 2</p>	<p>Question 2 – [Les propriétés]</p>
<p>Prooemium</p>	<p>Prologue</p>
<p>[1959] Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 2 pr. Deinde quaeritur de proprietatibus ; et circa hoc quaeruntur tria: 1 an relationes sint in divinis ; 2 utrum solis relationibus originis personae distinguantur ; 3 de numero relationum, notionum, et</p>	<p>Et ensuite on traite des propriétés et on fait trois recherches. 1. Y a-t-il des relations en Dieu ? 2. Les personnes sont-elles distinguées par les relations d'origine ? 3. Le nombre des relations, des notions et des propriétés, et de quelle manière elles</p>

proprietatum, et qualiter haec differant.	diffèrent
Articulus 1 [1960] Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 2 a. 1 tit. Utrum relationes divinae sint omnino nihil	<u>Article 1 – Les relations en Dieu sont-elles tout à fait inexistantes ?</u>
[1961] Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 2 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod in divinis relationes omnino nihil sint. Sicut enim dicit Boetius, lib. <i>De Trinit.</i> , cap. IV, col. 1252, cuncta quae in divinam praedicationem veniunt, mutantur in substantiam ; « ad aliquid » vero omnino non praedicatur. Sed quidquid est in Deo, praedicatur de ipso. Ergo relationes non sunt in Deo.	Objections :¹ : 1. Il semble qu'en Dieu les relations ne sont rien du tout. En effet, comme le dit Boèce, tout ce qui vient dans la prédication divine, est changé en sa substance mais la « relation » n'est absolument pas prédiquée. Mais tout ce qui est en Dieu est prédiqué de lui. Donc il n'y a pas de relations en Dieu.
[1962] Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 2 a. 1 arg. 2 Praeterea, ipse dicit, quod relationes quibus Pater refertur ad filium, et Filius ad Patrem, sunt similes relationibus quibus aliquid ad seipsum refertur, ut cum dicitur idem eidem idem. Sed tales relationes nihil secundum rem ponunt in eo de quo dicuntur, ut videtur dicere philosophus, in V <i>Métaph.</i> , text. 20, sed sunt solum secundum intellectum. Ergo videtur quod relationes non sunt realiter in Deo.	2. Boèce lui-même dit que les relations par lesquelles le Père a rapport avec le Fils et le Fils avec le Père, sont semblables à celles par lesquelles quelque chose se réfère à soi-même, comme quand on dit le même est identique au même. Mais de telles relations ne placent en réalité rien en ce dont on parle, comme semble dire le philosophe (<i>Métaphysique</i> , V) mais elles sont seulement en esprit. Donc il semble que les relations ne sont pas réellement en Dieu.
[1963] Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 2 a. 1 arg. 3 Item omne quod advenit alicui et recedit ex sola habitudine alterius ad ipsum, sine omni sua mutatione, non ponit aliquid in ipso. Nihil enim potest advenire alicui de novo sine sui mutatione vel per se vel per accidens. Sed relationes hoc modo adveniunt et recedunt ; sicut per mutationem alterius efficitur columna immobilis dextra et sinistra: sicut mortuo Filio aliquis desinit esse Pater, nulla mutatione circa ipsum facta. Ergo videtur quod relationes hujusmodi omnino nihil sunt in divinis.	3. De même tout ce qui arrive à quelque chose et s'en retire par un seul rapport de l'autre à lui-même, sans aucun changement en lui, ne place rien en lui. Car rien ne peut arriver à quelqu'un de nouveau sans qu'il change ou par lui-même ou par accident. Mais les relations arrivent et se retirent de cette manière, ainsi par le changement d'un autre la colonne immobile est placée à droite ou à gauche, de même que, une fois son fils mort, quelqu'un cesse d'être père, sans changement effectué pour lui. Donc il semble que les relations de ce genre ne sont absolument rien en Dieu.
[1964] Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 2 a. 1 arg. 4. Praeterea, si relatio est in divinis, aut est idem quod essentia, aut aliud. Si idem quod essentia, tunc cum essentia sit una in omnibus, et relatio erit una in omnibus ; vel si personae distinguuntur	4. Si la relation est en Dieu, elle est identique à l'essence ou différente. Si elle est identique à l'essence, alors comme l'essence est une en tous, la relation sera une en tous, ou si les personnes se distinguent par les relations, elles se distinguent aussi en essence ce qui

¹ PARALL. : *Ia*, qu.28, a. 2.

<p>relationibus, distinguuntur etiam in essentia: quod est haeresis Arii. Si aliud, ergo facit compositionem cum essentia ; quod non potest esse. Ergo relatio omnino non est in divinis.</p>	<p>est l'hérésie d'Arius. Ainsi si c'est une autre chose, donc elle fait composition avec l'essence ; ce qui est impossible. Donc la relation n'est absolument pas en Dieu.</p>
<p>[1965] Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 2 a. 1 arg. 5 Item, simplicissima seipsis distinguuntur. Sed personae divinae sunt simplicissimae. Ergo seipsis distinguuntur: ergo videtur quod non distinguantur aliquibus relationibus.</p>	<p>5. Les choses extrêmement simples se distinguent d'elles-mêmes. Mais les personnes divines sont extrêmement simples. Donc elles se distinguent d'elles-mêmes, donc il semble qu'elles ne se distinguent pas par les relations.</p>
<p>[1966] Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 2 a. 1 s. c. 1 Contra, omne quod est in Deo vel est absolutum vel est ad aliquid [aliquid aliud <i>Éd. de Parme</i>]. Sed personae divinae non distinguuntur in aliquo absoluto, quia in absolutis tres personae unum sunt. Ergo vel non distinguuntur, vel relationibus distinguuntur. Si igitur relationes non sunt realiter in divinis, sed secundum rationem tantum, tunc Pater et Filius non realiter distinguuntur, et ita sequetur haeresis Sabellii. Oportet ergo relationes in divinis ponere.</p>	<p>En sens contraire : 1. Tout ce qui est en Dieu est ou bien absolu ou bien relation. Mais les personnes divines ne se distinguent pas dans l'absolu, parce que dans ce qui est absolu, les trois personnes sont une. Donc ou elles ne se distinguent pas ou elles se distinguent par les relations. Si donc les relations ne sont pas réellement en Dieu, mais en raison seulement, alors le Père et le Fils ne se distinguent pas réellement, et il en découle l'hérésie de Sabellius. Il faut donc placer les relations en Dieu.</p>
<p>[1967] Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 2 a. 1 s. c. 2 Praeterea, Pater refertur ad Filium et ad Spiritum sanctum, sed non eodem modo ad utrumque: quia ad unum generando, ad alium spirando. Ergo videtur quod oporteat in persona significare plures relationes, quibus ad alteram referatur, sicut in una essentia plures personas. Ergo sicut in divinis non tantum ponimus essentiam, sed etiam personas, quia invenimus plures personas in una essentia ; ita oportet ponere etiam relationes.</p>	<p>2. Le Père se réfère au Fils et à l'Esprit Saint, mais il ne se réfère pas de la même manière à tous les deux, parce que c'est en engendrant pour l'un, en spirant pour l'autre. Donc il semble qu'il faudrait signifier dans la personne plusieurs relations, par lesquelles elle se réfère à l'autre, comme plusieurs personnes dans une seule essence. Donc de même qu'en Dieu nous plaçons nous seulement l'essence, mais aussi les personnes, parce que nous trouvons plusieurs personnes en une seule essence, de même il faut placer aussi des relations.</p>
<p>[1968] Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 2 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod apud omnes Catholicos certum est relationes esse in divinis. Sed in positione relationum inveniuntur diversae doctorum sententiae.</p>	<p>Réponse : Pour tous les catholiques, il est certain qu'il y a des relations en Dieu. Mais sur la situation des relations. On trouve différentes opinions des docteurs :</p>
<p>Quidam dixerunt, ut Porretani, quod relationes in divinis sunt tantum assistentes. Quidam vero dixerunt, quod relationes in divinis sunt ipsae personae ; et quod aliquando in abstracto significantur, hoc</p>	<p>a/ <i>Certains</i> ont dit, comme les Porrétains, que les relations en Dieu sont seulement assistantes. b/ <i>Certains</i> ont dit que les relations en Dieu sont les personnes mêmes et que quelquefois elles sont signifiées dans l'abstraction, et cela</p>

<p>est solum propter modum loquendi ; sicut dicimus, rogo benignitatem tuam, idest te benignum ; et similiter resolvendae sunt omnes illae locutiones in quibus relationes vel proprietates in abstracto dicuntur.</p> <p>Alii dicunt, quod relationes sunt personae et sunt in personis etiam secundum veritatem rei et non solum quantum ad modum loquendi: et omnes isti secundum aliquid verum dixerunt. Sed tamen ultima opinio continet totam veritatem.</p>	<p>est seulement par manière de parler, de même que nous disons, je demande ta bienveillance, c'est-à-dire sois bienveillant, et il faut résoudre de la même manière toutes les expressions en lesquelles on parle des relations ou des propriétés dans l'abstrait.</p> <p>c/ <i>D'autres</i> disent que les relations sont les personnes et sont dans les personnes aussi véritablement et non seulement par manière de parler. Et tous ceux-ci ont dit vrai sous un certain rapport. Mais cependant cette dernière opinion contient toute la vérité.</p>
<p>Et ad hujus intellectum sciendum est, quod, ut supra dictum est, dist. 8, quaest. 4, art. 3, in relatione, sicut in omnibus accidentibus, est duo considerare: scilicet esse suum, secundum quod ponit aliquid in ipso, prout est accidens ; et rationem suam, secundum quam ad aliud refertur, ex qua in genere determinato collocatur ; et ex hac ratione non habet quod ponat aliquid in eo de quo dicitur ; sicut omnes aliae formae absolutae ex ipsa sua ratione habent quod aliquid in eo de quo [quod <i>Éd. de Parme</i>] dicuntur, ponant.</p>	<p>Et pour le comprendre, il faut savoir que, comme on l'a dit plus haut (dist. 8, qu. 4, a. 3¹), dans la relation, comme dans tous les accidents, il faut considérer deux points de vue ; à savoir son être, selon qu'elle place quelque chose en lui, dans la mesure où elle est accident et sa nature selon laquelle elle se réfère à un autre, par laquelle elle est placée dans un genre déterminé ; et pour cette raison il n'a pas à placer quelque chose en ce dont on parle ; de même que toutes les autres formes absolues ont par leur nature propre à placer quelque chose dans ce dont on parle.</p>
<p>Et ideo inveniuntur quaedam relationes nihil ponentes in eo de quo dicuntur ; et hoc attendentes quidam philosophi dixerunt, quod relatio non est aliquid unum genus entium, nec est aliquid in rerum natura ; sed est tantum quidam respectus respersus in omnibus entibus, et quod relationes sunt de intentionibus secundis quae non habent esse nisi in anima. Cui etiam Porretanorum opinio consentire videtur.</p>	<p>Et ainsi on trouve des relations qui ne placent rien en ce dont on parle, et s'en étant rendu compte certains philosophes ont dit que la relation n'est pas un genre d'étants ni quelque chose dans la nature de la chose ; mais c'est seulement un rapport répandu dans tous les étants, et ils ont dit que les relations concernent les intentions secondes qui n'ont l'être que dans l'âme. L'opinion des Porrétains semble l'admettre.</p>
<p>Sed hoc falsum est: quia nihil quod est ens tantum in anima, in genere determinato collocatur. Unde distinguendum est inter relationes. Quaedam enim sunt quae habent aliquid in re, supra quod esse eorum fundatur, sicut aequalitas fundatur supra quantitatem ; et hujusmodi relationes</p>	<p>Mais c'est faux : parce que rien qui est un étant seulement dans l'âme, n'est placé dans un genre déterminé. C'est pourquoi il faut distinguer parmi les relations. Car il y en a certaines qui possèdent quelque chose en réalité, sur quoi leur être est fondé, comme l'égalité est fondée sur la quantité ; et les relations de ce genre sont quelque chose</p>

¹ « Mais dans chacune des neuf catégories, j'en trouve deux, à savoir la nature de l'accident et la nature propre de ce genre..... »

aliquid realiter in re sunt.	réellement dans la chose.
Quaedam vero sunt quae non habent fundamentum in re de qua dicuntur, sicut dextrum et sinistrum in illis in quibus non sunt determinatae istae positiones secundum naturam, sicut in partibus animalis. Ibi enim, scilicet in animali, istae relationes realiter sunt, quia fundantur in diversis virtutibus determinatarum partium ; sed in aliis non sunt nisi secundum rationem habitudinis unius ad alterum ; et ideo dicuntur relationes rationis.	Mais il y en a certaines qui n'ont pas de fondement dans la chose dont on parle, comme la droite et la gauche en ce en quoi il n'y a pas ces positions déterminées selon la nature, comme dans les parties d'un animal. Car ici, c'est-à-dire dans l'animal, ces relations sont réellement ; parce qu'elles sont fondées dans les différents pouvoirs des parties déterminées ; mais en d'autres, elles ne sont que selon la nature de la relation de l'un à l'autre ; et ainsi elles sont dites relations de raison.
Et hoc contingit <i>quatuor modis</i> , scilicet quod sint relationes rationis, et non rei. Uno modo, ut dictum est, in hoc art., paulo sup., quando relatio non habet aliquid in rei natura supra quod fundetur: et inde est quod quandoque contingit quod relatio realiter est in uno et non in altero: quia in uno habet motum quemdam supra quem fundatur, quem non habet in alio ; sicut est in omnibus illis relationibus quibus Deus ad creaturam refertur, quae quidem realiter sunt in creatura, et non in Deo.	Et cela arrive de <i>quatre manières</i> , à savoir que ce sont des relations de raison et non réelles. a/ D'une première manière, comme il a été dit, en cet article, un peu plus haut, quand la relation n'a rien dans la nature de la chose sur quoi elle est fondée : et de là quelquefois il arrive que la relation est réellement dans l'un et non dans l'autre : parce que dans l'un elle a un mouvement sur lequel elle est fondée, qu'elle n'a pas dans l'autre ; comme dans toutes ces relations par lesquelles Dieu se réfère à la créature, qui sont réellement dans la créature et ne sont pas en Dieu.
Secundo modo quando relatio non habet aliquam realem diversitatem inter extrema, sicut relatio identitatis ; et ideo hoc nihil ponit secundum rem, sed solum secundum rationem, ut cum dicitur idem eidem idem. Tertio modo quando designatur relatio aliqua entis ad non ens, ut cum dicitur quod nos sumus priores illis qui futuri sunt: ista enim prioritas non est aliqua relatio secundum rem, sed solum secundum rationem: quia relatio realis exigit utrumque extremorum in actu.	b/ D'une deuxième manière, quand la relation n'a pas de diversité réelle, entre les extrêmes, comme la relation d'identité, et ainsi cela ne place rien en réalité, mais seulement en raison, comme quand on dit que le semblable est semblable au semblable. c/ D'une troisième manière quand une relation est désignée de l'étant au non étant, comme quand on dit que nous sommes avant ceux qui existeront ; car cette priorité n'est pas une relation réelle, mais seulement de raison ; parce que la relation réelle exige l'un et l'autre des extrêmes en acte.
Quarto modo quando ponitur relatio relationis: ipsa enim relatio per seipsam refertur, non per aliam relationem. Unde in creaturis paternitas non jungitur subjecto per aliquam relationem mediam.	d/ D'une quatrième manière quand on place une relation de relation, car la relation même se réfère par elle-même. C'est pourquoi dans les créatures, la paternité n'est pas jointe au sujet par une relation intermédiaire.
Et hos ultimos duos modos ponit Avicenna, tract. II <i>metaph.</i> , cap. X. Primi duo possunt etiam extrahi ex verbis	Et ces deux derniers modes, c'est Avicenne (<i>Métaphysique</i> , traité II, 10) qui les signale. Le deux premiers peuvent être aussi sortis

<p>philosophi, V <i>Metaph.</i>, text. 10. Cum igitur istae relationes, paternitas et filiatio, habeant fundamentum aliquod in re, scilicet ipsam naturam, quae communicatur secundum communicationem naturae, constat quod sunt realiter in Deo ; et propter simplicitatem sunt idem quod personae in quibus sunt, et propter veritatem relationum oportet quod alio modo significantur.</p>	<p>des paroles du philosophe (<i>Métaphysique</i>, V, 15). Donc comme ces relations, la paternité et la filiation, ont un fondement en réalité, à savoir la nature même, qui est communiquée selon la communication de la nature, il est clair qu'elles sont réellement en Dieu ; et à cause de la simplicité, elles sont la même chose que les personnes en qui elles sont, et à cause de la vérité des relations il est nécessaire qu'elles soient signifiées d'une autre manière.</p>
<p>Primi igitur attendentes in relationibus solum id quod ad alterum est, et non fundamentum quod habent in re, dixerunt, relationes assistentes esse, quasi ex habitudine alterius advenientes. Secundi attendentes fundamentum rei et simplicitatem divinam, dixerunt, quod relationes non sunt in personis, sed sunt ipsae personae. Tertii autem considerantes utrumque, dixerunt, quod sunt in personis propter veram rationem relationis, et quod tamen sunt personae propter simplicitatem ; sicut deitas est in Deo, et tamen est Deus.</p>	<p>a/ Donc les premiers qui prêtent attention seulement aux relations à ce qui est pour un autre, et non au fondement qui est dans les choses, ont dit que ce sont des relations assistantes, comme venant du rapport d'un autre. b/ Les seconds qui prêtent attention au fondement de la chose et à la simplicité divine ont dit que les relations ne sont pas dans les personnes, mais sont les personnes mêmes. c/ Les troisièmes qui considèrent l'une et l'autre solution ont dit qu'elles sont dans les personnes à cause de la vraie nature de la relation, et que cependant elles sont les personnes à cause de leur simplicité ; de même que la divinité est en Dieu et cependant elle est Dieu.</p>
<p>[1969] Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 2 a. 1 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod dictum Boetii intelligitur de ad aliquid, prout ad alterum est: sic enim non praedicat aliquid in re de qua dicitur, sed ponit aliquid extra ; sed tamen aliqua relationes, quantum ad esse suum, aliquid in re de qua dicuntur ponunt.</p>	<p>Solutions : 1. La parole de Boèce est comprise de la relation, dans la mesure où elle est pour un autre ; car ainsi il ne prédique rien dans la réalité dont on parle, mais il place quelque chose en dehors ; mais cependant des relations, quant à leur être, placent quelque chose en ce dont on parle.</p>
<p>[1970] Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 2 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in relatione identitatis duo est considerare: scilicet illud respectu cuius dicitur identitas, scilicet ipsa essentia, sicut aequalitas respectu quantitatis ; et id cuius est identitas, quod dicitur idem secundum unam essentiam, sicut aequale, quod habet unam quantitatem. Et quia etiam uno [unum <i>Éd. de Parme</i>] numero est essentia quam Pater Filio communicat, ideo similitudo est harum</p>	<p>2. Dans la relation d'identité, il faut considérer deux choses : à savoir ce par rapport à quoi on parle d'identité, à savoir l'essence elle-même ; de même que l'égalité en rapport avec la quantité ; et ce dont c'est l'identité, qu'on dit le même selon une seule essence, comme égal, ce qui a une seule quantité. Et parce qu'aussi par un nombre il y a l'essence que le Père communique au Fils, ainsi il y a la ressemblance de ces relations avec la relation d'identité, quant à ce par rapport à quoi ils sont dits ; mais ce n'est pas</p>

<p>relationum cum relatione identitatis, quantum ad id cuius respectu dicuntur ; sed non est quantum ad ea quae invicem referuntur secundum illud. Unde etiam Filius non dicitur idem Patri masculine, sed neutraliter.</p>	<p>quant à ce qui est référé entre eux selon cela. C'est pourquoi aussi on ne dit pas que le Fils est le même que le Père, au masculin, mais au neutre.</p>
<p>[1971] Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 2 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quodcumque aliquid quod est de ratione rei, tollitur, oportet quod ipsa res auferatur, sicut remoto rationali destruitur homo. Ad rationem autem relationis quae habet fundamentum in re duo concurrunt ; scilicet fundamentum rei, quod est quantitas, quae est causa hujus relationis: est etiam aliud de ratione ejus, scilicet respectus ad alterum: et utroque modo contingit in realibus relationibus destrui relationem: vel per destructionem quantitatis, unde ad hanc mutationem quantitatis sequitur per accidens mutatio relationis: vel etiam secundum quod cessat respectus ad alterum, remoto illo ad quod referebatur ; et tunc relatio cessat, nulla mutatione facta in ipsa. Unde in illis in quibus non est relatio nisi secundum hunc respectum, veniunt et recedunt relationes sine aliqua mutatione ejus quod refertur.</p>	<p>3. Chaque fois que quelque chose qui concerne la nature de la chose est supprimé, il est nécessaire que la chose elle-même soit enlevée, comme l'homme est détruit si on exclut le raisonnable. Mais pour la nature de la relation qui a un fondement en réalité, deux choses concourent ; à savoir le fondement de la chose, qui est la quantité, qui est cause de cette relation ; il y a aussi un autre de sa nature, à savoir le rapport à l'autre ; et de l'une et l'autre manière, il arrive dans les relations réelles que la relation est détruite : ou bien par la destruction de la quantité, c'est pourquoi à ce changement de quantité suit par accident un changement de relation ; ou bien aussi selon que le rapport à l'autre cesse, une fois exclu ce à quoi elle était référée ; et alors la relation cesse, sans aucun changement opéré en elle. C'est pourquoi en ce en quoi il n'y a de relation que selon ce rapport, les relations viennent et s'en vont sans changement de ce qui est référé.</p>
<p>[1972] Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 2 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod relatio realiter est idem quod essentia, sed differunt solum ratione, sicut etiam bonitas ab essentia ; et ex illa ratione relatio habet quod distinguat in divinis, quod non convenit essentiae.</p>	<p>4. La relation est réellement la même chose que l'essence, mais elles diffèrent seulement en raison, de même aussi la bonté diffère de l'essence, et pour cette raison la relation a à distinguer en Dieu, ce qui ne convient pas à l'essence.</p>
<p>[1973] Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 2 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod etiam personae divinae seipsis distinguuntur, inquantum personae secundum rem sunt ipsae relationes. Sed sicut persona, quantum ad modum significandi, non est idem quod relatio ; ita etiam seipsis non distinguuntur, sed relationibus ; sicut Deus per seipsum est Deus, quamvis deitate [deitas <i>Éd. de Parme</i>] sit Deus, quia ipse est sua deitas.</p>	<p>5. Les personnes divines se distinguent d'elles-mêmes, en tant que les personnes sont en réalité les relations elles-mêmes. Mais de même que la personne, quant à la manière de la signifier, n'est pas la même chose que la relation ; de même aussi elles ne se distinguent pas d'elles-mêmes, mais par les relations ; de même que Dieu par lui-même est Dieu, bien qu'il soit Dieu par sa divinité, parce que lui-même est sa propre divinité.</p>
<p>Articulus 2 [1974] Super Sent., lib. 1 d.</p>	<p>Article 2 – Les relations d'origine</p>

26 q. 2 a. 2 tit. Utrum relationes originis distinguant hypostases	<u>distinguent-elles les hypostases ?</u>
[1975] Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 2 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod relationes originis non distinguant hypostases. Quod enim secundum intellectum sequitur substantiam, non potest esse principium alicujus distinctionis in substantiis. Sed relatio est de assequentibus substantiam in Deo, saltem secundum intellectum, sicut bonitas et sapientia, ut dicit Damascenus. Cum igitur hypostasis sit substantia, videtur quod distinctionem hypostasum relatio non facit.	Objections :¹ : 1. Il semble que les relations d'origine ne distinguent pas les hypostases. Car ce qui suit la substance en esprit, elle ne peut pas être le principe d'une distinction dans les substances. Mais la relation concerne ce qui accompagne la substance en Dieu, au moins en esprit, comme la bonté et la sagesse, comme le dit Damascène. Donc comme l'hypostase est une substance, il semble que la relation ne fait pas la distinction des hypostases.
[1976] Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 2 a. 2 arg. 2 Praeterea, ordo distinguendum debet respondere ordini distinctionum. Sed inter omnes distinctiones rerum, prima est distinctio divinarum personarum, cum sit processio personarum causa processionis creaturarum, ut supra, dist. 14, quaest. 1, art. 1, habitum est. Ergo videtur quod cum primum in entibus sit substantia, quod principium illius distinctionis non sit relatio, sed substantia.	2. L'ordre de ce qui distingue doit correspondre à l'ordre des distinctions. Mais parmi toutes les distinctions des choses, la première est la distinction des personnes divines, puisque c'est la procession des personnes qui est cause de la procession des créatures, comme il a été dit, dist. 14, qu. 1, art. 1. Donc il semble que la substance est en premier dans les étants ; et que le principe de cette distinction n'est pas la relation, mais la substance.
[1977] Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 2 a. 2 arg. 3 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.	3. La relation n'a le pouvoir de distinguer que selon qu'elle a nature d'opposition. Mais elle n'a nature d'opposition que selon qu'elle est pour un autre. Donc elle n'a distingué que selon qu'elle est pour un autre. Mais selon qu'elle est pour un autre, la relation n'a pas à être une chose, ou une substance ou une hypostase. Donc la relation ne pourra pas faire une distinction réelle des hypostases.
[1978] Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 2 a. 2 arg. 4 Praeterea, cum multae sint aliae relationes, quam relationes originis, quare secundum eas tantum divinae personae distinguuntur ? Quia in divinis est invenire etiam aequalitatem et similitudinem, et hujusmodi, quae relationes quaedam sunt. Unde si istae	4. Comme les relations autres que les relations d'origine sont nombreuses, pourquoi selon elles seulement les personnes divines se distinguent-elles ? Parce qu'en Dieu il faut trouver aussi une égalité et une ressemblance, etc., qui sont des relations. C'est pourquoi si celles-ci ne distinguent pas, il semble que pour le même raison celles-là

¹ PARALL. : Ia, qu. 40, a. 2.

non distinguunt, videtur eadem ratione quod nec illae.	non plus.
[1979] Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 2 a. 2 s. c. 1 Contra, minimae distinctioni debet respondere pro principio illud quod minimum habet de ente, et quod minimam compositionem facit. Sed inter omnia alia relatio est debilioris esse, ut dicit Commentator, X <i>Metaph.</i> , text. 19, adeo quod quidam reputaverunt eam esse de intentionibus secundis, ut dictum est, artic. antec. Ergo videtur quod maxime competat ad distinctionem personarum.	En sens contraire : 1. A la plus petite distinction doit correspondre comme principe ce qui a le minimum d'étant et ce qui fait la composition la plus petite. Mais parmi toutes les autres choses la relation est d'un être plus faible, comme le dit le Commentateur, (<i>Métaphysique</i> , X, texte 19) au point que certains ont pensé qu'elles étaient des intentions secondes, comme il a été dit dans l'article précédant. Donc il semble qu'elle convient tout à fait à la distinction des personnes.
[1980] Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 2 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod quidam dicunt, quod principium distinctionis hypostasum divinarum non est relatio, immo hypostases seipsis distinguuntur per solam originem ; relationes autem manifestant distinctionem ; sicut in creaturis proprietates non faciunt differre secundum numerum ; immo talis differentia causatur ex divisione materiae, sed proprietates tantum manifestant eam.	Réponse : Certains disent que le principe de distinction des hypostases divines n'est pas la relation, au contraire les hypostases se distinguent elles-mêmes par leur seule origine ; mais les relations manifestent une distinction ; de même dans les créatures, les propriétés ne font pas de différences selon le nombre ; au contraire une telle différence est causée par la division de la matière, mais les propriétés seulement la manifestent.
Sed hoc non potest esse: quia quae seipsis distinguuntur, ex seipsis habent aliquam rationem distinctionis, sicut substantia distinguitur a quantitate per id quod est in intellectu utriusque, quod est esse subsistens, et esse mensuram et huiusmodi. Si autem considerentur duae hypostases, hypostasis inquantum hypostasis, non habet in intellectu suo unde ab alia distinguatur, cum utraque sit hypostasis.	Mais cela ne peut pas exister ; parce que ce qui se distingue par soi-même a une raison pour sa distinction, comme la substance se distingue de la quantité par ce qui est dans le concept de l'une et l'autre, qui est l'être subsistant, et est la mesure, etc. Mais si on considère les deux hypostases, l'hypostase en tant que telle n'a pas dans son concept, ce par quoi elle se distingue d'une autre, puisque l'une et l'autre sont des hypostases.
Ergo oportet quod hoc habeat inquantum est hypostasis per aliquam determinationem in ipsa, vel secundum determinatam materiam, sicut in creaturis, quod non potest esse in Deo, vel secundum aliquid aliud. Si autem dicatur, quod haec est sola origo per quam determinate efficitur haec hypostasis, aut per originem intelligitur ipsa relatio originis, et hoc est quod ponimus ; aut origo significatur per	Donc il est nécessaire qu'elle possède cela en tant qu'hypostase par une détermination en elle, ou selon une matière déterminée, comme dans les créatures, ce qui ne peut pas exister en Dieu, ou selon quelque chose d'autre. Mais si on dit que c'est la seule origine par laquelle cette hypostase est faite de manière déterminée, ou on pense par l'origine la relation même d'origine, et c'est ce que nous pensons ; ou bien l'origine est signifiée à la manière d'une opération, et

<p>modum operationis, et sic nullo modo habet quod distinguat hypostases ; immo quod sit ab hypostasi distincta: quia omnis operatio est individuorum distinctorum, secundum philosophum, II <i>Metaph.</i>, text. in prolog.. Et ideo dicimus, quod nihil aliud est principium distinctionis in divinis, nisi relatio.</p>	<p>ainsi en aucune manière elle a ce qui distingue les hypostases ; au contraire qu'elle soit d'une hypostase distincte : parce que toute opération dépend d'individus distincts, selon le philosophe (<i>Métaphysique</i>, II, prolog. 1, 993 b, 5). Et ainsi nous disons que rien d'autre n'est le principe de distinction en Dieu sinon la relation.</p>
<p>Cujus ratio est, quia omnis distinctio vel divisio est vel per quantitatem vel per formam, secundum philosophum, V <i>Métaph.</i>, text. 1. Secundum quantitatem vel materiam, divisio in divinis non est, cum non sit ibi quantitas et materia. Omnis autem distinctionis formalis principium est aliqua oppositio, ut largo modo sumatur oppositio, secundum quod etiam imperfectum et perfectum opponuntur, in quantum in uno est negatio vel privatio alterius. In omnibus autem oppositionibus alterum est ut perfectum, alterum ut imperfectum, praeter relationem ; quod patet per se in affirmatione et negatione et privatione et habitu. Patet etiam in contrarietate: quia secundum philosophum, I <i>Physic.</i>, text. 49, semper alterum contrariorum est sicut nobilius, et alterum sicut vilius et sicut privatio, ut album et nigrum, frigidum et calidum et hujusmodi omnia ; et ideo nulla talis distinctio potest esse in divinis, ubi est omnimoda perfectio. In relativis autem neutrum est sicut privatio alterius, vel defectum aliquem importans. Cujus ratio est, quia in relativis non est oppositio secundum id quod relativum in aliquo est: sed secundum id quod ad aliud dicitur. Unde quamvis una relatio habeat annexam negationem alterius relationis in eodem supposito, non tamen ista negatio importat aliquem defectum, quia defectus non est nisi secundum aliquid quod in aliquo natum est esse: unde cum id quod habet oppositionem relativam ad ipsum, secundum rationem oppositionis non ponat aliquid, sed ad aliquid, non sequitur imperfectio vel defectus ; et ideo sola talis oppositio competit</p>	<p>La raison en est que toute distinction ou division se fait ou bien par la quantité ou par la forme, selon le philosophe (V <i>Métaphysique</i>, 7 1017 a 25). Selon la quantité ou la matière, la division n'existe pas en Dieu puisqu'il n'y a en lui ni quantité ni matière. Mais le principe de toute distinction formelle est une opposition, pour que l'opposition soit prise au sens large, selon qu'aussi l'imparfait et le parfait s'opposent, en tant que dans l'un il y a la négation ou la privation de l'autre. Mais en toutes les oppositions l'un est comme parfait et l'autre comme imparfait, en dehors de la relation ; ce qui paraît par soi dans l'affirmation, la négation, la privation et la possession. On le voit aussi dans la contrariété ; parce que selon le philosophe, (<i>Physique</i>, I, 5, 189 a) toujours l'un des contraires est comme plus noble et l'autre pour ainsi dire plus vil, et pour ainsi dire privation, comme le blanc et le noir, le froid et le chaud et toutes choses de ce genre ; et ainsi aucune distinction de ce genre ne peut exister en Dieu où la perfection est de toute manière. Et dans les relatifs aussi ni l'un ni l'autre n'est comme privation de l'autre, ou apportent une défaillance. La raison en est que dans les relatifs il n'y a pas d'opposition selon ce qui est relatif en quelque chose ; mais selon ce qui est dit pour un autre. C'est pourquoi bien qu'une seule relation ait la négation jointe d'une autre relation dans le même supposé, cependant cette négation n'apporte pas de défaillance, parce que la défaillance n'est que selon quelque chose ce qui est destiné à être dans un autre : c'est pourquoi comme ce qui a une opposition relative à lui, même ne place rien en raison d'opposition, mais une relation et l'imperfection ou la défaillance n'en</p>

distinctioni personarum.	décourent pas, et ainsi seule une telle opposition convient à la distinction des personnes.
[1981] Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 2 a. 2 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod relatio divina habet aliquid in quantum est relatio, et aliquid in quantum est divina ; in quantum enim divina, habet quod sit subsistens hypostasis, quia ibi nihil est accidens, nec aliqua forma inherens non subsistens ; unde quamvis ex hoc quod est relatio, non habeat quod distinguat hypostasim, quia sic omnis relatio hoc faceret ; tamen habet hoc in quantum est relatio divina: sic enim non sequitur substantiam, immo est ipsa substantia.	Solutions : 1. La relation en Dieu a quelque chose en tant qu'elle est relation ; et quelque chose en tant qu'elle est divine ; car en tant que divine, elle a ce qui est une hypostase subsistante, parce que là rien n'est accident, ni forme inhérente non subsistante ; c'est pourquoi bien que par ce qui est relation elle n'ait pas ce qui distingue l'hypostase, parce qu'ainsi toute relation le ferait ; cependant elle l'a en tant qu'elle est relation divine ; car ainsi elle ne suit pas la substance, au contraire elle est la substance même.
[1982] Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 2 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ordo distinctionis potest dupliciter considerari: vel quantum ad quantitatem distinctionis, vel quantum ad dignitatem et causalitatem. Si quantum ad quantitatem distinctionis, sic distinctio divinarum hypostasum est minima distinctio realis quae possit esse, ut supra habitum est, in corp. art. Et ideo tali distinctioni competit ens minimum, scilicet relatio. Sed quantum ad ordinem dignitatis et causalitatis, illa distinctio excellit omnes distinctiones ; et similiter relatio quae est principium distinctionis, dignitate excellit omne distinguens quod est in creaturis: non quidem ex hoc quod est relatio, sed ex hoc quod est relatio divina. Excellit etiam causalitate, quia ex processione personarum divinarum distinctarum causatur omnis creaturarum processio et multiplicatio, ut supra habitum est, dist. 14, quaest. 1, art. 1.	2. L'ordre de distinction peut être considéré de deux manières : ou bien quand à la quantité de la distinction, ou bien quant à sa dignité et à sa causalité. Si c'est quant à sa quantité de distinction, ainsi la distinction des hypostases divines est la plus petite distinction réelle qui puisse exister ; comme il a été dit ci-dessus, dans le corps de l'article. Et ainsi à une telle distinction convient un étant très petit, à savoir la relation. Mais quant à l'ordre de la dignité et de la causalité, cette distinction dépasse toutes les distinctions ; et de la même manière, la relation qui est le principe de la distinction dépasse en dignité tout ce qui distingue ce qui est dans les créatures ; non par le fait que c'est une relation, mais par le fait que c'est une relation en Dieu. Elle dépasse aussi en causalité, parce que par la procession des personnes divines distinctes est causée toute la procession et la multiplication des créatures, comme il a été dit, dist. 14, qu. 1, a. 1, c.
[1983] Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 2 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod, quamvis relationi ex hoc quod ad alterum dicitur, non debeatur quod sit res quaedam, est tamen res aliqua secundum quod habet fundamentum in eo quod refertur ; et ex hoc ulterius habet, in quantum est divina, quod sit hypostasis vel substantia: et ideo facit realem	3. Bien qu'à la relation du fait qu'elle est dite pour un autre, il ne serait pas dû que ce soit une certaine chose, c'est cependant une chose selon qu'elle a un fondement dans ce qui est référé, et par là en plus elle a, en tant qu'elle est divine, d'être hypostase ou substance ; et ainsi elle fait une réelle distinction des hypostases ; de même que la sagesse, du fait qu'elle est sagesse elle n'a pas à être

<p>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. Et ideo considerandum est, quod ubi est relatio secundum habitudinem tantum et non secundum aliquod esse naturale, ibi non requiritur distinctio suppositorum secundum rem, sed solum secundum rationem, ut cum dicitur idem eidem idem. Quando autem est ibi relatio non solum secundum habitudinem, sed secundum esse naturale, requiritur distinctio suppositorum etiam realiter, ut aequalis aequali aequalis. Sed ubi ipsa relatio non tantum est realiter, sed etiam est ipsa substantia relati, ibi non tantum requirit, sed facit etiam suppositorum distinctionem.</p>	<p>substance, et cependant parce que la sagesse divine est substance, Dieu substantiellement est sage ; ainsi il faut considérer que là où il y a relation selon un rapport seulement et non selon un être naturel, la distinction des suppôts n'est pas requise en réalité, mais seulement en raison, comme quand on dit que le même est le même que le même. Mais quand il y a une relation non selon le rapport, mais selon l'être naturel, la distinction des suppôts est requise aussi réellement, comme l'égal est égal à l'égal. Mais quand la relation elle-même est non seulement réellement mais aussi quand elle est la substance même du relaté, là non seulement elle le requiert, mais elle fait aussi la distinction des suppôts.</p>
<p>[1984] Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 2 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quia relatio non habet esse naturale nisi ex hoc quod habet fundamentum in re, et ex hoc collocatur in genere ; inde est quod differentiae relationum essentielles sumuntur secundum differentias aliorum entium ; ut patet ex philosopho, V <i>metaph.</i>, text. 20, ubi dicit, quod quaedam fundantur supra quantitatem, et quaedam supra actionem, et sic de aliis. Inde est quod secundum ordinem eorum in quibus fundantur relationes, est etiam ordo relationum. Sicut ergo videmus in his quae distinguuntur per essentiam, quod principia substantiae sunt distinguuntia, ut materia et forma, et aliae res accidentales sunt signa manifestantia distinctionem, ita est in his quae distinguuntur per relationem, quod relationes quae fundantur supra naturam rei, sunt distinguuntia, et aliae relationes sunt signa distinctionis. 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: sed aequalitas et</p>	<p>4. Parce que la relation n'a d'être naturel que par le fait qu'elle a un fondement dans la chose, par là elle est placée dans un genre ; de là il y a que les différences essentielles des relations sont prises selon les différences des autres étants, comme on le voit par le philosophe (<i>Métaphysique</i>, V, 7, 1017 a 25) où il dit que certains sont fondés sur la quantité, et certains sur l'action, etc. De là il y a, que selon l'ordre de ceux en qui sont fondées les relations, il y a aussi l'ordre des relations. Donc de même que nous voyons en ce qui est distingué par l'essence, que les principes de la substance apportent une distinction, comme la matière et la forme, et les autres choses accidentelles sont les signes qui manifestent la distinction, de même il y a en qui est distingué par relation, que les relations qui sont fondées sur la nature de la chose apportent des distinctions et les autres relations sont les signes de la distinction. Mais les relations qui ont un fondement dans la nature de la chose, sont des relations d'origine ; car la paternité est fondée dans une communication de nature ; et ainsi les saints pensent que le Père et le Fils se distinguent pas la paternité et la filiation, mais l'égalité et la ressemblance révèlent une distinction. C'est pourquoi Hilaire (ci-dessus</p>

similitudo demonstrant distinctionem. Unde Hilarius supra, dist. 25, per similitudinem divinarum personarum distinctionem probavit.	dist. 25) a prouvé les distinctions des personnes divines par ressemblance.
Articulus 3 1985] Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 2 a. 3 tit. Utrum notiones sint tantum quinque	<u>Article 3 – Les notions sont-elles seulement cinq ?</u>
[1986] Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 2 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non sint tantum quinque notiones. Quod enim innascitur alicui ex sola habitudine alterius ad ipsum, multiplicatur secundum multitudinem eorum quae ad ipsum comparantur: quia ad multiplicatam causae sequitur pluralitas in effectu. Sed relationes innascuntur ex sola habitudine alterius ad aliquem. Ergo tot erunt relationes in Deo, quot sunt creaturae quae comparationem ad ipsum habent.	Objections :¹ : 1. Il semble qu'il n'y a pas seulement que cinq notions. Car ce qui naît à quelqu'un de la seule relation de l'autre à lui-même, est multiplié selon la multitude de ceux qui lui sont appariés ; parce que pour la multiplicité de la cause la pluralité découle dans l'effet. Mais les relations naissent de la seule relation de l'un à un autre. Donc les relations seront aussi nombreuses en Dieu, que sont les créatures qui ont rapport à lui.
[1987] Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 2 a. 3 arg. 2 Praeterea, in Deo fuerunt ab aeterno, secundum Augustinum, rationes rerum creandarum, quae non differunt ab invicem nisi relationibus secundum respectum ad creaturam. Ergo videtur quod quot sunt creaturae, quarum rationes sunt in Deo, tot sunt ibi etiam relationes.	2. En Dieu, éternellement il y eut, selon Augustin, les raisons ² des choses à créer qui ne diffèrent entre elles que par des relations selon leur rapport à la créature. Donc il semble qu'il y a autant de créatures, dont les relations sont en Dieu, qu'autant il y a aussi de relations.
[1988] Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 2 a. 3 arg. 3 Item, divinae personae non tantum comparantur ad invicem secundum naturam quam una ab alia accipit, sed etiam secundum alia attributa. Sed in omnibus illis comparationibus intelliguntur aliquae relationes vel aequalitatis vel similitudinis. Ergo videtur quod tot sint relationes quot sunt ibi attributa.	3. Les personnes divines non seulement sont appariées entre elles selon la nature que l'une reçoit d'une autre, mais aussi selon d'autres attributs. Mais dans tous ces appariements, on comprend des relations ou bien d'égalité ou bien de ressemblance. Donc il semble que les relations soient aussi nombreuses que sont les attributs.
[1989] Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 2 a. 3 arg. 4 Praeterea, ex omni operatione innascitur aliqua operantis relatio ad id circa quod est operatio. Sed in Deo secundum rationem distinguuntur plures	4. De toute opération naît une relation de celui qui opère à ce pour quoi a lieu l'opération. Mais en Dieu, on distingue en raison plusieurs opérations comme vouloir, penser etc. Donc, de même que les relations

¹ PARALL. : Ia, qu. 32, a. 3. Les notions sont les propriétés caractéristiques des personnes, innascibilité, paternité, filiation, spiration commune et procession. Cf. le réponse.

² Les idées.

<p>operationes, ut est velle, intelligere et hujusmodi. Ergo sicut operationem generationis consequuntur secundum intellectum relationes originis, ita et ad alias operationes consequuntur aliae relationes, sicut intelligentis ad intellectum, et volentis ad volitum: et ita multiplicabuntur relationes secundum numerum operationum.</p>	<p>d'origine selon l'intellect suivent l'opération de la génération, de même aussi pour les autres opérations d'autres relations suivent, comme de celui qui pense à ce qui est pensé et de celui qui veut à ce qui est voulu, et ainsi les relations sont multipliées selon le nombre des opérations.</p>
<p>[1990] Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 2 a. 3 arg. 5 Item, sicut Pater et Filius conveniunt in hoc quod comparantur ad Spiritum sanctum ut principium ; ita Filius et Spiritus sanctus conveniunt in hoc quod comparantur ad Patrem sicut ad principium. Sed communis spiratio est quaedam relatio conveniens Patri et Filio. Ergo esse a Patre erit alia relatio communis Filio et Spiritui sancto ; et ita sunt plures quam quinque.</p>	<p>5. De même que le Père et le Fils se rencontrent du fait qu'ils sont en rapport avec l'Esprit Saint comme principe, de même le Fils et l'Esprit Saint se rencontrent dans le fait qu'ils sont en rapport avec le Père, comme à leur principe. Mais la spiration commune est une relation qui convient au Père et au Fils. Donc être par le Père sera une autre relation commune au Fils et à l'Esprit Saint et ainsi elles sont plus de cinq.</p>
<p>[1991] Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 2 a. 3 arg. 6 E contra videtur quod sint pauciores: quia, ut dictum est, artic. praec., proprietates sunt subsistentes personae. Ergo sunt ibi proprietates tot, quot sunt personae subsistentes. Sed personae subsistentes non sunt nisi tres. Ergo proprietates non sunt nisi tres.</p>	<p>6. En sens contraire il semble qu'elles sont moins nombreuses : parce que, comme il a été dit dans l'article précédent, les propriétés sont les personnes subsistantes. Donc il y a là autant de propriétés que de personnes subsistantes. Mais celles-ci ne sont que trois. Donc les propriétés ne sont que trois.</p>
<p>[1992] Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 2 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod notionis, proprietatis et relationis differentia potest tripliciter assignari.</p>	<p>Réponse : Il faut dire que la différence de la notion, de la propriété et de la relation peut être montrée de trois manières :</p>
<p>Primo quantum ad rationem significationis ; et sic sciendum est, quod paternitas dicitur relatio, secundum quod ad Filium refertur ; dicitur autem proprietas, in quantum soli Patri convenit: dicitur notio, in quantum est principium formale innotescendi Patrem.</p>	<p>1/ Quand à la signification, il faut savoir que la paternité est appelée relation selon qu'elle se rapporte au Fils, et elle est appelée propriété en tant qu'elle convient seulement au Père, elle est appelée notion en tant qu'elle est le principe formel pour connaître le Père.</p>
<p>Secundo quantum ad ordinem intelligendi ; quia cum nihil possit esse principium innotescendi aliquid, nisi sit sibi proprium, intellectum notionis praecedit intellectus proprietatis. Et quia proprietas non convenit nisi rei distinctae ab aliis, et distinctio in divinis non est nisi per oppositionem relationis ; intellectum proprietatis in divinis praecedit intellectus relationis.</p>	<p>2/ Deuxièmement quant à l'ordre de penser ; parce que, comme rien ne pourrait être un principe de connaissance de quelque chose, sinon qu'il lui soit propre, le concept de propriété précède celui de notion. Et parce que la propriété ne convient qu'à une chose différente des autres, et la distinction en Dieu n'est que par l'opposition de la relation ; le concept de propriété en Dieu précède le concept de relation.</p>

<p>Tertio quantum ad numerum ; quia notiones sunt quinque, scilicet paternitas, filiatio, processio, innascibilitas, communis spiratio. Harum autem quatuor tantum sunt proprietates, quae uni personae tantum conveniunt, scilicet paternitas, innascibilitas, quae conveniunt tantum Patri ; filiatio, quae convenit tantum Filio ; processio, quae convenit tantum Spiritui sancto.</p>	<p>3/ Troisièmement, quand au nombre : parce que les notions sont cinq, à savoir la paternité, la filiation, la procession, l'innascibilité, la spiration commune. Quatre d'entre elles sont seulement des propriétés, qui conviennent à une seule personne seulement, à savoir la paternité, l'innascibilité, qui conviennent seulement au Père, la filiation qui convient seulement au Fils et la procession qui convient seulement à l'Esprit Saint.</p>
<p>Communis autem spiratio non potest dici proprietas simpliciter, quia convenit duabus personis ; sed secundum quid, secundum quod aliquid dicitur esse proprium ad aliquid ; est enim proprium Patris et Filii respectu Spiritus sancti. Harum etiam notionum quatuor sunt tantum relationes, scilicet paternitas, filiatio, processio, communis spiratio ; innascibilitas enim non proprie dicitur relatio, nisi per reductionem, secundum quod negatio reducitur ad genus affirmationis, ut non homo ad genus hominis.</p>	<p>Mais la spiration commune ne peut pas être appelée simplement propriété, parce qu'elle convient à deux personnes, mais, relative selon que quelque chose est dit propre à quelque chose ; car c'est le propre du Père, et du Fils en rapport avec l'Esprit Saint. De ces notions, quatre sont seulement des relations, à savoir la paternité, la filiation, la procession, la spiration commune, l'innascibilité en effet n'est, à proprement parler, dite relation que par réduction, selon que la négation est ramenée au genre de l'affirmation, comme le non homme au genre de l'homme.</p>
<p>Harum autem proprietatum vel notionum vel relationum, tres tantum sunt personales, scilicet constituentes personas: unde habent quasi actum differentiae constitutivae, scilicet paternitas, filiatio, processio. Aliae duae sunt proprietates personae, sed non personales. Harum autem notionum quinque sufficientia sic patet.</p>	<p>De ces propriétés, notions ou relations, trois seulement sont personnelles à savoir celles qui constituent les personnes, c'est pourquoi elles ont comme un acte de différence constitutive, à savoir la paternité, la filiation, la procession. Deux autres sont des propriétés de la personne, mais non personnelles. Ainsi paraît la suffisance de cinq notions.</p>
<p>Ad hoc enim quod aliquid dicatur notio personae, tria requiruntur ; primo quod ad originem pertineat, quia relationibus originis personae distinguuntur ; secundo quod pertineat ad dignitatem, quia persona est hypostasis distincta proprietate ad dignitatem pertinente ; tertio quod dicat aliquid speciale, quia commune non est sufficiens principium innotescendi.</p>	<p>Car pour que quelque chose soit appelé notion de la personne, il y faut trois conditions : 1/ Premièrement ce qui concerne l'origine, parce que les personnes se distinguent par les relations d'origine ; 2/ Deuxièmement ce qui convient à la dignité, parce que la personne est une hypostase distincte par sa propriété concernant la dignité ; 3/ Troisièmement ce qui dit quelque chose de particulier, parce que ce qui est commun n'est pas un principe suffisant de connaissance.</p>
<p>Dico igitur, quod pertinens ad originem potest significari vel affirmative vel negative. Si affirmative, vel dicitur</p>	<p>Je dis donc que ce qui convient à l'origine peut être signifié de manière affirmative ou négative. Si c'est de manière affirmative, ou</p>

<p>secundum rationem principii, ut a quo alius, vel secundum rationem ejus quod est a principio, ut qui ab alio. Utrumque istorum dicit originem in communi: unde neutrum potest esse notio. Oportet ergo quod determinetur secundum specialem modum originis, qui non est nisi dupliciter, ut supra probatum est, dist. 13, qu. 1, art. 2, scilicet per modum naturae, et per modum amoris ; et secundum utrumque habemus duas relationes: unam quae designat rationem principii, et alteram quae designat rationem ejus quod est a principio ; et sic sunt quatuor rationes, scilicet paternitas et filiatio quantum ad modum originis naturae ; processio et communis spiratio quantum ad modum originis amoris.</p>	<p>bien on dirait selon la nature du principe comme autre par qui, ou selon sa nature de ce qui vient du principe comme qui est par un autre. L'une et l'autre de ces deux choses disent l'origine en commun, c'est pourquoi ni l'une ni l'autre ne peuvent être une notion. Il est donc nécessaire qu'elle soit déterminée selon le mode spécial d'origine, qui n'est que de deux manières, comme on l'a prouvé ci-dessus, dist. 13, qu. 1, art. 2, à savoir par mode de nature, et par mode d'amour ; et selon l'un et l'autre nous avons deux relations : l'une qui désigne la nature du principe et l'autre qui désigne la nature de ce qui vient du principe ; et ainsi il y a quatre natures à savoir la paternité et la filiation quant au mode d'origine de la nature ; la procession et la spiration commune quant au mode de l'origine de l'amour.</p>
<p>Si significatur negative, vel negatur ratio principii, vel ratio ejus quod est a principio. Si negatur ratio principii, non est ad dignitatem pertinens, et ideo non potest esse notio Spiritus sancti, nec esse principium alicujus personae divinae. Si negatur ratio ejus quod est a principio ; aut in speciali, aut in generali. Si in speciali, non potest esse notio ; quia quanto affirmatio est magis specialis, tanto negatio [notio <i>Éd. de Parme</i>] opposita est magis communis, sicut non homo est magis commune quam non animal ; quia omne non animal est non homo ; sed non convertitur.</p>	<p>Si c'est signifié négativement ou la nature du principe, ou la nature de ce qui vient du principe est niée. Mais si la nature du principe est niée cela ne convient pas à la dignité, et ainsi il ne peut pas y avoir une notion de l'Esprit Saint, ni le principe d'une personne divine. Si est niée la nature de ce qui concerne le principe, c'est ou en particulier ou en général. Si c'est en particulier, elle ne peut pas être une notion ; parce que plus l'affirmation est particulière, plus la négation opposée est commune, comme le non homme est plus commun que le non animal ; parce que tout non animal est non homme, mais ce n'est pas convertible.</p>
<p>Si in generali, sic erit negatio specialis, et ad dignitatem pertinens ; unde faciet notionem Patris, quae est innascibilitas quae significat non esse ab alio, secundum quod est proprietas Patris. Quare autem dicatur innascibilitas per privationem nativitatis, specialiter infra dicetur, dist. 28, qu. 1, art. 1.</p>	<p>Si c'est en général, ce sera une négation ainsi particulière et qui convient à la dignité ; c'est pourquoi elle fera la notion du Père qui est l'innascibilité qui signifie ne pas venir d'un autre, selon que c'est la propriété du Père. C'est pourquoi on parle de l'innascibilité par privation de naissance, cela sera dit spécialement plus bas, dist. 28, qu. 1, art. 1.</p>
<p>[1993] Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 2 a. 3 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod relationes illae quae significantur in Deo ex habitudine creaturarum ad ipsum, nihil realiter ponunt in Deo, ut ex praedictis, hac quaest. art. 1, patet ; et ideo non sequitur quod secundum hoc in</p>	<p>Solutions : 1. Ces relations qui sont signifiées en Dieu par rapport aux créatures à lui, ne place rien de réel en lui comme le montre ce qui a été dit, en cette question, art. 1, et ainsi il n'en découle pas que selon cela les relations qui existent en Dieu réellement sont multipliées à</p>

<p>infinitem multiplicentur relationes realiter in Deo existentes.</p>	<p>l'infini.</p>
<p>[1994] Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 2 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod relationes illae secundum quas attenditur distinctio idearum, non sunt fundatae in esse divino, sed in intellectu ejus ; unde realiter non habent esse in Deo, sed solum sunt intellectae ab ipso, sicut forma asini, et forma equi et hujusmodi ; et non sicut bonitas et sapientia in ipso habent esse.</p>	<p>2. Ces relations selon qu'on atteint la distinction des idées ne sont pas fondées dans l'être divin, mais dans son intellect ; c'est pourquoi réellement elles n'ont pas l'être en Dieu, mais seulement elles sont pensées par lui, comme la forme de l'âne et celle du cheval, etc. et non comme la bonté et la sagesse ont l'être en lui.</p>
<p>[1995] Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 2 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod aequalitas et similitudo non addunt aliquam relationem realem super paternitatem et filiationem ; et ratio hujus infra dicitur, 31 dist., quaest. 1, art. 1.</p>	<p>3. L'égalité et la ressemblance n'ajoutent pas de relation réelle à la paternité et la filiation ; et la raison en sera donnée ci-dessus, dist. 31, qu. 1, art. 1.</p>
<p>[1996] Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 2 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod relationes quibus non subest aliqua realis distinctio in re quae refertur, non est relatio realis. Unde quodcumque aliqua operatio reflectitur in suppositum operans, ex reali operatione non innascitur aliqua realis relatio, sed rationis tantum ; et ideo cum dicitur, quod Deus vel anima intelligit se, non importatur ibi aliqua realis relatio, sed rationis tantum.</p>	<p>4. Les relations auxquelles aucune distinction réelle n'est subordonnée dans ce qui est rapporté, n'est pas une relation réelle. C'est pourquoi, toutes les fois qu'une opération se réfléchit dans un supposé qui opère, par une opération réelle, aucune relation réelle ne naît, mais elle en raison seulement ; et ainsi quand on dit que Dieu ou l'âme se pense, aucune relation réelle n'est apportée, mais en raison seulement</p>
<p>[1997] Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 2 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod esse ab aliquo non dicit determinatum modum originis ; et ideo non dicit specialem notionem, sed salvatur in duabus notionibus, scilicet filiatione et processionem, cum quibus non ponit in numerum, sicut nec aliquod commune cum propriis quae sub eo continentur, sed communis spiratio dicit determinatum modum originis, secundum quam Pater et Filius sunt principium Spiritus sancti ; et ideo dicit specialem notionem.</p>	<p>5. Etre par quelqu'un ne dit pas un mode déterminé d'origine ; et ainsi il ne dit pas une notion particulière, mais il est conservé dans deux notions, à savoir la filiation et la procession, avec lesquelles il ne place pas dans le nombre, de même qu'il ne place pas quelque chose de commun avec ce qui est propre qui est contenu sous lui, mais la spiration commune dit le mode déterminé d'origine, selon que le Père et le Fils sont le principe de l'Esprit Saint ; et ainsi il donne une notion particulière.</p>
<p>[1998] Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 2 a. 3 ad 6 Ad sextum dicendum, quod quaelibet proprietas in divinis, et quidquid est ibi, est subsistens ; non</p>	<p>6. N'importe quelle propriété en Dieu et tout ce qui y est, est subsistant ; il n'est pas nécessaire cependant qu'il y ait autant de choses subsistantes que de propriétés, mais</p>

tamen oportet quod sint tot res subsistentes quot sunt proprietates ; sed quot oppositio exigit realiter distinguens.	autant que l'opposition qui distingue réellement l'exige.
Unde sicut in Deo bonitas et sapientia est subsistens, non tamen alia et alia res est subsistens, quia non habent oppositionem ; ita etiam communis spiratio est subsistens, non tamen est alia res subsistens quam paternitas et filiatio, quia non habent oppositionem ad eam: unde in una re subsistente cum utroque esse potest. Nec tamen constituit personam in qua est, quia praesupponit secundum ordinem naturae paternitatem et filiationem, sicut et processio praesupponit generationem ; et ideo non est personalis notio ; et similiter innascibilitas, cum non habeat oppositionem ad paternitatem, in eadem re subsistente esse potest ; et quia negatio importata consequitur secundum intellectum in ea positionem principii, ideo non constituit personam, sed est in persona constituta per paternitatem.	C'est pourquoi de même qu'en Dieu la bonté et la sagesse sont subsistantes, l'une et l'autre cependant ne sont pas subsistantes, parce qu'elles n'ont pas d'opposition ; ainsi aussi la spiration commune est subsistante, cependant il n'y a pas d'autres choses subsistantes que la paternité et la filiation parce qu'elles n'ont pas d'opposition à elle ; c'est pourquoi dans une seule chose subsistante, elle peut être avec l'une ou l'autre. Et cependant il n'a pas constitué la personne en laquelle elle est, parce qu'elle suppose selon l'ordre de nature la paternité et la filiation, comme la procession présuppose la génération ; et ainsi ce n'est pas une notion personnelle ; et de la même manière, puisque l'innascibilité n'a pas d'opposition à la paternité, elle peut être dans la même chose subsistante ; et parce que la négation apportée suit selon l'intellect en elle la position de principe, ainsi elle ne constitue pas la personne, mais est constituée dans la personne par la paternité.
Distinctio 27	Distinction 27 – [Les propriétés et le Verbe]
Quaestio 1	Question 1 – [Les propriétés]
	Qu. 1, a. 1 Les propriétés se distinguent-elles entre elles ? a. 2 L'opération personnelle précède-t-elle en raison la relation de la personne ? Qu. 2 a. 1 Parle-t-on du verbe au sens propre en Dieu ? a. 2 Le verbe est-il dit selon la personne. Sous-question : Si on parle personnellement du verbe, est-ce que seul le Fils doit être appelé verbe ?
Prooemium	Prologue
Hic quaeruntur duo. Primo de ipsis notionibus vel proprietatibus. Secundo de nominibus personalibus, et praecipue de verbo. Circa primum duo quaeruntur: 1 qualiter proprietates ad invicem	Ici on fait deux recherches : 1/ Premièrement sur les notions ou les propriétés. 2/ Deuxièmement sur les noms personnels et surtout sur le verbe. A propos du premier on fait deux recherches ;

differant ; 2 utrum proprietates vel relationes, operationes personales secundum intellectum praecedant, vel e converso.	1/ De quelle manière les propriétés diffèrent-elles entre elles, 2/ Est-ce que les propriétés et les relations, les opérations personnelles précèdent en esprit, ou est-ce le contraire ?
Articulus 1 lib. 1 d. 27 q. 1 a. 1 tit. Utrum proprietates ad invicem distinguantur	<u>Article 1 – Les propriétés se distinguent-elles entre elles ?</u>
lib. 1 d. 27 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod proprietates ad invicem non distinguantur. Nulla enim est distinctio in divinis, nisi secundum originem. Sed una proprietates non oritur ab alia: quia sicut essentia non generat, ita nec proprietates. Ergo proprietates ad invicem non distinguuntur.	Objections : 1. Il semble que les propriétés ne se distinguent pas entre elles. Car il n'y a de distinction en Dieu que selon l'origine. Mais une propriété ne vient pas d'une autre, parce que l'essence n'engendre pas, de même la propriété non plus. Donc les propriétés ne se distinguent pas entre elles.
lib. 1 d. 27 q. 1 a. 1 arg. 1 Praeterea, relatio est medium inter duo extrema. Sed inter duos terminos est una via media secundum rem, quamvis differat secundum rationem, sicut est eadem via a Thebis ad Athenas et e converso, ut dicit philosophus, III Phys., text. 21. Ergo videtur quod una relatione referatur Pater ad Filium et Filius ad patrem ; et ita ad minus paternitas et filiatio sunt una relatio.	2. La relation est intermédiaire entre deux extrêmes. Mais entre les deux termes il y a une voie médiane en réalité, bien qu'elle diffère en raison, de même qu'il y a une même route de Thèbes à Athènes et en sens contraire, comme le dit le philosophe (<i>Physique</i> , III, 3, 202b 12). Donc il semble que le Père se réfère au Fils par une seule relation ainsi que le Fils au Père, et ainsi la paternité et la filiation sont au moins une relation.
lib. 1 d. 27 q. 1 a. 1 arg. 3 Item, in divinis nihil invenimus distinctum secundum rem, nisi per oppositionem relativam. Sed sicut inter attributa essentiae, ut bonitatem et sapientiam, non invenitur aliqua oppositio, ratione cujus de se invicem praedicantur, quia bonitas est sapientia, et e converso ; ita etiam proprietates unius personae non habent aliquam oppositionem ad invicem ; alias non possent in eodem supposito esse. Ergo videtur quod non sint plures secundum rem, et quod una praedicetur de alia, ut dicatur: paternitas est innascibilitas, et e converso.	3. En Dieu on ne trouve rien de distinct en réalité sinon par une opposition relative. Mais de même parmi les attributs de l'essence, comme la bonté et la sagesse, on ne trouve pas d'opposition, pour la raison qu'elles ne se prédisent pas entre elles, parce que la bonté est la sagesse et non l'inverse, de même aussi les propriétés d'une personne n'ont pas d'opposition entre elles ; autrement elles ne pourraient pas être dans le même supposé. Donc il semble qu'elle ne sont pas plusieurs en réalité, et que l'une est prédisée de l'autre, pour dire la paternité est l'innascibilité et l'inverse.
lib. 1 d. 27 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, non magis distat ratio verbi a ratione Filii, quam ratio ingeniti a ratione Patris. Sed eadem notio designatur nomine verbi et	4. La nature du verbe n'est pas plus éloignée de la nature du Fils que la nature de l'ingénéré [est éloigné] de la nature du Père, comme il est dit dans la <i>Lettre</i> ¹ . Donc il

¹ Lombard, I Sent, dist. 27, ch. 1.

<p>Filii, ut in Littera dicitur. Ergo videtur quod similiter eadem notio designetur nomine ingeniti et nomine Patris ; et sic innascibilitas et paternitas est erit una [una et eadem éd de Parme] notio.</p>	<p>semble que la même notion est désignée de la même manière par le nom d'inengendré et par le nom de Père, et ainsi l'innascibilité et la paternité sera une seule notion.</p>
<p>lib. 1 d. 27 q. 1 a. 1 arg. 5 Item, unius personae ad aliam personam in divinis non est nisi una relatio. Sed nomine Patris, generationis et paternitatis importatur relatio Patris ad Filium. Ergo videtur quod omnia ista in divinis idem sunt: quod est contra Magistrum in Littera.</p>	<p>5. D'une personne à une autre en Dieu il n'y a qu'une relation. Mais par le nom de Père, de génération et de paternité est apportée une relation du Père au Fils. Donc il semble que tous ces noms sont identiques en Dieu, ce qui est contre la Maître, dans la <i>Lettre</i>¹.</p>
<p>lib. 1 d. 27 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod in divinis, ut supra dictum est, dist. 26, qu. 1, art. 3, sunt quinque notiones ; non tamen sunt quinque res, sed solum tres res, scilicet Pater et Filius et Spiritus sanctus. Ad cuius intellectum sciendum est, quod in illo proprie aliqua multiplicantur et non unum sunt, cuius differentiis propriis distinguuntur, ut dicit philosophus, V Metaph., text. 134 et IV Phys., text. 20) verbi gratia, isosceles, idest triangulus duorum aequalium laterum, et isopleuros, idest triangulus aequilaterus, distinguuntur differentiis trianguli ; et ideo non dicimus quod sunt unus triangulus, sed plures. Non autem distinguuntur propriis differentiis figurae, immo sub una figurae differentia incidunt, quod est habere tria latera ; et ideo dicuntur una figura, quae est triangulus ; et ideo non potest dici quod sunt plures res, nisi de illis quae per differentiam rei distinguuntur.</p>	<p>Réponse : En Dieu, comme il a été dit, dist. 26 qu. 1, a. 3, il y a cinq notions, ce ne sont cependant pas cinq réalités, mais seulement trois, à savoir le Père, le Fils et l'Esprit Saint. Pour le comprendre il faut savoir qu'en lui certaines sont multipliées en lui au sens propre, certaines sont multipliées et elles ne sont pas une, elles se distinguent par leurs différences propres, comme le dit le philosophe, (<i>Métaphysique</i>, V, 6, 1016 a 31— <i>Physique</i>, IV, 14, 224 a 10) par exemple [une triangle] isocèle, c'est-à-dire un triangle de deux côtés égaux, et [un triangle] à trois cotés égaux, c'est-à-dire un triangle équilatéral, sont distingués par les différences du triangle, et c'est pourquoi nous ne disons pas qu'il y a un seul triangle mais plusieurs. Ils ne se distinguent pas par les différences propres de la figure, au contraire ils tombent sous une différence de figure, qui est avoir trois côtés, et ainsi on ne peut pas dire qu'il y a plusieurs choses, sauf pour celles qui se distinguent par une différence.</p>
<p>Differentia autem rei in divinis non est nisi per oppositionem relationis ; et ideo non poterit dici quod sunt plures res, nisi secundum quod exigit ista oppositio. Unde paternitas et filiatio sunt duae res, et similiter Pater et Filius. Sed paternitas et communis spiratio non sunt duae res, quia non opponuntur relative ; sed tantum duae relationes, quia distinguuntur differentiis relationis</p>	<p>Mais la différence de la chose en Dieu n'est que par une opposition de relation, et ainsi on ne pourra pas dire qu'il y a plusieurs choses, sinon selon ce que cette opposition exige. C'est pourquoi la paternité et la filiation sont deux réalités et de même le Père et le Fils. Mais la paternité et la spiration commune ne sont pas deux réalités, parce qu'elles ne s'opposent pas relativement, mais ce sont seulement deux relations, parce qu'elles se</p>

¹ Ibidem.

inquantum est relatio.	distinguent par des différences de relation en tant que telle.
Cum enim relatio dicatur secundum respectum ad alterum, differentiae relationis erunt secundum quod est ad diversa ; et ideo, quia paternitate Pater refertur ad Filium, et communi spiratione ad Spiritum sanctum, communis spiratio et paternitas sunt duae relationes, et similiter duae notiones, inquantum est alia et alia ratio innotescendi patrem in una et alia.	En effet, comme on parle de relation selon le rapport à une autre, les différences de relation seront selon qu'elle concerne des choses différentes, et ainsi, parce que le Père est en relation avec le Fils par la paternité, et par la spiration commune à l'Esprit Saint, la spiration commune et la paternité sont deux relations et de la même manière deux notions, en tant qu'il y a des raisons différentes pour connaître le Père dans l'une et l'autre.
lib. 1 d. 27 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod oppositio secundum originem per prius secundum intellectum est in relationibus originis quam in ipsis personis quae ab invicem oriuntur: quia personae non opponuntur nisi secundum quod huiusmodi relationes habent ; et ideo relationes oppositae seipsis distinguuntur, sicut differentiae constitutivae ; sed personae relationibus, sicut species differentiis.	Solutions : 1. L'opposition selon l'origine est en esprit dans les relations d'origine avant que dans les personnes elles-mêmes qui tirent leur origine l'une de l'autre: parce que les personnes ne s'opposent que selon qu'elles ont des relations de ce genre, et c'est pourquoi les relations opposées se distinguent d'elles-mêmes, comme les différences constitutives, mais les personnes [se distinguent] par les relations, comme les espèces par les différences.
lib. 1 d. 27 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quidam dixerunt, ut Avicenna, Tract. III Metaph., c. X, dicit, quod eadem numero relatio est in utroque extremorum ; quod non potest esse, quia unum accidens non est in duobus subjectis ; et ideo dicendum, quod in utroque extremorum est una relatio differens ab alia in quibusdam secundum speciem, sicut in illis quae diversis nominibus utrinque nominantur, ut paternitas et filiation ; sed in quibusdam non differunt specie, sed numero tantum, sicut quando utrumque est unum nomen, ut in similitudine et aequalitate ; et tunc relatio quae est in uno sicut in subjecto, est in altero sicut in termino, et e converso ; et ideo relatio secundum esse suum, prout in re fundamentum habet, non est medium, sed extremum ; sed secundum respectum est medium ; unde patet quod realiter distinguuntur.	2. Certains ont dit, comme Avicenne (<i>Métaphysique</i> , III, 10) le dit, qu'une même relation en nombre est dans l'un et l'autre des extrêmes ; ce qui n'est pas possible, parce qu'un seul accident n'est pas en deux sujets, et ainsi il faut dire que dans l'un et l'autre des extrêmes, il y a une relation différente de l'autre dans certaines selon l'espèce, comme dans ce qui est désigné par des noms différents des deux côtés, comme la paternité et la filiation, mais en certaines, elles ne diffèrent pas en espèce, mais en nombre seulement, comme quand l'une et l'autre est un seul nom, comme dans la ressemblance et l'égalité ; et alors la relation qui est dans l'un comme dans un sujet est dans l'autre comme dans un terme, et à l'inverse, et ainsi la relation selon son être, dans la mesure où elle a un fondement dans la chose, n'est pas un intermédiaire, mais une extrémité, mais selon un rapport elle est intermédiaire ; de là il apparaît qu'elles se distinguent réellement.
lib. 1 d. 27 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod sicut attributa	3. Les attributs essentiels ne sont pas plusieurs choses, et les propriétés non plus,

<p>essentialia non sunt plures res, ita nec proprietates uni personae convenientes ; sed sunt una res, quae est illa persona ; sed tamen quia relatio manet in divinis etiam secundum communem rationem generis, manet etiam relationis distinctio, in quantum est relatio ; et ideo potest dici quod sunt plures relationes, et una relatio de alia non praedicatur. Non sic autem est in essentialibus, quae non manent ibi secundum communem rationem generis ; unde non distinguuntur secundum rationem alicujus communis, cujus ratio in Deo sit, si tamen accipiatur commune reale, ut significatur nomine primae impositionis ; si vero accipiatur commune rationis, quod significatur nomine secundae impositionis, sic commune est omnibus quod sint attributa ; et ideo quia dividunt unum commune rationis, secundum hoc non praedicantur de invicem. Non enim dicimus quod hoc attributum sit illud attributum ; sed quod est aliud attributum ab illo. Sed quia non dividunt unum commune reale, ideo ratione divinae simplicitatis secundum quodcumque nomen primae impositionis de se invicem praedicantur, ut dicatur: haec res est illa res ; vel etiam propriis nominibus, ut: sapientia est bonitas.</p>	<p>qui conviennent à une seule personne, mais elles sont une seule chose, qui est cette personne ; mais cependant parce que la relation demeure en Dieu même selon la nature commune du genre, la distinction de la relation demeure aussi, en tant que relation et ainsi on peut dire que ce sont plusieurs relations et l'une n'est pas prédiquée de l'autre. Mais ainsi elle n'est pas dans ce qui est essentiel qui ne demeure pas là selon la nature commune du genre, c'est pourquoi elles ne se distinguent pas selon la nature commune de ce dont la nature serait en Dieu, si cependant on comprend ce qui est réel et commun, comme il est signifié par le nom de la première imposition, mais s'il est compris comme commun de nature, ce qui est signifié par le nom de seconde imposition, ainsi il est commun à tous parce qu'ils ont été attribués et ainsi parce qu'ils divisent l'un commun de raison, selon cela ils ne sont pas prédiqués à l'inverse. Mais parce qu'ils ne divisent pas l'un commun de nature réellement. Car nous ne disons pas que cet attribut soit celui-là, mais qu'il est un autre attribut par celui-là. Mais parce qu'ils ne séparent pas l'un commun réel, alors par la nature de la simplicité divine selon chaque nom de première imposition ils sont prédiqués de soi entre eux, pour dire: cette chose est celle-là, ou aussi par ses noms propres, comme la sagesse est la bonté.</p>
<p>lib. 1 d. 27 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod verbum et Filius non distinguuntur differentia relationis ; quia utrumque dicit relationem ejusdem ad idem ; et propter hoc non importantur nomine verbi et filii duae relationes, sed una ; similiter nomine doni et amoris ; sed distinguuntur tantum secundum quod habent fundamentum in re, prout unum fundatur in emanatione naturae, scilicet Filius, et aliud in emanatione intellectus, scilicet verbum ; quae in Deo non nisi ratione differunt ; et ideo verbum et Filius differunt solum ratione et non relatione ; sed ingenitus et Pater non respectu ejusdem dicuntur ; et ideo constat quod non est una relatio, vel</p>	<p>4. Le verbe et le Fils ne se distinguent pas par une différence de relation, parce que l'un et l'autre énoncent la relation du même au même ; et à cause de cela deux relations ne sont pas apportées par le nom de verbe et de Fils, mais une seule, il en est de même par le nom de don et d'amour, mais ils se distinguent seulement selon qu'ils ont un fondement dans la réalité, dans la mesure où l'un est fondé dans l'émanation de nature, à savoir le Fils et l'autre dans l'émanation de l'intellect, à savoir le verbe, ce qui ne diffèrent en Dieu qu'en raison, et ainsi le Verbe et le Fils diffèrent seulement en raison en non en relation, mais l'inengendré et le Père ne sont pas dits par rapport au même, et ainsi il est clair qu'il n'y a pas une seule</p>

notio.	relation ou une notion.
lib. 1 d. 27 q. 1 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod sicut est in essentialibus quod idem est secundum rem divina operatio et Deus et deitas, sed distinguuntur secundum rationem tantum fundatam in re ; ita etiam est in personalibus, quod idem est secundum rem operatio personalis et persona et proprietas constituens personam ; sed differunt tantum secundum rationem et modum significandi. Unde dico, quod eadem ratio significatur per haec tria, pater, paternitas, generatio ; sed Pater significat illam per modum hypostasis vel personae, paternitas per modum proprietatis, generatio per modum operationis.	5. De même qu'il y a dans ce qui concerne l'essence, que le même est en réalité une opération divine et Dieu et la divinité, mais ils se distinguent selon une raison seulement fondée dans la réalité ; de même aussi c'est dans les personnes, que le même est en réalité une opération personnelle, la personne et la propriété qui constituent la personne, mais ils diffèrent seulement en raison et selon la manière d'être signifié. C'est pourquoi je dis, que la même nature est signifiée par les trois choses: le Père, la paternité, la génération, mais le Père la signifie par mode d'hypostase, ou de personne, il signifie wla paternité par mode de propriété, la génération par mode d'opération.
Articulus 2 : lib. 1 d. 27 q. 1 a. 2 tit. Utrum operatio personalis praecedat secundum rationem relationem personae	<u>Article 2 – L'opération personnelle précède-t-elle en raison la relation de la personne ?</u>
lib. 1 d. 27 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod operatio personalis praecedat secundum intellectum relationem personae. Generatio enim, ut dictum est, dist. 5, qu. 1, art. 1, significat operationem personalem. Sed Magister in Littera dicit, quod ideo est pater quia genuit. Ergo videtur quod generatio secundum intellectum praecedat relationem Patris.	Objections :¹ 1. Il semble que l'opération personnelle précède en esprit la relation de la personne. Car la génération, comme il a été dit, (dist. 5, qu. 1, a. 1), signifie une opération personnelle. Mais le Maître dans la <i>Lettre</i> , dit qu'ainsi il est Père parce qu'il a engendré. Donc il semble que la génération précède en esprit la relation du Père.
lib. 1 d. 27 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, relatio paternitatis et operatio generationis se consequuntur. Aut ergo paternitas est principium hujus operationis quae est generatio, ut scilicet quia Pater est, ideo generat ; aut consequitur ipsam per modum effectus relictis ab ipsa, ut scilicet quia generat, est Pater. Sed paternitas non est principium ipsius operationis ; quia, ut dicit Anselmus, lib. I Monol., cap. XLI, eo quod est Deus generat, et non eo quod est Pater. Ergo videtur quod paternitas consequatur generationem secundum	2. La relation de paternité et l'opération de génération se suivent. Ou bien donc la paternité est le principe de cette opération qui est la génération, à savoir parce qu'il est le Père, ainsi il engendre ; ou bien il la suit à la manière d'un effet laissé par elle, comme : parce qu'il engendre, il est Père. Mais la paternité n'est pas le principe de l'opération même ; parce que, comme le dit Anselme (<i>Monologium</i> , I, 41), du fait qu'il est Dieu il engendre, et non du fait qu'il est Père. Donc il semble que la paternité suit la génération en esprit.

¹ Parall. : Ia, qu. 40, a. 1

intellectum.	
lib. 1 d. 27 q. 1 a. 2 arg. 3 Item, omnis relatio secundum intellectum consequitur illud in quo fundatur ; sicut aequalitas consequitur quantitatem. Sed, secundum philosophum, V Metaph., text. 20, paternitas et filiatio fundantur in operatione. Ergo paternitas sequitur operationem generationis secundum intellectum.	3. Toute relation en esprit découle de ce en quoi elle est fondée ; de la même manière que l'égalité dépend de la quantité. Mais, selon le philosophe (<i>Métaphysique</i> , V, 2, 1013 a 30) la paternité et la filiation sont fondées dans l'opération. Donc la paternité suit l'opération de la génération en esprit.
lib. 1 d. 27 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, sicut se habet generatio activa ad Patrem, ita se habet generatio passiva vel nativitas ad Filium. Sed filiatio nullo modo praecedit nativitatem secundum intellectum, sed semper consequitur. [Ergo nec paternitas generationem activam, sed consequitur eam add. Éd. de Parme]. Ergo videtur quod etiam paternitas secundum intellectum generationem activam sequatur.	4. La génération active se comporte vis-à-vis du Père, de la même manière que la génération passive ou la nativité se comportent vis-à-vis du Fils. Mais la filiation en aucune manière ne précède la naissance en esprit, mais toujours elle suit. Donc il semble qu'aussi la paternité suit en esprit la génération active.
lib. 1 d. 27 q. 1 a. 2 s. c. 1 Contra, operatio, secundum philosophum, I Metaph., in prol., est individuorum distinctorum, vel singularium. Sed non est distinctum quid in divinis nisi per relationem. Ergo intellectum operationis personalis praecedit intellectus relationis.	En sens contraire : 1. L'opération, selon le philosophe (<i>Métaphysique</i> , I, prol. 1, 981 a 16), concerne des individus distincts ou particuliers. Mais il n'y a de chose distincte en Dieu que par relation. Donc le concept d'opération personnelle précède celui de relation.
lib. 1 d. 27 q. 1 a. 2 s. c. 2 Praeterea, principium operationis propriae alicujus oportet quod sit forma propria ejus. Sed generatio est propria operatio Patris. Cum igitur nulla forma Patris potentiae sit propria nisi paternitas, videtur quod paternitas sit principium generationis in Patre, et ita praecedit secundum intellectum.	2. Il est nécessaire que le principe d'une opération propre, ait sa forme propre. Mais la génération est l'opération propre du Père. Donc comme aucune forme de la puissance du Père n'est propre sinon la paternité, il semble que celle-ci est le principe de la génération dans le Père, et elle la précède en esprit.
lib. 1 d. 27 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod secundum illos qui dicunt, quod relationes non distinguunt nec constituunt personas, sed tantum manifestant constitutas et distinctas, relatio consequitur operationem personalem absolute secundum intellectum. Sed quia non invenitur aliquid distinguens personas et constituens eas nisi relatio secundum rationem suae oppositionis ; ideo dico, quod relatio, inquantum est constituens	Réponse : <i>Selon ceux qui disent que les relations ne distinguent ni ne constituent les personnes, mais seulement les manifestent comme constituées et distinctes, la relation suit l'opération personnelle absolument en esprit. Mais parce qu'on ne trouve rien qui distingue les personnes et les constitue sinon la relation en raison de son opposition ; alors je dis que la relation, en tant qu'elle constitue la personne, précède l'opération en esprit. Selon cela donc je dis que la relation</i>

<p>personam, praecedit secundum intellectum operationem. Secundum hoc ergo dico, quod ipsa relatio potest tripliciter considerari.</p> <p>Vel in quantum est relatio absolute, et ex hoc non habet quod praecedat operationem, immo magis quod sequatur, sicut patet in creaturis [sicut... creaturis om. Éd de Parme].</p> <p>Vel in quantum est relatio divina quae est constituens personam et ipsa persona subsistens ; et sic praecedit secundum intellectum operationem.</p> <p>Vel in quantum est ipsa operatio personalis ; et sic sunt simul secundum intellectum, et idem.</p>	<p><i>peut être considérée de trois manières :</i></p> <p>a/ Ou bien en tant qu'elle est une relation dans l'absolu, et par là elle n'a pas à précéder l'opération, au contraire plus qu'elle la suive, comme on le voit dans les créatures.</p> <p>b/ Ou en tant que la relation divine qui constitue la personne et la personne elle-même subsistante, et ainsi elle précède l'opération en esprit.</p> <p>c/ Ou en tant qu'elle est une opération personnelle même, et ainsi ils sont ensemble en esprit et le même.</p>
<p>lib. 1 d. 27 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod cum dicit Magister, quod quia genuit est Pater, accipit generationem non prout significatur per modum operationis, sed prout significatur per modum proprietatis constituentis personam ; et sic secundum intellectum praecedit personam constitutam et distinctam. Sic enim generationem pro paternitate ponunt, sicut etiam supra praecedenti distinct. Vel dicendum quod attendit ad relationem secundum quod relatio est, et non secundum quod est relatio divina constituens personam et distinguens. Vel potest melius dici, quod in hoc quod dicit, quod est pater quia genuit, non importatur aliquis ordo per modum causae, sed potius identitas relationis ; unde etiam ipse dicit, quod ideo est Filius quia genitus, et quia Filius ideo genitus, ex verbis Augustini, De Trinit., V, c. VII, col. 915.</p>	<p>Solutions :</p> <p>1. Comme le dit le Maître que, parce qu'il a engendré il est Père, il comprend la génération non dans la mesure où elle est signifiée par le mode de l'opération, mais dans la mesure où elle est signifiée par le mode de la propriété qui constitue la personne ; et ainsi en esprit, elle précède la personne constituée et distincte. Car ainsi, ils placent la génération pour la paternité, de même que ci-dessus aussi dans la distinction précédente. Ou bien il faut dire qu'il atteint la relation selon qu'elle est relation et non selon qu'elle est relation divine constituant la personne et la distinguant. Ou bien on peut dire mieux, qu'en ce qu'il dit, qu'il est le Père, parce qu'il a engendré, un ordre n'est pas apporté par mode de cause mais c'est plutôt l'identité de la relation qui est apportée ; c'est pourquoi aussi lui-même dit qu'ainsi il est le Fils parce qu'engendré, et parce qu'il est le Fils ainsi engendré par les parole d'Augustin (<i>La Trinité</i>, V, 7, 8).</p>
<p>lib. 1 d. 27 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod, ut supra dictum est, dist. 7, qu. 1, art. 1, principium generationis in divinis non potest esse tantum natura, nec iterum tantum proprietates ; sed natura divina prout est in Patre, talis [vel éd de Parme], proprietates quae est paternitas. Unde Anselmus non dicit totum quod exigitur ad principium generationis. Ut enim totum</p>	<p>2. Comme il a été dit, ci-dessus, dist. 7 qu. 1, art. 1, le principe de la génération en Dieu ne peut pas être seulement la nature, ni à nouveau seulement la propriété ; mais la nature divine dans la mesure où elle est dans le Père, ou une telle propriété qui est la paternité. C'est pourquoi Anselme ne dit pas tout ce qui est exigé pour le principe de la génération. Car pour que nous embrassions le tout, il est nécessaire de dire que non</p>

complectamur, oportet dici quod non tantum quia Deus est, generat, vel quia Pater, sed quia Deus Pater.	seulement parce qu'il est Dieu, il engendre, ou parce qu'il est Père, mais parce qu'il est Dieu le Père.
lib. 1 d. 27 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de relatione secundum rationem relationis absolute ; sed haec relatio quae est paternitas, habet aliquid ultra: quia cum sit divina, constituit personam, et est ipsa persona constituta, ratione cujus praecedit secundum intellectum operationem.	3. Cette raison procède de la relation en raison de la relation dans l'absolu, mais cette relation qui est la paternité, a quelque chose en plus ; parce que, comme elle est divine, elle a constitué la personne et ainsi elle est la personne même constituée, en raison de laquelle elle précède l'opération en esprit .
lib. 1 d. 27 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod non est similis ratio in Patre et Filio: quia forma propria generati nullo modo est principium generationis activae vel passivae, sed consequens, et quasi terminus ; et ideo filiatio nullo modo praecedit intellectum nativitatis ; sed forma generantis propria est principium generationis activae: et ideo oportet quod praecedat intellectum generationis.	4. La nature dans le Père et le Fils n'est pas semblable, parce que la forme propre de l'engendré n'est en aucune manière le principe de la génération active ou passive, mais une conséquence, et comme le terme ; et ainsi la filiation ne précède en aucune manière le concept de nativité ; mais la forme propre de celui qui engendre est le principe de la génération active ; et ainsi il est nécessaire qu'elle précède le concept de génération.
Quaestio 2	Question 2 – [Le Verbe]
Prooemium	<u>Prologue</u>
lib. 1 d. 27 q. 2 pr. Deinde quaeritur de verbo ; et circa hoc tria quaeruntur: 1 utrum verbum proprie sit in divinis ; 2 utrum dicatur essentialiter, vel personaliter tantum ; 3 utrum in verbo importetur respectus ad creaturam.	Ensuite on fait trois recherches à propos du Verbe: 1. Le Verbe est-il au sens propre en Dieu ? 2. En parle-t-on selon l'essence ou selon la personne seulement ? 3. Le rapport à la créature est-il apporté dans le Verbe ?
Articulus 1 : lib. 1 d. 27 q. 2 a. 1 tit. Utrum verbum dicatur proprie in divinis	<u>Article 1 – Parle-t-on du Verbe au sens propre en Dieu ?</u>
lib. 1 d. 27 q. 2 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod verbum non proprie in divinis dicatur. Omne enim nomen quod significat corporalem operationem, non potest Deo convenire nisi metaphoricè. Sed verbum est huiusmodi: dicitur enim a verberatione aeris ut dicit Priscianus, lib. I, cap. « de verbo », Ergo verbum proprie de Deo non dicitur.	Objections : 1. Il semble que le verbe n'est pas employé au sens propre en Dieu. Car tout nom qui signifie une opération corporelle, ne peut convenir à Dieu que par métaphore. Mais le verbe est de ce genre. Car on parle du frapement de l'air, comme le dit Priscien (I, ch. « Le verbe »). Donc on ne parle pas au sens propre de verbe pour Dieu.

<p>lib. 1 d. 27 q. 2 a. 1 arg. 2 Praeterea, inter omnia quae apud nos sunt, verbum videtur magis esse transiens, vel de magis transeuntibus, nec est quid subsistens. Sed quidquid dicitur in divinis, est permanens et subsistens. Ergo videtur quod verbum de Deo non proprie dicatur.</p>	<p>2. Parmi tout ce qui est en nous, le verbe semble être ce qui passe plus, ou concerne ce qui passe plus et il n'est pas subsistant. Mais tout ce qu'on dit en Dieu, est permanent et subsistant. Donc il semble qu'on ne parle pas au sens propre de verbe pour Dieu.</p>
<p>lib. 1 d. 27 q. 2 a. 1 arg. 3 Si dicas, quod de Deo dicitur non verbum vocis, sed verbum cordis. Contra. Hoc verbum definiens Anselmus, in Monolog., cap. LXIII, col. 208, dicit, quod dicere summo spiritui nihil est aliud, quam cogitando intueri. Sed cogitare Deo non convenit, quia cogitatio dicit quemdam discursum rationis inquirentis et procedentis ex uno in aliud. Ergo videtur quod nec verbum aut dicere Deo conveniat.</p>	<p>3. Mais <i>on pourrait dire</i> qu'on parle en Dieu non pas du verbe vocal mais du verbe du cœur. <i>En sens contraire</i> Anselme en définissant ce verbe (<i>Monologium</i>, 43) dit que dire de l'esprit suprême ce n'est rien d'autre qu'examiner en pensant. Mais penser ne convient pas à Dieu, parce que la pensée dit un parcours de la raison qui cherche et qui procède d'une chose à une autre. Donc il semble que ni le verbe, ou dire ne conviennent pas à Dieu.</p>
<p>lib. 1 d. 27 q. 2 a. 1 arg. 4 Praeterea, verbum cordis videtur esse quaedam conceptio intellectus. Sed nihil concipitur ab intellectu nisi species rei intelligibilis, quam apud se format. Cum igitur Deus non cognoscat per speciem aliquam, sed se per essentiam suam videat, et sic cognoscat omnia ; videtur quod non sit ibi proprie verbum intellectus.</p>	<p>4. La verbe du cœur semble être une conception de l'intellect. Mais rien n'est conçu par l'intellect sinon la forme de la chose intelligible, qu'elle forme en elle. Donc comme Dieu ne connaît pas par une forme, mais qu'il se voit par son essence, et c'est ainsi qu'il connaît tout, il semble qu'il n'y pas là au sens propre de verbe de l'intellect.</p>
<p>lib. 1 d. 27 q. 2 a. 1 s. c. 1 Contra, Joan. 1, 1: « In principio erat verbum, et verbum erat apud Deum, et Deus erat verbum ».</p>	<p>En sens contraire : 1. <i>Jn</i> 1, 1 : « <i>Au commencement était le Verbe, et le Verbe était chez Dieu et le Verbe était Dieu</i> ».</p>
<p>lib. 1 d. 27 q. 2 a. 1 s. c. 2 Praeterea, nihil aliud est verbum, ut infra Augustinus dicit, dist. 18, quam genita sapientia. Sed genita sapientia est in Deo. Ergo videtur quod et verbum.</p>	<p>2. Le verbe n'est rien d'autre, comme Augustin le dit plus bas, dist. 18, que la sagesse engendrée. Mais la sagesse engendrée est en Dieu. Donc il semble que le verbe aussi.</p>
<p>lib. 1 d. 27 q. 2 a. 1 co. Respondeo, absque omni dubio confitendum est, Deum esse verbum, et proprie verbum dici. Ad cuius intellectum sciendum est, quod in nobis, ut quaedam Glossa ordinaria super Joan. dicit, invenitur triplex verbum ; scilicet cordis, et vocis, et quod habet imaginem vocis ; cuius necessitas est, quod cum locutio nostra sit quaedam corporalis operatio, oportet</p>	<p>Réponse : Sans aucune doute, il faut confesser que Dieu est le verbe et on le dit verbe au sens propre. Pour le comprendre, il faut savoir qu'en nous, comme une certaine glose ordinaire sur Jean le dit, on trouve un triple verbe ; à savoir celui du cœur, de la voix et ce qui a l'image de la voix ; la nécessité de cela est que comme notre parole est une opération corporelle, il est nécessaire que concourent</p>

quod ad ipsam concurrant ea quae ad omnem motum corporalem exiguntur	pour elle ce qui est exigé par tout mouvement corporel.
<p>. Oportet autem ad hoc quod sit motus corporalis hominis, ut hominis [ut hominis Ed. De Parme] qui scilicet est per deliberationem, quod praecedat deliberatio et iudicium in parte intellectiva. Sed quia intellectus est universalium, et operationes singularium, ideo, ut dicitur III De anima, text. 46, oportet esse quamdam virtutem particularem quae apprehendit intentionem particularem rei, circa quam est operatio ; et tertio oportet quod sequatur motus in corpore per virtutes motivas affixas musculis et nervis ; ut quasi videatur esse quidam syllogismus, cuius in parte intellectiva habeatur major universalis, et in parte sensitiva habeatur minor particularis, et demum sequatur conclusio operationis particularis, per virtutem motivam imperatam ; ipsa enim operatio se habet in operabilibus sicut conclusio in speculativis, ut dicitur VII Metaphysic., text. 33.</p> <p>Si ergo accipiatur locutio secundum quod est in parte intellectiva tantum, sic est verbum cordis, quod etiam ab aliis dicitur verbum rei, quia est immediata similitudo ipsius rei ; et a Damasceno, lib. I Fid. Orth., c. XIII, dicitur, quod est naturalis intellectus motus, velut lux ejus et splendor ; et ab Augustino, lib. IX de Trinitate, cap. X, col. 969, dicitur verbum animae impressum. Secundum autem quod est in imaginatione, quando scilicet quis imaginatur voces quibus intellectus conceptum proferre valeat, sic est verbum quod habet imaginem vocis, et quod ab aliis dicitur verbum speciei vocis, et a Damasceno, col. 858, dicitur verbum in corde enuntiatum, et ab Augustino, dicitur verbum cum syllabis [animi sinu éd. De Parme] cogitatum. Secundum autem quod jam est in corporali actione per motum linguae et aliorum instrumentorum corporalium,</p>	<p>Mais il est nécessaire pour cela qu'il y ait le mouvement corporel de l'homme, en tant qu'homme, qui naturellement est par délibération, parce que la délibération et le jugement précèdent dans la partie intellectuelle. Mais parce que l'intellect concerne les universels, et les opérations des (choses) particulières, ainsi, comme il est dit (<i>De l'âme</i>, 3, 12, 434 a 25), il est nécessaire qu'il y ait un pouvoir particulier qui appréhende l'intention particulière de la chose, autour de quoi il y a l'opération, et troisièmement il est nécessaire que le mouvement suive dans le corps par les pouvoirs qui meuvent fixés aux muscles et aux nerfs ; pour que pour ainsi dire ce semble être un syllogisme, dont on a dans la partie intellectuelle un universel plus grand, et dans la partie sensible on a le particulier plus petit, et précisément la conclusion de l'opération particulière suit, par le pouvoir qui sert de moteur commandé : car l'opération elle-même se comporte dans ce qui peut être opérable comme conclusion dans ce qui est spéculatif, comme il est dit en <i>Métaphysique</i>, VII.</p> <p>Si donc on comprend la locution selon qu'elle est la partie intellectuelle seulement, alors c'est le verbe du cœur, qui est dit aussi le verbe de la chose, parce que c'est une ressemblance immédiate de la chose même ; et Damascène (<i>La foi orthodoxe</i>, 13) dit que c'est le mouvement naturel de l'intellect, comme sa lumière et sa splendeur ; et Augustin (<i>La Trinité</i> IX, 10, 15¹) le dit verbe imprimé de l'âme. Mais selon que c'est dans l'imagination, quand apparemment quelqu'un imagine les voix par lesquelles l'intellect a puissance de proférer un concept, ainsi c'est le verbe qui a l'image de la voix, et qui est dit par les autres verbe de la forme de voix, et Damascène dit que le verbe est énoncé dans le cœur ; et Augustin dit que le verbe est pensé avec les syllabes. Mais selon que déjà il est dans l'action corporelle par le</p>

¹ « Le sens du verbe qui s'imprime dans l'âme »

<p>dicitur verbum vocis ; et a Damasceno verbum quod est Angelus, scilicet nuntius, intelligentiae, et ab Augustino verbum cum syllogismis pronuntiatum.</p>	<p>mouvement de la langue et des autres organes corporels, il est dit le verbe de la voix, et par Damascène le verbe qui est l'ange à savoir le messager de l'intelligence et par Augustin le verbe prononcé avec des syllogismes.</p>
<p>Dico igitur, quod verbum vocis, et quod habet imaginem vocis, non potest dici in divinis, nisi metaphorice ; sed verbum cordis quod consistit in intellectu tantum, dicitur etiam per prius de Deo quam de aliis. Sed tamen sciendum est, quod in operationibus intellectus est quidam gradus. Primo enim est simplex intuitus intellectus in cognitione intelligibilis, et hoc nondum habet rationem verbi</p>	<p>Je dis donc, que le verbe de la voix et ce qui a l'image de la voix ne peut pas être dit en Dieu, sinon par métaphore ; mais le verbe du cœur qui consiste dans l'intellect seulement, est dit aussi de Dieu avant les autres. Mais cependant il faut savoir que, dans les opérations de l'intellect il y a un degré. 1/ Car premièrement il y a le simple regard de l'intellect dans la connaissance de l'intelligible et cela n'a pas encore nature de verbe.</p>
<p>Secundo est ibi ordinatio illius intelligibilis ad manifestationem vel alterius, secundum quod aliquis alteri loquitur, vel sui ipsius, secundum quod contingit aliquem etiam sibi ipsi loqui, et haec primo accipit rationem verbi ; unde verbum nihil aliud dicit quam quamdam emanationem ab intellectu per modum manifestantis.</p>	<p>2/ Deuxièmement, il y a là la mise en ordre de cet intelligible pour la manifestation ou de l'autre, selon que quelqu'un parle à un autre, ou bien à lui-même ; selon qu'il arrive aussi que quelqu'un se parle à lui-même et cela en premier reçoit la nature du verbe, c'est pourquoi le verbe ne dit rien d'autre qu'une émanation de l'intellect par le mode de celui qui le manifeste.</p>
<p>Et quia potest esse duplex intuitus, vel veri simpliciter, vel ulterius secundum quod verum extenditur in bonum et conveniens, et haec est perfecta apprehensio ; ideo est duplex verbum: scilicet rei prolatae quae placet, quod spirat amorem, et hoc est verbum perfectum ; et verbum rei quae etiam displicet ; unde dicit Augustinus quod verbum dicitur animo impressum, quamvis res ipsa displiceat aut complaceat [non placeat éd. De Parme].</p>	<p>Et parce qu'il peut y avoir un double regard ou du vrai simplement ou plus selon que le vrai s'étend au bien et lui convient et c'est une appréhension parfaite, c'est un verbe double : à savoir de la chose proférée qui plaît, qui spire l'amour, et c'est le verbe parfait, et le verbe de la chose qui aussi déplaît ; c'est pourquoi Augustin dit que la verbe est dit imprimé l'esprit, bien que la chose elle-même déplaise ou plaise.</p>
<p>lib. 1 d. 27 q. 2 a. 1 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod quamvis nomen verbi impositum sit a motu corporali, quod est ultimum in nostra locutione ; tamen impositum est ad significandum omne quod dicitur vel exterius vel interius. Unde quamvis interpretatio nominis non conveniat Deo, convenit tamen res significata per nomen, sicut frequenter contingit, ut dictum est, dist. 26, qu. 1, art. 1, de hoc nomine</p>	<p>Solutions : 1. Bien que le nom de verbe soit donné par le mouvement corporel, ce qui est dernier dans notre expression ; cependant il a été donné pour signifier tout ce qui est dit ou extérieur ou intérieur. C'est pourquoi bien que l'interprétation du nom ne convienne pas à Dieu, cependant lui convient ce qui est signifié par le nom, comme cela arrive fréquemment, comme il a été dit, dist. 26, qu. 1, a. 1, de ce nom de « personne ».</p>

« persona ».	
lib. 1 d. 27 q. 2 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod verbum vocis neque permanet neque subsistit in nobis, sed verbum cordis nostri permanet, quamvis non subsistat: et ideo patet quod quamvis verbum non habeat ex ratione verbi quod permaneat vel subsistat, tamen habet diversas rationes perfectionis, secundum quod in diversis invenitur ; et ideo verbum divinum, inquantum divinum [inquantum divinum om. éd. De Parme] habet quod sit permanens et subsistens ; sicut et de amore supra, dist. 10, qu. 1, art. 1, dictum est.	2. Le verbe de la voix ne demeure ni ne subsiste en nous, mais le verbe de notre cœur demeure, bien qu'il ne subsiste pas ; et ainsi il est clair que bien que le verbe n'ait pas par sa nature de verbe à demeurer ou à subsister, cependant il a différentes raisons de perfection selon qu'il se trouve en différentes personnes ; et ainsi le verbe divin, en tant que tel, a à être permanent, et subsistant ; comme pour l'amour, comme il a été dit ci-dessus, dist. 10, qu. 1, art. 1.
lib. 1 d. 27 q. 2 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod sine dubio cogitatio in Deo proprie non est ; sed Anselmus per similitudinem nomen cogitationis posuit. Sicut enim in cogitatione est exitus rationis ab uno in aliud per collectionem, ita etiam ratio verbi, ut dictum est, in corp. art., completur in quadam emanatione et exitu ab intellectu ; unde addit supra simplicem intuitum intellectus aliquid cogitationi simile.	3. Sans doute la pensée n'est pas en Dieu à proprement parler ; mais Anselme a donné par ressemblance le nom de pensée. Car de même que dans la pensée il y a la sortie de la raison de l'un dans un autre par raisonnement, de même aussi la nature du verbe, comme il a été dit dans le corps de l'article, est complétée dans une certaine émanation et sortie de l'intellect : c'est pourquoi il ajoute sur le regard simple de l'intellect quelque chose de semblable à la pensée.
lib. 1 d. 27 q. 2 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod intellectus divinus non intelligit essentiam suam per aliquam speciem differentem essentialiter aut realiter ab ipsa essentia ; nihilominus tamen ipse intelligit essentiam suam per essentiam suam ; unde essentia se habet ut intelligens et ut intellecta et ut quo intelligitur ; et inquantum se habet ut intelligens, sic vere et proprie est ibi ratio intellectus ; et inquantum se habet ut id quod intelligitur, est ibi vere ratio intellecti ; sed inquantum se habet ut quo intelligitur, sic est ibi ratio verbi.	4. L'intellect divin ne pense pas son essence par une forme différente selon l'essence ou réellement de l'essence même ; cependant lui-même pense son essence par son essence ; c'est pourquoi l'essence se comporte comme pensante et comme pensée, et comme par quoi elle est pensée, et en tant qu'elle se comporte comme pensante, ainsi vraiment et au sens propre il y a là la nature de l'intellect ; et en tant qu'il se comporte comme ce qui est pensée, il y a là vraiment la nature de ce qui est pensé ; mais en tant qu'elle se comporte comme par quoi elle est pensée, c'est ainsi qu'il y a la nature du verbe.
Articulus 2 lib. 1 d. 27 q. 2 a. 2 tit. Utrum verbum dicatur personaliter	<u>Article 2 – Le verbe est-il dit selon la personne ?</u>
Quaestiuncula 1	Sous-question 1 –
lib. 1 d. 27 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod verbum non dicatur personaliter ; sicut	Objections : 1. Il semble le verbe n'est pas dit selon la personne, en effet comme le dit Augustin (<i>la</i>

<p>enim dicit Augustinus, lib. IX de Trinit., c. X, col. 938, verbum quod insinuare intendimus, cum amore notitia est. Sed notitia dicitur essentialiter. Ergo et verbum.</p>	<p><i>Trinité</i>, IX, 10) le verbe que nous tentons d'introduire, est la connaissance avec amour. Mais la connaissance est dite selon l'essence. Donc le verbe aussi.</p>
<p>lib. 1 d. 27 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 2 Praeterea, omne illud quod potest intelligi non intellecta distinctione personarum, est essentialiter in divinis. Sed non intellecta distinctione personarum, adhuc potest intelligi quod intellectus divinus manifestat se sibi, et manifestat se creaturae. Cum ergo verbum non addat aliquid supra rationem intellectus nisi ordinem manifestationis, videtur quod verbum sit essentialiter, sicut et intelligere.</p>	<p>2. Tout ce qui peut être pensé sans distinction pensée des personnes, est essentiel en Dieu. Mais pas par une distinction pensée des personnes, encore on peut penser que l'intellect divin se manifeste à lui, et se manifeste à la créature. Donc comme le verbe n'ajoute rien à la nature de l'intellect sinon l'ordre de la manifestation, il semble que le verbe soit essentiel, comme penser.</p>
<p>lib. 1 d. 27 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 3 Item, verbum est terminus hujus actus qui est dicere ; nihil enim dicitur nisi verbum. Sed quaelibet persona potest dicere se, et potest dicere essentialiter suam. Ergo essentia est verbum, et quaelibet persona est verbum ; et ita verbum essentialiter dicitur. Nec potest dici, quod quilibet eorum dicat se verbo Patris ; quia perfectius est dicere verbo proprio, quam alterius ; et ita, cum unaquaque persona perfectissime se dicat, videtur quod quaelibet dicat se verbo proprio ; sed non verbo proprio quod sit ab ipsa ; quia sic essent plures personae quam tres. Ergo verbo proprio quod est ipsa.</p>	<p>3. Le verbe est le terme de cet acte qui est dire, car rien n'est dit sinon le verbe. Mais n'importe quelle personne peut se dire et peut dire son essence. Donc l'essence est le verbe, et n'importe quelle personne est le verbe, et ainsi le verbe est dit selon l'essence. Et on ne peut pas dire que n'importe lequel d'entre eux se dise par le Verbe du Père ; parce qu'il est plus parfait de dire par un verbe propre que par celui d'un autre ; et ainsi, comme chaque personne se dit de manière très parfaite, il semble que n'importe laquelle se dise par un verbe propre ; mais non par un verbe propre qui soit d'elle-même ; parce qu'ainsi il y aurait plus de trois personnes. Donc par le verbe propre qui est elle-même.</p>
<p>lib. 1 d. 27 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 4 Praeterea, ut dictum est, artic. antec., verbum dicit conceptionem intellectus. Sed conceptus intellectus nullus est nisi species intelligibilis formata in intellectu. Ergo in Deo non potest esse verbum nisi illud quod se habet per modum speciei, et quo intelligitur. Sed hoc est principium intelligendi, in quo aliquid intelligitur, et quo intelligitur. Ergo videtur quod si Filius diceretur tantum verbum personaliter, Filius esset principium actus intelligendi in Patre, quod supra improbatum est, in 5 distinct., ab Augustino.</p>	<p>4. Comme il a été dit dans l'article précédent, le verbe dit la conception de l'intellect. Mais aucun concept de l'intellect n'est une forme intelligible formée dans l'intellect. Donc en Dieu il ne peut y avoir de verbe que celui qui se comporte à la manière d'une forme et par quoi il est pensé. Mais c'est le principe de penser, en quoi quelque chose est pensé, et par qui il est pensé. Donc il semble que si le Fils était dit seulement verbe personnellement, le Fils serait le principe de l'acte de penser dans le Père, ce qui a été désapprouvé dans la distinction 5 par Augustin.</p>
<p>lib. 1 d. 27 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 5 Contra</p>	<p>5. En sens contraire il y a ce qu'Augustin dit</p>

est quod Augustinus, lib. VII De Trinit., cap. II, dicit, quod eo dicitur verbum in divinis quo Filius et quo sapientia genita. Sed ista omnia dicuntur personaliter. Ergo videtur quod et verbum.	(La Trinité, VII, 2), qu'il est dit verbe en Dieu par celui par lequel il est Fils et par lequel il est la sagesse engendrée. Mais tout cela est dit personnellement. Donc il semble que le verbe aussi.
lib. 1 d. 27 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 6 Praeterea, Augustinus, ibid., c. 1, dicit, quod quamvis sint tres qui dicant, tamen non est ibi nisi unum verbum. Ergo videtur quod verbum tantum dicatur personaliter.	6. Augustin (<i>ibid.</i> ch. 1) dit que, bien qu'ils soient trois qui disent, cependant il n'y a là qu'un seul verbe. Donc il semble que le verbe se dit seulement personnellement.
lib. 1 d. 27 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 7 Item, verbum, ut dictum est, art. antec., dicit ordinem cujusdam exitus, et conceptionem intellectus, et dicitur ad aliquid, sicut in Littera dicitur. Omnia autem haec videntur ad personas pertinere. Ergo videtur quod verbum sit personale.	7. Comme il a été dit dans l'article précédent, le verbe dit l'ordre d'une sortie, et la conception de l'intellect, et il est dit relatif comme il est dit dans <i>La Lettre</i> . Mais tout cela semble convenir aux personnes. Donc il semble que le verbe est personnel
Quaestiuncula 2 lib. 1 d. 27 q. 2 a. 2 qc. 2 arg. 1 Ulterius quaeritur circa hoc: si verbum dicatur personaliter, utrum solus Filius dicendus sit verbum.	Sous-question 2 – [Si on parle personnellement du verbe, est-ce que seul le Fils doit être appelé verbe ?]
1. Videtur quod non. Quia sicut Filius exit a Patre ut manifestans ipsum, ita et Spiritus sanctus. Ergo ratio verbi utrique aequaliter convenit.	Objections : 1. Il semble que non, parce que de même que le Fils sort du Père, comme le manifestant, l'Esprit Saint aussi. Donc la nature de verbe convient également à l'un et à l'autre.
lib. 1 d. 27 q. 2 a. 2 qc. 2 arg. 2 Praeterea, intellectus est quasi medium inter naturam quam sequitur, et voluntatem quam praecedit. Sed medium pertinet ad utrumque extremorum. Cum ergo verbum dicat processionem intellectus, videtur quod non magis dicatur Filius verbum, qui procedit per modum naturae, quam Spiritus sanctus, qui procedit per modum voluntatis.	2. L'intellect est quasi intermédiaire entre la nature qu'il suit et la volonté qu'il précède. Mais l'intermédiaire convient à chacune des extrémités. Donc comme le verbe dit la procession de l'intellect, il semble que le Fils ne dit pas plus le verbe qui procède par mode de nature, que l'Esprit Saint qui procède par mode de volonté.
lib. 1 d. 27 q. 2 a. 2 qc. 2 arg. 3 Item, causa manifestatur per effectum. Sed intellectus divinus est causa omnium creaturarum, sicut intellectus artificis causa artificiatorum. Ergo omnes creaturae possunt dici verbum Dei.	3. De plus la cause est manifestée par l'effet. Mais l'intellect divin est cause de toutes les créatures, comme l'intellect de l'artisan est la cause de ses œuvres. Donc toutes les créatures peuvent être dite verbe de Dieu
lib. 1 d. 27 q. 2 a. 2 qc. 2 s. c. 1 Contra est quod dicit Augustinus, lib. XV De Trinit., cap. XVII, quod sicut in Trinitate solus Filius dicitur verbum, ita solus	En sens contraire : 1. Il y a ce que dit Augustin (<i>La Trinité</i> , XV, 17) que de même que dans la Trinité seul le Fils est appelé verbe, de même seul l'Esprit

<p>Spiritus sanctus dicitur donum. Ergo sicut donum non convenit Filio, ita nec verbum Spiritui sancto.</p>	<p>Saint est appelé don. Donc de même que le don ne convient pas au Fils, de même le verbe ne convient pas à l'Esprit Saint.</p>
<p>Quaestiuncula 1</p>	<p>Réponse à la sous-question 1</p>
<p>lib. 1 d. 27 q. 2 a. 2 qc. 1 co. Respondeo dicendum, quod circa hoc sunt diversae opinionones. Quidam enim dicunt, quod dicere de Deo dicitur tripliciter: quandoque enim dicere est idem quod intelligere, et sic est essentielle ; quandoque autem dicere idem est quod generare, et sic est notionale ; quandoque autem dicere est idem quod creare, et sic dicere connotat respectum ad creaturam, et est essentielle.</p>	<p>Sur ce sujet les opinions sont différentes. Car certains disent que parler de Dieu se dit de trois manières. Quelquefois en effet dire c'est la même chose que penser et ainsi c'est essentiel ; quelquefois aussi dire c'est la même chose qu'engendrer, et ainsi c'est notionnel ; quelquefois dire c'est la même chose que créer : et ainsi dire connote un rapport à la créature et est essentiel.</p>
<p>Dicunt igitur quod huic actui non respondet verbum nisi quantum ad secundum modum dicendi ; et ideo quamvis dicere dicatur essentialiter et personaliter, tamen verbum non dicitur nisi personaliter. Sed hoc non videtur verum: quia non est intelligibile quod aliquid dicatur et non sit verbum ; unde oportet quod quoties intelligere [dicitur éd. De Parme] dicere toties dicatur verbum. Alii dicunt, quod dicere nihil aliud est in universali quam manifestare intellectum suum.</p>	<p>Donc ils disent qu'à cette action le verbe ne correspond que quant au second mode de parler ; et ainsi, bien que dire soit dit essentiellement et personnellement, cependant le verbe n'est dit que personnellement. Mais cela ne semble pas vrai : parce qu'il n'est pas intelligible que quelque chose soit dit et ne soit pas un verbe : c'est pourquoi il est nécessaire que chaque fois qu'on dit penser, on dise le verbe. D'autre disent que dire n'est rien d'autre que manifester son intellect en l'universel.</p>
<p>Potest autem homo manifestare intellectum suum vel alteri, sicut verbo vocali, vel sibi ipsi, sicut verbo cordis. Ita dicunt, quod utroque modo Deus manifestat intellectum suum, scilicet condendo creaturam, quae est verbum ipsius, quasi verbum vocale [vocabile éd de Parme], et generando filium, secundum quod manifestat se apud seipsum, et hoc est idem quod verbum cordis. Unde dicunt, quod verbum dictum de Deo semper est personale. Sed hoc non videtur verum: quia si inquiratur quid sit istud verbum quo aliquis sibi loquitur, non invenitur esse nisi conceptio intellectus.</p>	<p>Mais l'homme peut manifester son intellect ou à un autre, comme par une parole vocale, ou à lui-même ; comme par une parole du cœur. De sorte qu'ils disent que de l'une et l'autre manière Dieu manifeste son intellect, à savoir en créant la créature, qui est son verbe, comme si c'était un verbe vocal, et en engendrant un Fils, selon qu'il se manifeste lui-même chez lui, et c'est la même chose que le verbe du cœur. C'est pourquoi ils disent que le verbe dit de Dieu est toujours personnel. Mais cela ne semble pas vrai, parce que si on cherche ce qu'est ce verbe par lequel quelqu'un se parle, on ne le trouve que dans la conception de l'intellect</p>
<p>Conceptio autem intellectus est vel operatio ipsa quae est intelligere, vel species intellecta. Unde oportet quod verbum vel dicatur ipsa operatio intelligendi, vel ipsa species quae est</p>	<p>Mais la conception de l'intellect est ou bien l'opération même qui est penser, ou bien la forme pensée. C'est pourquoi il est nécessaire que le verbe ou bien soit dit comme l'opération même de l'intellection, ou bien la</p>

<p>similitudo rei intellectae ; et sine utroque istorum non potest quis intelligere: utrumque enim istorum est id quo quis intelligit formaliter.</p>	<p>forme même qui est la ressemblance de la chose intelligée ; et sans l'une et l'autre de ces choses, personne ne peut penser : car l'un et l'autre de ceux-ci est ce par quoi quelqu'un pense formellement.</p>
<p>Et ideo impossibile est quod accipiendo hoc modo verbum, aliquis intelligat nisi verbo intellectus sui, quod sit vel operatio ejus, vel ratio operationis ad eam, sicut medium cognoscendi se habens, quae est species rei intellectae. Unde cum Pater intelligat se, si non esset ibi nisi verbum personale, quod est Filius, oporteret quod Pater intelligeret Filio, quasi formaliter: et hoc supra improbatum est, dist. 5, quaest. 3, art. 1.</p>	<p>Et ainsi il est impossible qu'en recevant de cette manière le verbe, quelqu'un pense sinon par le verbe de son intellect, qui est ou bien son opération ou bien la raison de l'opération pour elle, comme se comportant comme intermédiaire de connaître qui est la forme de la chose pensée. C'est pourquoi comme le Père se pense, s'il n'y avait là que le verbe personnel, qui est le Fils, il serait nécessaire que le Père pense par le Fils, pour ainsi dire formellement, et cela a été désapprouvé ci-dessus, dist. 5, qu. 3, art.1.</p>
<p>Et ideo dicendum est cum aliis, quod hoc nomen « verbum » ex virtute vocabuli potest personaliter et essentialiter accipi. Non enim significat tantum relationem, sicut hoc nomen « Pater », vel « Filius » sed imponitur ad significandum rem aliquam absolutam simul cum respectu, sicut hoc nomen « scientia » ; sed in hoc differt, quia relatio quae importatur hoc nomine « scientia », non est relatio originis, secundum quam referatur scientia ad illud a quo est ; sed est relatio secundum quam refertur ad illud ad quod est, scilicet ad scibile ; sed hoc nomen « verbum » importat relationem secundum quam refertur ad illud a quo est, scilicet ad dicentem.</p>	<p>Et ainsi il faut dire avec les autres que ce nom « verbe » par le pouvoir du mot peut être compris comme personnellement ou essentiellement. Car il ne signifie pas seulement la relation, comme ce nom « Père » ou « Fils », mais il est donné pour signifier une chose absolue en même temps avec un rapport, de même que ce nom « science » ; mais il diffère en cela que la relation qui est apportée par ce nom de « science », n'est pas une relation d'origine, selon laquelle la science est référée à ce par quoi elle est ; mais c'est une relation selon laquelle elle est référé à ce à quoi elle est, à savoir au connaissable ; mais ce nom « verbe » apporte une relation selon laquelle il se réfère à ce d'où il est, à savoir à celui qui le dit.</p>
<p>Hujusmodi autem relationes in divinis contingit esse dupliciter: quaedam enim sunt reales, quae requirunt distinctionem realem, sicut paternitas et filiatio, quia nulla res potest esse pater et filius sibi ipsi [sibi ipsi om. Éd ; de Parme] respectu ejusdem ; quaedam autem sunt relationes rationis tantum, quae non requirunt distinctionem realem, sed rationis, sicut relatio quae importatur in hoc nomine « operatio ».</p>	<p>Mais il arrive que les relations de ce genre en Dieu soient de deux manières : car certaines sont réelles, qui requièrent une distinction réelle comme la paternité et la filiation, parce que personne ne peut être père et fils pour lui-même par rapport au même. Mais certaines sont des relations de raison seulement, qui ne requièrent pas une distinction réelle, mais de raison, comme la relation qui est apportée dans ce nom « opération ».</p>
<p>Habet enim operatio respectum implicitum ad operatorem a quo est: nec in divinis differunt operans et operatio,</p>	<p>Car cette opération a un rapport implicite à l'opérateur d'où elle vient ; et en Dieu l'opérateur et l'opération ne sont différents,</p>

<p>nisi ratione tantum. Si igitur relatio importata hoc nomine verbum, sit relatio rationis tantum, sic nihil prohibet quin essentialiter dicatur, et videtur sufficere ad rationem verbi, secundum quod a nobis in Deum transmittitur ; quia in nobis, ut dictum est, art. praec., nihil aliud est verbum nisi species intellecta, vel forte ipsa operatio intelligentis: et neutrum eorum realiter distinguitur ab essentia divina.</p>	<p>qu'en raison seulement. Si donc la relation apportée par ce nom verbe, était une relation de raison seulement, ainsi rien n'empêcherait qu'on la dise selon l'essence, et elle semble suffire à la nature du verbe, selon qu'il est transmis par nous en Dieu ; parce qu'en nous, comme il a été dit dans l'article précédent, rien d'autre n'est le verbe que la forme pensée, ou bien par hasard, l'opération même de celui qui pense ; et aucun de ceux-ci ne se distingue réellement de l'essence divine.</p>
<p>Si autem importet relationem realem distinctionem exigentem, oportet quod personaliter dicatur, quia non est distinctio realis in divinis nisi personarum. Et est simile de amore, qui secundum eandem distinctionem essentialiter et personaliter dicitur, ut supra dictum est, dist. 18, quaest. 1, art. 1.</p>	<p>Mais si elle apporte une relation réelle réclamant une distinction ; il est nécessaire qu'elle soit dite personnellement, parce qu'il n'y a de distinction réelle en Dieu que celle des personnes. Et c'est semblable pour l'amour, qui est dit selon une même distinction essentiellement et personnellement, comme il a été dit, dist. 18, qu. 1, a. 1.</p>
<p>Cum enim verbum sit similitudo ipsius rei intellectae, prout est concepta in intellectu, et ordinata ad manifestationem, vel ad se, vel ad alterum ; ista species in divinis potest accipi dupliciter: vel secundum quod dicit id quo aliquid formaliter in divinis intelligitur ; et sic, cum ipsa essentia per se intelligatur et manifestetur, ipsa essentia erit verbum ; et sic verbum et intellectus et res cuius est verbum, non differunt nisi secundum rationem, sicut in divinis differunt quo intelligitur et quod intelligitur et quod intelligit ; vel secundum quod species intellecta nominat aliquid distinctum realiter ab eo cuius similitudinem gerit ; et sic verbum dicitur personaliter, et convenit Filio, in quo manifestatur Pater, sicut principium manifestatur in eo quod est a principio per modum intellectus procedens.</p>	<p>En effet¹, comme le verbe est la ressemblance de la chose même pensée, dans la mesure où elle est conçue dans l'intellect, et ordonnée à sa manifestation, ou bien à lui ou à un autre ; cette forme en Dieu peut être comprise de deux manières : ou bien selon qu'elle dit ce par quoi quelque chose est formellement pensé en Dieu ; et ainsi, comme l'essence même se pense par soi, et se manifeste, et l'essence même sera le verbe, et ainsi le verbe et l'intellect et la chose dont c'est le verbe, ne diffèrent qu'en raison, comme en Dieu elles diffèrent par quoi il est pensé et ce qui est pensé, et ce qui pense ; ou bien selon que la forme pensée dénomme quelque chose de distinct réellement de ce dont il porte la ressemblance ; et ainsi le verbe est dit personnellement et convient au Fils, en qui le Père se manifeste, comme le principe se manifeste en ce qui dépend du principe en procédant par mode d'intellect.</p>
<p>Sed tamen in usu sanctorum et communiter loquentium est quod hoc nomen verbum relationem realiter distinguentem importat, ut dicit Augustinus, VII De Trinit., cap. II, col.</p>	<p>Mais cependant dans l'usage des saints et de ceux qui parlent communément, il y a que ce nom verbe apporte une relation qui distingue réellement, comme Augustin dit (<i>La Trinité</i>, VII, 2, 3) que le même verbe est ce qu'est la</p>

¹ Le texte de ce paragraphe est signalé par Mandonnet comme n'étant pas dans les manuscrits.

<p>936, quod verbum idem est quod sapientia genita ; et ideo ista quaestio parum valet, quia non est de re, sed de vocis significatione, quae est ad placitum ; unde in ea plurimum valet usus, quia nominibus utendum est ut plures, secundum philosophum, lib. II, Top., cap. II ; de rebus autem iudicandum secundum sapientes. Cum enim de rebus constat, frustra in verbis habetur controversia, ut dicit Magister, Lib. 3 [Lib. 2 éd de Parme], dist. 14. Sed tamen ea quae in divinis dicuntur, non sunt extendenda nisi quantum sacra Scriptura eis utitur.</p>	<p>sagesse engendrée, et ainsi cette question vaut peu, parce que ce n'est pas de la réalité, mais de la signification de la voix, qui est pour ce qui plaît ; c'est pourquoi, en elle l'usage vaut beaucoup, parce qu'il faut utiliser les noms comme plusieurs, selon le philosophe (<i>Topiques</i>, 2) ; au sujet des choses il fut juger selon les sages. En effet, comme il est clair pour les choses, on a une contestation en vain dans les verbes, comme le dit le Maître, livre 3, dist. 14. Mais cependant ce qui est dit en Dieu ne doit s'étendre qu'autant que l'Écriture sainte l'utilise.</p>
<p>lib. 1 d. 27 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod notitia non dicit totam rationem verbi: quia notitia et sapientia dicuntur per modum quiescentis et manentis in eo cuius sunt ; et ideo nunquam dicuntur nisi essentialiter, quamvis possint esse appropriata: sed verbum dicit quamdam emanationem intellectus, et exitum in manifestationem sui ; et ideo, quia exitus iste potest intelligi vel secundum rem distinctam, prout Filius exit a Patre, vel secundum rationem tantum, prout intelligere est ab intellectu divino ; ideo verbum quandoque essentialiter et quandoque personaliter dicitur, sicut et amor.</p>	<p>Solutions : 1. Donc il faut dire que la connaissance ne révèle pas toute la nature du verbe ; parce que la connaissance et la sagesse sont dites à la manière de ce qui se repose et demeure en ce dont elles sont ; et ainsi jamais on n'en parle sinon essentiellement, bien qu'elles puissent être appropriées ; mais le verbe dit une certaine émanation de l'intellect et la sortie dans sa manifestation ; et ainsi, parce que cette sortie peut être pensée, ou selon la chose distincte dans la mesure où le Fils sort du Père, ou en raison seulement, dans la mesure ou penser vient de l'intellect divin ; ainsi le verbe quelquefois est dit essentiellement et quelquefois personnellement, comme l'amour aussi.</p>
<p>lib. 1 d. 27 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod non intellecta distinctione personarum, adhuc intellectus divinus potest manifestare seipsum et ad se et ad alterum. Ad alterum, sicut creando creaturam, vel inspirando cognitionem sui creaturae. Ad seipsum, per modum quo aliquis convertitur supra id quod intellexit, ut manifestum fiat utrum verum sit vel non quod intellectu percipit ; hoc enim proprie est loqui in corde. Propter quod habet aliquid simile cogitationis [cognitioni éd. De Parme] ; non tamen esset ibi manifestatio principii in aliquo realiter distincto et existente per modum intellectus in eadem natura, non</p>	<p>2. Ce n'est pas par une distinction pensée des personnes, qu'encore l'intellect divin peut se manifester et à lui et à un autre. A un autre, comme en créant la créature, ou en inspirant la connaissance de sa créature. A lui-même par le mode par lequel quelqu'un se tourne sur ce qu'il a pensé, pour que devienne manifeste si le vrai est ou non en ce qu'il perçoit par l'intellect ; car cela au sens propre c'est parler dans son cœur. C'est pourquoi il a quelque chose de semblable à la pensée ; ce ne serait pas cependant la manifestation du principe en quelque chose de réellement distinct et qui existe par mode d'intellect dans une même nature, sans distinction pensée des personnes.</p>

intellecta distinctione personarum.	
lib. 1 d. 27 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 3 Tertium conceditur.	On concède la troisième objection.
lib. 1 d. 27 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod nullo modo est concedendum quod Pater intelligat a Filio, vel quod intelligat in Filio, sicut in objecto vel specie qua cognoscitur: quia hoc poneret Filium habere aliquam rationem principii ad Patrem. Sed tamen concedendum est quod Pater intelligit in Filio et seipsum et alia, in quantum videt Filium esse similitudinem suam et omnium aliorum, sicut principium videtur in eo cuius est principium, quamvis et in seipso videatur. Possum enim videre hominem in imagine sua, quamvis ipsum etiam per se videam. Ita quamvis Pater seipsum videat in se et omnia alia, tamen omnia potest videre in Filio, et seipsum, sicut et seipsum in creatura videre potest, in quantum ipsum creatura repraesentat, quamvis imperfecte.	4. En aucune manière, il faut concéder que le Père pense par le Fils, ou qu'il pense dans le Fils, comme dans un objet ou une forme par laquelle il est connu : parce que cela placerait le Fils comme ayant une nature de principe pour le Père. Mais cependant il faut concéder que le Père pense dans le Fils et lui-même et les autres, en tant qu'il voit que le Fils est sa ressemblance et celle de tous les autres, comme le principe semble en celui dont il est le principe, bien qu'il soit vu en lui-même. Car je peux voir un homme dans son image, bien que je ne le vois pas lui-même par lui-même. Ainsi bien que le Père se voie lui-même en lui et toutes les autres choses, cependant il peut voir tout dans le Fils et lui-même, comme se voir lui-même dans la créature, en tant que la créature le représente, bien qu'imparfaitement.
lib. 1 d. 27 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 5 Ad quintum quod in contrarium objicitur, dicendum, quod Augustinus accipit verbum prout dicit realem exitum et distinctionem a dicente, et non secundum quod ad rationem verbi sufficit distinctio rationis ; et ideo accipit verbum tantum personaliter.	5. Pour ce qui est objecté en sens contraire, il faut dire qu'Augustin comprend le verbe dans la mesure où il dit la sortie réelle et la distinction de celui qui parle, et non selon que la distinction de raison suffit à la nature du verbe ; et ainsi il reçoit le verbe personnellement seulement.
lib. 1 d. 27 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod in divinis non est nisi tantum unum verbum ; et tamen est ibi verbum personale et essentielle, quia persona non distinguitur ab essentia ; unde nec excluditur per dictionem exclusivam.	6. En Dieu il n'y a seulement qu'un verbe ; et cependant il est là un verbe personnel et essentiel, parce que la personne ne se distingue pas de l'essence ; c'est pourquoi il n'est pas exclu par une expression exclusive.
lib. 1 d. 27 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 7 Ad septimum dicendum, quod omnia illa quae dicuntur, possunt accipi realiter vel secundum rationem ; et utrumque sufficit ad rationem verbi ; et ideo potest dici essentialiter et personaliter.	7. Tout ce qui est dit peut être compris réellement ou en raison ; et l'un et l'autre suffit à la nature du verbe ; et ainsi on peut en parler essentiellement et personnellement.
Quaestiuncula 2	Réponse à la sous-question 2
lib. 1 d. 27 q. 2 a. 2 qc. 2 co. Ad id quod ulterius quaeritur, dicendum, quod si verbum personaliter sumatur, soli Filio	Pour ce qui est cherché en plus, il faut dire que si le verbe est pris personnellement, il convient au seul Fils, et non à l'Esprit Saint ;

<p>convenit, et non Spiritui sancto ; quia Spiritus sanctus procedit per modum voluntatis ; et ideo proprie dicitur amor et donum ; sed procedere per modum naturae vel intellectus convenit filio ; et ideo ipse proprie et genitus et verbum dicitur.</p>	<p>parce que celui-ci procède par mode de volonté ; et ainsi il est dit au sens propre amour et don : mais procéder par mode de nature ou d'intellect convient au Fils, et ainsi, lui-même est dit au sens propre engendré et verbe</p>
<p>lib. 1 d. 27 q. 2 a. 2 qc. 2 ad 1 Ad primum ergo quod objicitur, dicendum, quod ad rationem verbi non solum exigitur esse manifestativum: quia sic cujuslibet causae esset verbum suus effectus, quod non potest dici nisi metaphorice ; sed oportet quod in illo verbo intelligatur processio intellectus, et hoc non convenit Spiritui sancto.</p>	<p>Solutions : 1. A ce qui est objecté en premier, il faut dire que pour la nature du verbe non seulement l'être qui se manifeste est exigé, parce qu'ainsi de quelque cause que serait le verbe elle serait son effet, ce qui ne peut être dit que par métaphore ; mais il est nécessaire que dans ce verbe on pense la procession de l'intellect, et cela ne convient pas à l'Esprit Saint.</p>
<p>lib. 1 d. 27 q. 2 a. 2 qc. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Spiritus sanctus procedit a duobus ; et ideo sua processio est per modum conformitatis amoris, quae est ex unione voluntatis in volentibus ; et propter hoc procedit tantum per modum voluntatis. Sed tam processio intellectus quam processio naturae, est ab uno tantum ; non autem ab uno secundum quod unitur alteri, si sit perfectum agens sicut est agens divinum ; et ideo uterque modus processionis convenit illi personae quae solum ab uno est.</p>	<p>2. L'Esprit Saint procède des deux [personnes] : et ainsi sa procession est par mode de conformité de l'amour qui est par l'union de la volonté dans ceux qui veulent ; et à cause de cela il procède seulement par mode de volonté. Mais tant la procession de l'intellect que la procession de nature est d'un seulement ; mais non d'un selon qu'il est uni à un autre, s'il était un parfait agent comme est l'agent divin ; et ainsi l'une et l'autre manière de procession convient à cette personne qui dépend seulement d'un.</p>
<p>lib. 1 d. 27 q. 2 a. 2 qc. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod creatura non potest dici proprie verbum, sed magis vox verbi ; sicut enim vox manifestat verbum, ita et creatura manifestat divinam artem ; et ideo dicunt sancti, quod uno verbo Deus dixit omnem creaturam ; unde creaturae sunt quasi voces exprimentes unum verbum divinum ; unde dicit Augustinus, lib. III De lib. Arbitrio c. XXVIII: « Omnia clamant: Deus fecit » Sed hoc non dicitur nisi metaphorice.</p>	<p>3. La créature ne peut pas être dite verbe au sens propre mais plus voix du verbe ; en effet comme la voix manifeste le verbe, car la créature manifeste l'art divin ; et ainsi ils sont dits saints, parce que par un seul verbe Dieu a dit toute créature ; c'est pourquoi les créatures sont quasiment des voix qui expriment un seul verbe divin ; c'est pourquoi Augustin (<i>Le libre arbitre</i>, III, 28) dit : « Tous clament : Dieu m'a fait ». Mais cela n'est dit que par métaphore.</p>
<p>Articulus 3 lib. 1 d. 27 q. 2 a. 3 tit. Utrum verbum dicat semper respectum ad creaturam</p>	<p><u>Article 3 – Le verbe dit-il toujours le rapport à la créature ?</u></p>

<p>lib. 1 d. 27 q. 2 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod verbum semper respectum dicat ad creaturam. Sicut enim dicit Augustinus, I Super Genes. Ad litt., c. II: Dixit et facta sunt, idest: verbum genuit, in quo erat ut fieret creatura. Sed per hoc ponitur respectus ad creaturam. Ergo videtur quod verbum dicat respectum ad creaturam.</p>	<p>Objections ¹ : 1. Il semble que le verbe signifie toujours un rapport à la créature. Car de même que le dit Augustin (<i>La Genèse au sens littéral</i>, I, 2) : « <i>Il a dit et ce fut fait, c'est-à-dire il a engendré le verbe en qui il y avait que la créature serait faite.</i> ». Mais cela place un rapport à la créature. Donc il semble que le verbe signifie le rapport à la créature.</p>
<p>lib. 1 d. 27 q. 2 a. 3 arg. 2 Praeterea, Augustinus in principio Joan. dicit, quod verbum est operativa potentia Patris. Sed operativa potentia dicitur per respectum ad creaturam. Ergo et verbum.</p>	<p>2. Augustin au commencement du <i>Commentaire sur Jean</i> (tract. 1) dit, que le verbe est la puissance opérative du Père. Mais la puissance opérative est dite par rapport à la créature. Donc le verbe aussi.</p>
<p>lib. 1 d. 27 q. 2 a. 3 arg. 3 Item, Anselmus, Monol., cap. XXXIII et XXXIV, col. 187, dicit, quod Deus dicendo se, dixit omnem creaturam. Sed dicendo genuit verbum sibi aequale. Ergo videtur quod verbum quod genitum est a Patre, ponat respectum ad creaturam, secundum quod per verbum creaturae dicuntur a Deo.</p>	<p>3. Anselme (<i>Monologium</i>, 33 et 34) dit que Dieu en se disant a dit toute créature. Mais en disant il a engendré un verbe égal à lui. Donc il semble que le verbe qui a été engendré par le Père, place un rapport à la créature, selon que par le verbe les créatures sont dites de Dieu.</p>
<p>lib. 1 d. 27 q. 2 a. 3 arg. 4 Praeterea, artificia non cognoscuntur ab artifice nisi secundum quod convertitur ad formam artis quam apud se habet. Ergo idem est artifici converti ad artem suam et ad artificia, et intelligere utrumque. Sed verbum est ars omnium eorum quae a summo artifice condita sunt. Ergo videtur quod nunquam fiat conversio intellectus paterni ad artificia, nisi per hoc quod ad verbum convertitur ; et e converso quandocumque convertitur ad verbum, ad artificia convertitur. Ergo videtur quod verbum semper accipiendum sit cum respectu ad creaturam.</p>	<p>4. Les œuvres artisanales ne sont connues par l'artisan que selon qu'il se tourne vers la forme de l'art qu'il a en lui. Donc c'est la même chose pour l'artisan de tourner vers son art et vers ses œuvres, et penser l'un et l'autre. Mais le verbe est l'art de tout ce qui a été fondé par le plus grand artisan. Donc il semble que jamais la conversion de l'intellect du Père se fait vers les œuvres, sinon par le fait qu'il se tourne vers le verbe ; et à l'inverse chaque fois qu'il se tourne vers le verbe, il se tourne vers les œuvres. Donc il semble qu'il faut toujours comprendre le verbe en rapport avec la créature.</p>
<p>Super Sent., lib. 1 d. 27 q. 2 a. 3 arg. 5 Contra, nihil quod dicit respectum ad creaturam, convenit Deo ab aeterno, ut dominus et hujusmodi. Sed verbum convenit Deo ab aeterno, quia in principio erat verbum, Joan. 1, 1. Ergo verbum non dicit respectum ad creaturam.</p>	<p>5. En sens contraire, rien qui dit le rapport à la créature, ne convient à Dieu selon l'éternité, comme Seigneur, etc. Mais le verbe convient à Dieu éternellement, parce qu' « <i>au commencement était le verbe</i> » (Jn 1, 1). Donc le verbe ne dit pas un rapport à la créature.</p>

¹ Ia, qu. 34.

<p>lib. 1 d. 27 q. 2 a. 3 arg. 6 Praeterea, omne nomen connotans effectum in creatura, significat divinam essentiam. Sed verbum est personale, ad minus quandoque. Ergo videtur quod verbum non dicat respectum ad creaturam.</p>	<p>6. Tout nom connotant un effet dans la créature, signifie l'essence divine. Mais le verbe est personnel, au moins quelquefois. Donc il semble que le verbe ne signifie pas un rapport à la créature.</p>
<p>lib. 1 d. 27 q. 2 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod verbum non semper dicitur secundum respectum ad creaturam ; sed quandoque cum respectu, et quandoque sine respectu ; et hoc sic patet. Verbum enim sive dicatur personaliter, sive essentialiter, est species concepta, in qua est similitudo ejus quod dicitur, et dicentis, quando aliquis seipsum dicit. Constat autem quod divina essentia, sive Pater, praehabet in se similitudinem omnis creaturae, sicut exemplar. Unde illud quod significatur ut species vel similitudo Patris aut essentiae divinae, si perfecta similitudo sit, continebit in se similitudinem omnium rerum.</p>	<p>Réponse : Le verbe n'est pas toujours employé selon le rapport à la créature ; mais quelquefois avec un rapport, et quelquefois sans ; et cela paraît ainsi. Car le verbe est dit ou bien personnellement, ou bien essentiellement, il est la forme conçue en laquelle il y a sa ressemblance de ce qui est dit et de celui qui le dit, quand quelqu'un se dit lui-même. Mais il est clair que l'essence divine, ou le Père, a en avance en soi la ressemblance de toute créature, en tant qu'exemplaire. C'est pourquoi ce qui est signifié comme forme ou ressemblance du Père ou de l'essence divine, si elle était parfaite, contiendrait en soi la ressemblance de toutes choses</p>
<p>Sed quamvis aliquid sit species vel similitudo alterius, non tamen oportet quod semper quandoque convertitur in speciem, convertatur in illud cujus est species vel similitudo ; quia in speciem vel in imaginem contingit fieri conversionem dupliciter: vel secundum quod est species talis rei, et tunc est eadem conversio in rem et speciem rei ; vel in speciem secundum quod est res quaedam ; et sic non oportet quod eadem conversione convertatur quis per intellectum in speciem rei et in rem ; sicut quando aliquis considerat imaginem in quantum est corpus lapideum, et in quantum est similitudo Socratis vel Platonis.</p>	<p>Mais bien qu'une chose soit la forme ou la ressemblance d'un autre, il n'est pas nécessaire cependant que toujours ce 'quelquefois' se tourne dans la forme, il serait tourné en ce dont il est la forme ou la ressemblance : parce que dans la forme ou dans l'image il arrive que le changement se fait de deux manières : Ou selon que c'est la forme d'une telle chose et alors c'est le même changement dans la chose ou la forme de la chose, ou dans le forme selon qu'elle est une chose ; et ainsi il n'est pas nécessaire que se tourne par un même changement quelqu'un par intellect en la forme de la chose et dans la chose : comme quand quelqu'un considère une image en tant qu'elle est un corps de pierre¹ et en tant qu'elle est la ressemblance de Socrate ou de Platon.</p>
<p>Dico igitur, quod cum ipse Deus sit similitudo et species omnium rerum, duplex conversio intellectus potest fieri in ipsum ; vel absolute secundum quod est res quaedam ; vel in quantum est</p>	<p>Je dis donc que comme Dieu lui-même serait la ressemblance et la forme de toutes les choses le double changement de l'intellect peut se faire en lui ; ou selon l'absolu, selon que c'est une certaine chose ; ou en tant qu'il</p>

¹ Un statue.

<p>similitudo omnium rerum ; et utroque modo seipsum Deus cognoscit, et supra se convertitur ; quamvis non diversa, sed una operatione. Unde si verbum accipiatur prout consequitur intuitum intellectus divini, secundum quod absolute seipsum intuetur, sic verbum absolute dicitur in divinis sine respectu ad creaturam, sive essentialiter sive personaliter dicatur.</p>	<p>est la ressemblance de toutes choses, et de l'une et l'autre manière Dieu se connaît lui-même et se tourne sur lui : bien que ce ne soit pas par une opération différente, mais une opération unique. C'est pourquoi si le verbe est compris dans la mesure où il en découle un regard de l'intellect divin, selon qu'il se voit lui-même dans l'absolu, ainsi le verbe se dit en Dieu dans l'absolu sans rapport à la créature ou il sera dit essentiellement ou personnellement.</p>
<p>Si autem verbum consequatur intuitum intellectus divini prout convertitur supra se, inquantum est similitudo omnium rerum et exemplar ; tunc etiam in verbo accipitur respectus ad creaturam ut est respectus artis ad artificiata ; et sic proprie verbo competit nomen artis. Si tamen verbum accipiatur secundum ordinem manifestationis ad alterum, sic semper dicit respectum ad creaturam ; quia talis manifestatio divini intellectus est per educationem creaturarum.</p>	<p>Mais si le verbe suit le regard de l'intellect divin dans la mesure où il se tourne sur lui ; en tant qu'il est la ressemblance de toutes choses et l'exemplaire ; alors aussi dans le verbe est reçu le rapport à la créature comme est le rapport de l'art à l'œuvre artisanale ; et ainsi au sens propre le nom d'art convient au verbe. Si cependant le verbe est reçu selon l'ordre de la manifestation à un autre, ainsi toujours il dit le rapport à la créature ; parce qu'une telle manifestation de l'intellect divin dépend de la sortie des créatures.</p>
<p>lib. 1 d. 27 q. 2 a. 3 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod quamvis in verbo sit unde fiat omnis creatura, nihilominus tamen consideratio verbi et ejus cujus est verbum non dependet a consideratione creaturae ; et ideo verbum non de necessitate dicit respectum ad creaturam.</p>	<p>Solutions : 1. Il faut donc dire que, bien que dans le verbe il n'y ait d'où est faite toute créature, cependant la considération du verbe et de ce dont il est le verbe ne dépend pas de la considération de la créature ; et ainsi le verbe ne dit pas nécessairement un rapport à la créature.</p>
<p>lib. 1 d. 27 q. 2 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod verbum dicitur potentia operativa Patris per modum artis ; unde inquantum significatur ut ars, significatur per respectum ad creaturam. Sed non de necessitate sic intelligitur quando significatur ut verbum, sicut patet de Spiritu sancto, qui ipse est amor quo Pater diligit Filium ; et iste amor est ratio amoris quem in creaturam habet, quae in sui similitudinem dilectionis adducit ; et inquantum est amor absolute significatur nomine amoris, non connotando aliquem respectum ad creaturam ; sed inquantum est ratio eorum quae liberaliter creaturae conferuntur, significatur nomine doni, quod respectum ad creaturam importat.</p>	<p>2. On dit que le verbe est la puissance opérative du Père à la manière de l'art ; c'est pourquoi en tant qu'il est signifié comme art, il est signifié par rapport à la créature. Mais il n'est pas nécessairement pensé ainsi quand il est signifié comme verbe, comme on le voit pour l'Esprit Saint, qui est lui-même l'amour par lequel le Père aime le Fils ; et cet amour est la raison de l'amour qu'il a dans la créature, qui conduit en sa ressemblance de l'amour, et en tant qu'il est amour selon l'absolu il est signifié par le nom d'amour, sans connoter un rapport à la créature : mais en tant qu'il est raison de ce qui est libéralement apporté à la créature ; il est signifié par le nom de don, qui apporte un rapport à la créature. Il en est ainsi du nom de verbe et du nom d'art : parce que le verbe</p>

<p>Sic est de nomine verbi et nomine artis ; quia verbum potest absolute dici ; sed ars dicit respectum ad artificiatam.</p>	<p>peut être dit dans l'absolu ; mais l'art dit le rapport aux œuvres artisanales.</p>
<p>lib. 1 d. 27 q. 2 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod uno et eodem verbo Pater dixit se et omnem creaturam ; tamen diversa est consideratio verbi secundum quod per illud dicitur Pater et creaturae. Deo [om. Éd. De Parme] non enim deest cognitio absoluta sui ipsius, nec etiam cognitio absoluta creaturarum, nec etiam cognitio comparata, secundum quod cognoscit se esse causam illorum ; quamvis istae tres cognitiones non differant realiter in ipso, sed ratione tantum ; et ideo non exigitur ad intellectum verbi, secundum quod eo intelligitur Pater dixisse seipsum, respectus ad creaturam ; sed secundum quod eo intelligitur creaturas dixisse ; et ideo verbum absolute et cum respectu ad creaturam intelligitur.</p>	<p>3. Il faut dire que par un et même verbe le Père s'est dit et a dit toute créature ; cependant la considération du verbe selon que par cela on le dit Père est différente de celle de la créature. Car à Dieu la connaissance absolue de lui-même ne manque pas ni non plus la connaissance absolue des créatures, ni non plus la connaissance comparée selon qu'il se connaît être leur cause ; bien que ces trois connaissances ne diffèrent pas réellement en lui, mais en raison seulement ; et ainsi il n'est pas exigé pour le concept de verbe, selon que par cela on comprend que le Père s'est dit lui-même rapport à la créature, et ainsi le verbe est pensé dans l'absolu et par rapport à la créature.</p>
<p>lib. 1 d. 27 q. 2 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod artifex potest converti ad speciem artis quae apud ipsum est, tripliciter. Vel secundum quod est similitudo rei per ipsum fiendae ; et sic absolute convertitur in rem artificiatam, nullam considerationem habens de arte sua. Vel in ipsam speciem artis, secundum esse quod habet in anima ejus ; et sic est consideratio absoluta ipsius speciei, in quantum est res quaedam ; nec aliquid tunc de re artificiatam considerat. Vel comparando unum ad alterum, dum considerat illam speciem quae apud se est, esse causam eorum quae ab ipso fiunt. Et ita etiam est de intellectu divino, secundum quod convertitur supra seipsum, vel in quantum est res quaedam, vel prout est similitudo rerum tantum, vel prout illa res quae est similitudo est causa eorum quae sibi assimilant ; quamvis istae cognitiones in Deo simul sint, et realiter non differant.</p>	<p>4. L'artisan peut se tourner vers la forme de l'art qui est en lui, de trois manières. a/ Ou selon qu'il est la ressemblance de la chose à faire par lui-même, et ainsi dans l'absolu il se tourne dans l'œuvre artisanale, sans avoir aucune considération de son art. b/ Ou bien dans la forme même de l'art, selon l'être qu'il a dans son âme ; et ainsi c'est la considération absolue de la forme même, en tant qu'elle est une chose ; et il ne considère alors rien de l'œuvre artisanale. c/ Ou bien en comparant l'un à l'autre, pendant qu'il considère que cette forme qui est chez lui, est la cause de ce qui est fait par lui. Cela concerne aussi l'intellect divin, selon qu'il se tourne sur lui-même, ou bien en tant que c'est quelque chose, ou bien dans la mesure où c'est la ressemblance des choses seulement ou dans la mesure où cette chose qui est la ressemblance, est la cause de ce qui lui ressemble ; bien que ces connaissances soient en Dieu en même temps, et ne diffèrent pas réellement</p>
<p>lib. 1 d. 27 q. 2 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod verbum non dicit respectum ad creaturam in actu, sed</p>	<p>5. Le verbe ne dit pas un rapport à la créature en acte, mais comme dans un habitus, comme le don, et ainsi l'un et l'autre sont éternels.</p>

quasi in habitu, sicut donum ; et ideo utrumque aeternum est.	
lib. 1 d. 27 q. 2 a. 3 ad 6 Ad sextum dicendum, quod omnis effectus creaturae est communis totius Trinitatis. Unde quidquid dicit respectum ad creaturam, ducit in cognitionem essentiae, sicut in effectu suo causa cognoscitur. Sed quia non tantum essentia habet ordinem ad creaturam, sed etiam processio personalis, quae est ratio processionis creaturarum ; ideo potest etiam aliquid personale cum respectu ad creaturam significari ; et tunc tale nomen principii significabit personam principaliter, sed ex consequenti ducet in intellectum essentiae ; et sic est in nomine verbi et in nomine doni.	6. Tout effet de la créature est commun à toute la Trinité. C'est pourquoi tout ce qui dit le rapport à la créature, conduit à la connaissance de l'essence, de même que la cause est connue dans son effet. Mais parce que non seulement l'essence a un rapport à la créature, mais aussi la procession personnelle, qui est la raison de la procession des créatures, ainsi quelque chose de personnel peut aussi être signifié avec rapport à la créature ; et alors un tel nom de principe signifiera la personne principalement, mais par conséquence, il conduit dans la pensée de l'essence ; et ainsi il est dans le nom du verbe et dans le nom du don.
Distinctio 28	<u>Distinction 28 – [L'innascibilité et l'image]</u>
Quaestio 1	<u>Question 1 – [L'innascibilité]</u>
Prooemium	<u>Prologue</u>
	Qu. 1. a. 1 L'innascibilité est-elle la propriété du Père ? a. 2 L'innascibilité est-elle la propriété personnelle du Père ? Qu. 2. a. 1 Est-ce que cette définition de l'image : « L'image est une forme non différente de cette chose à laquelle elle ressemble » convient ? a. 2 Parle-t-on de l'image selon l'essence ? a. 3 Peut-on dire que l'Esprit Saint est une image ?
Hic est duplex quaestio. Primo de innascibilitate. Secundo de imagine. Circa primum duo quaeruntur: 1 utrum innascibilitas sit notio vel proprietas Patris ; 2 utrum sit personalis proprietas ejus. Utrum autem innascibilitas vel ingenitus conveniat Spiritui sancto, habitum est supra, 13 dist., quaest. 1, art. 1.	La question est double : 1/ L'innascibilité. 2/ L'image. A propos de la première on cherche : 1/ Si l'innascibilité est une notion ou une propriété du Père ? 2/ Si elle est sa propriété personnelle. Mais l'innascibilité ou l'ingénéré conviennent-ils à l'Esprit Saint, comme il a été dit, ci-dessus, dist. 13, qu. 1, art. 1
Articulus 1 : Utrum innascibilitas sit proprietas Patris	<u>Article 1 – L'innascibilité est-elle la propriété du Père ?</u>

<p>[2079] <u>Super Sent., lib. 1 d. 28 q. 1 a. 1 arg. 1</u> Ad primum sic proceditur. Videtur quod innascibilitas non sit notio vel proprietas Patris. Ut enim in <i>Littera</i> habetur, cum Pater ingenitus dicitur, non quid sit, sed quid non sit, ostenditur. Sed negatio non potest esse sufficiens principium notificandi aliquid. Ergo cum notio dicatur illud quod est principium cognoscendi personam, videtur quod ingenitum non dicat aliquam notionem Patris.</p>	<p>Objections :¹ :</p> <p>1. Il semble que l'innascibilité n'est ni une notion ni une propriété du Père. En effet comme il est dit dans la <i>Lettre</i>, quand on dit que le Père est inengendré, on montre non ce qu'il est, mais ce qu'il n'est pas. Mais la négation ne peut pas être un principe suffisant pour signifier quelque chose. Donc comme la notion est ce qui est le principe pour connaître une personne, il semble que l'inengendré ne dit pas une notion du Père.</p>
<p>[2080] <u>Super Sent., lib. 1 d. 28 q. 1 a. 1 arg. 2</u> Praeterea, si ingenitum sit proprietas Patris ; aut hoc erit secundum quod intelligitur negative, aut secundum quod intelligitur privative. Sed non secundum quod intelligitur negative ; quia sic convenit ei quod non generatur ; et sic convenit essentiae et Spiritui sancto. Similiter nec secundum quod privative ; quia privatio semper ponit imperfectionem in eo cuius est, cum privatio sit ejus quod natum est haberi et non habetur. Ergo videtur quod ingenitus nullo modo sit notio vel proprietas Patris.</p>	<p>2. Si l'inengendré est la propriété du Père ; ou ce sera selon qu'on le pense négativement, ou selon qu'on pense de manière privative. Mais pas selon qu'on le pense négativement, parce qu'ainsi il lui convient de ne pas être engendré ; et ainsi cela convient à l'essence et à l'Esprit Saint. De la même manière non plus de manière privative ; parce que la privation place toujours une imperfection en ce dont elle dépend, puisque la privation est de ce qui est destiné à être possédé et ne l'est pas. Donc il semble que l'inengendré en aucune manière n'est une notion ou une propriété du Père.</p>
<p>[2081] <u>Super Sent., lib. 1 d. 28 q. 1 a. 1 arg. 3</u> Praeterea, cum personae divinae non distinguantur nisi per relationes, nihil potest esse proprietas vel notio divinae personae, quod non est in genere relationis. Sed ingenitus non est in genere relationis. Ergo non est notio personae divinae. <i>Probatio mediae</i>. Sicut se habet inferius ad superius, ita se habet negatio superioris ad negationem inferioris, et e contra. Quanto enim homo est in paucioribus quam animal, tanto magis negatio animalis de paucioribus praedicatur quam negatio hominis. Sed generatio prout significat relationem, est minus commune quam relatio. Ergo negatio generationis est plus commune quam non relatio, et ita praedicatur de illa ; et salvatur cum ea, sicut commune cum proprio. Sed quidquid salvatur cum</p>	<p>3. Comme les personnes divines ne se distinguent que par les relations, rien ne peut être la propriété ou la notion de la personne divine, que ce qui n'est pas dans le genre de la relation. Mais l'inengendré n'est pas dans le genre de la relation. Donc ce n'est pas une notion de la personne divine. <i>Preuve intermédiaire</i> : De la même manière que l'inférieur se comporte vis-à-vis du supérieur, la négation du supérieur se comporte vis-à-vis de la négation de l'inférieur et en sens contraire. Car autant un homme est dans de plus petits nombres que l'animal, autant la négation de l'animal est prédiquée plus que la négation de l'homme. Mais dans la mesure où la génération signifie une relation, elle est moins commune que la relation. Donc la négation de la génération est quelque chose de plus commun que la non relation. Elle est moins commune que la</p>

¹ Parall. : Ia, qu. 33, a. 4.

<p>opposito generis, non est contentum sub genere. Ergo ingenitus cum salvetur cum eo quod est non relatio, non est in genere relationis.</p>	<p>relation et ainsi elle lui est prédiquée ; et elle est conservée avec elle, comme le commun avec le propre. Mais tout ce qui est conservé avec l'opposé du genre, n'est pas contenu sous un genre. Donc comme l'inengendré est conservé avec ce qui est une non relation, il n'est pas dans le genre de la relation.</p>
<p>[2082] Super Sent., lib. 1 d. 28 q. 1 a. 1 arg. 4 Item, ingenitum convenit Patri, secundum quod est principium. Sed ipse non est principium solum per generationem, sed etiam per spirationem. Ergo videtur quod non debeat notificari per negationem generationis, sed per negationem processiois, quae est commune ad utrumque, ut dicatur improcessibilis ; vel secundum specialem rationem utriusque processiois, ut sicut dicitur ingenitus, ita dicatur inspirabilis.</p>	<p>4. Etre inengendré convient au Père, selon qu'il est principe. Mais lui-même n'est pas principe seulement par génération, mais aussi par spiration. Donc il semble qu'il ne devrait pas être signifié par la négation de la génération, mais par la négation de la procession, qui est commune à l'un et l'autre, pour le dire non susceptible de procéder ; ou bien selon une raison particulière de l'une et l'autre procession, pour que de même qu'on le dit inengendré, de même on le dise susceptible de spirer.</p>
<p>[2083] Super Sent., lib. 1 d. 28 q. 1 a. 1 s. c. 1 Contra est quod in <i>Littera</i> per Hilarium dicitur.</p>	<p>En sens contraire : 1. Il y a ce qui est dit dans la <i>Lettre</i> par Hilaire.</p>
<p>[2084] Super Sent., lib. 1 d. 28 q. 1 a. 1 s. c. 2 Praeterea, illud quo persona divina distinguitur ab aliis personis, est notio vel proprietas ejus. Sed ingenitum soli Patri convenit, ut supra, 13 dist. qu. 1, art. 4, habitum est. Ergo est notio vel proprietas Patris.</p>	<p>2. Ce par quoi se distingue une personne divine des autres personnes est sa notion ou sa propriété. Mais l'inengendré convient au Père seul, comme il a été dit ci-dessus, dist. 13, qu. 1, art. 4. Donc c'est la notion ou la propriété du Père</p>
<p>[2085] Super Sent., lib. 1 d. 28 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod secundum Augustinum lib. IV <i>De Trinit.</i>, cap. XX, § 29, col. 908, Pater est principium totius divinitatis ; unde etiam Dionysius II <i>de div. Nom.</i> col. 635, dicit, quod in Patre est fontana deitas [divinitatis <i>éd. de Parme</i>]. Unde si in divinis personis esset ordo qui poneret prius et posterius, Pater esset primum principium. Sed quia ibi non est talis ordo, loco ejus quod est primum, dicimus principium non de principio. Unde Pater potest dupliciter innotescere: vel inquantum est de non principio, et sic innotescit per notionem innascibilitatis: vel inquantum est principium ; et sic, quia principium dicitur secundum emanationem quae ab ipso est, secundum</p>	<p>Réponse : Selon Augustin (<i>la Trinité</i>, IV, 20), le Père est le principe de toute la divinité ; c'est pourquoi Denys (<i>Les noms divins</i>, II) dit aussi que dans le Père il y a la divinité source. C'est pourquoi si dans les personnes divines, il y avait un ordre qui placerait un premier et un dernier, le Père serait le premier principe. Mais parce que là un tel ordre n'existe pas, à la place de qui est premier, nous l'appelons principe qui ne vient pas d'un principe. C'est pourquoi le Père peut être connu de deux manières : ou bien en tant qu'il est d'un non principe ou ainsi il est connu par la notion d'innascibilité, ou bien en tant qu'il est principe, et ainsi, parce qu'on parle du principe selon l'émanation qui vient de lui, selon un double mode d'émanation en Dieu, il se fait</p>

<p>duplicem modum emanationis in divinis, duabus notionibus innotescit ; scilicet paternitate, in quantum est principium per generationem ; et communi spiratione, in quantum est principium Spiritus sancti per spirationem amoris ; et sic patet quod in universo sunt tres notiones Patris.</p>	<p>connaître par deux notions ; à savoir la paternité, en tant qu'il est principe par génération ; et par la spiration commune en tant qu'il est principe de l'Esprit Saint par la spiration d'amour, et ainsi il est clair qu'en général il y a trois notions du Père.</p>
<p>[2086] <u>Super Sent., lib. 1 d. 28 q. 1 a. 1 ad 1</u> Ad primum igitur dicendum, quod aliqua dictio dicitur ponere aliquid dupliciter: vel ita quod illud quod ponit sit de intellectu ejus sicut aliquid essentiae ipsius, ut homo ponit animal ; vel quia praesupponit illud quasi in quo fundatur, quamvis non sit de essentia ejus ; sicut omne accidens ponit substantiam. Dico ergo, quod hoc nomen ingenuus non ponit aliquid quod constituat intellectum ipsius: quia hoc non posset esse nisi poneret aliquam rationem principii, vel in communi vel in speciali ; quia nihil aliud notionale potest Patri convenire, et quocumque modo dicatur non ponit in numerum innascibilitas cum paternitate, quia commune non ponit in numero cum proprio ; sed tamen ponit aliquid quod praesupponit ut id in quo fundatur ; et ex hoc est quod quidam dixerunt, quod « ingenuus » aliquid ponit, et quidam quod nihil. Sed quamvis nihil ponat quod sit de intellectu ejus constitutive, non tamen sequitur quod non possit esse notio ; quia illud cujus ratio consistit in remotione, optime per negationem certificatur, sicut caecitas et hujusmodi: et hujusmodi est ratio primi, vel ejus quod est non de principio esse, quia primum est ante quod nihil.</p>	<p>Solutions : 1. On dit qu'une expression place quelque chose de deux manières : a/ Ou bien de sorte que ce qu'elle place concerne son intellect, comme quelque chose de son essence, comme l'homme place l'animal. b/ Ou bien parce qu'il présuppose ce comme en quoi il est fondé, bien qu'il ne concerne pas son essence, de même que tout accident place une substance. Je dis donc, que ce nom 'inengendré' ne place rien qui constitue un concept : parce que ce ne pourrait exister que s'il plaçait une raison de principe, ou dans le commun ou le particulier ; parce que rien d'autre de notionnel ne peut convenir au Père et de n'importe quelle manière qu'on dise qu'il ne place pas en nombre l'innascibilité avec la paternité, parce que le commun ne se place pas en nombre avec le propre ; mais cependant il place quelque chose qu'il présuppose comme ce en quoi il est fondé ; et de là vient que certains ont dit, que l'« inengendré » place quelque chose et certains disent qu'il ne place rien. Mais bien qu'il ne place rien qui concerne un concept de lui-même de manière constitutive, il n'en découle pas cependant que cela ne puisse pas être une notion ; parce que ce dont la nature consiste dans l'éloignement, est rendu certain de la meilleure manière par la négation, comme la cécité et autre de ce genre, et la raison première est de ce genre ou de ce qui n'est pas du principe de l'être, parce que le premier est avant ce qui est néant.</p>
<p>[2087] <u>Super Sent., lib. 1 d. 28 q. 1 a. 1 ad 2</u> Ad secundum dicendum, quod ingenuus non importat negationem absolutam, sed aliquo modo privationem. Omnis enim negatio quae est in aliquo subjecto determinato, potest dici privatio. Unde in VIII <i>Metaph.</i>, text. 4,</p>	<p>2. L'inengendré n'apporte pas de négation absolue, mais d'une certaine manière une privation. Car toute négation qui est dans un sujet déterminé, peut être appelée privation. C'est pourquoi en <i>Métaphysique</i> VIII, il est dit, que la privation est la négation dans le sujet ou dans la substance. C'est pourquoi je</p>

<p>dicitur, quod privatio est negatio in subjecto vel in substantia. Unde dico, quod haec negatio quam importat « ingenitus », intelligitur ut fundata in ratione principii, secundum quod est notio Patris ; et hoc modo non convenit nec essentiae nec Spiritui sancto, quibus non competit esse principium per originem alicujus divinae personae: nec iterum Filio, cui convenit affirmatio opposita. Sed ex hoc non sequitur quod in Patre sit aliqua imperfectio.</p>	<p>dis que cette négation que l' « inengendré » apporte, est pensée comme fondée dans la nature du principe, selon qu'elle est la notion du Père ; et de cette manière il ne convient ni à l'essence ni à l'Esprit Saint, auxquels il ne convient pas d'être principe par l'origine d'une personne divine : ni à nouveau au Fils, à qui convient l'affirmation opposée. Mais il n'en découle pas que dans le Père il y ait une imperfection.</p>
<p>Quamvis enim privatio semper sit ejus quod natum est haberi ; tamen hoc contingit tripliciter, ut dicit philosophus <i>V Metaph.</i>, text. 27.</p>	<p>Bien qu'en effet la privation soit toujours de ce qui est destiné à être possédé, cependant cela arrive de trois manières, comme le dit le philosophe (<i>Métaphysique</i>, V, 22, 1022 b 23 sq.).</p>
<p>Vel quando aliquid non habet quod natum est haberi a quocumque, quamvis ipsum non sit natum habere, sicut pes non dicitur habere visum: vel quando non habet illud quod natum est haberi a suo genere, quamvis non ab ipso nec ab aliquo suae speciei, sicut talpa non habet visum: vel quando non habet illud quod natum est habere, et quando et ubi et secundum alias conditiones ; et sic proprie dicitur privatio, et imperfectionem importat: et hoc modo nihil privative in Deo dicitur ; sed aliis primis modis potest dici.</p>	<p>a/ Ou bien quand quelque chose n'a pas ce qu'il est destiné à avoir de n'importe quoi, bien qu'il ne soit pas destiné à l'avoir, ainsi on ne dit pas que le pied a la vision ; b/ ou bien quand il n'a pas ce qu'il est destiné à avoir par son genre, bien qu'il ne l'ait pas par lui-même ni par quelque chose de son espèce, comme la taupe n'a pas la vue, c/ ou bien quand il n'a pas ce qu'il est destiné à avoir et quand et où et selon d'autres conditions, et ainsi au sens propre on parle de privation et cela apporte une imperfection, et de cette manière on ne dit rien de privatif en Dieu, mais on peut le dire des autres premiers modes.</p>
<p>Sed quantum ad primum modum potest ingenitum dici de essentia et de Spiritu sancto, ut supra, dist. 13, accepit Hieronymus (dist. XIII) ; sed quantum ad secundum modum dicitur tantum de Patre: quia ipse est principium notionaliter, et non habet generationem passivam quam habet Filius, qui etiam notionaliter principium est.</p>	<p>Mais quant au premier mode, l'inengendré peut être dit de l'essence et de l'Esprit Saint comme ci-dessus, Jérôme (distinction 13) l'a compris, mais quant au second mode, on le dit seulement du Père ; parce qu'il est le principe selon la notion et n'a pas la génération passive qu'a le Fils, qui est aussi notionnellement principe.</p>
<p>[2088] <u>Super Sent., lib. 1 d. 28 q. 1 a. 1 ad 3</u> Ad tertium dicendum, quod in genere continetur aliquid dupliciter: vel per se et proprie, sicut species, et ea quae recipiunt praedicationem generis ; vel per reductionem, sicut principia generis, ut materia et forma ad substantiam ; et</p>	<p>3. Quelque chose est contenu dans le genre de deux manières : ou bien par soi et au sens propre, comme l'espèce, et ce qui reçoit la prédication du genre ; ou bien par réduction, comme les principes du genre, comme la matière et la forme pour la substance ; et l'unité et le point pour la quantité ; bien que</p>

<p>unitas et punctus ad quantitatem ; quamvis neutrum sit quantitas. Ita etiam nulla negatio vel privatio est in genere per se: quia non habet aliquam quidditatem nec esse ; sed reducitur ad genus affirmationis, secundum quod in non esse intelligitur esse, et in negatione affirmatio, ut dicit philosophus, in II <i>Elenchus</i>, cap.IV, quia omnis privatio per habitum cognoscitur, et remotio per positionem ; et sic etiam non relatio est in genere relationis, quamvis ea de quibus dicitur ista negatio, non sint in illo genere.</p>	<p>ni l'un ni l'autre ne soit quantité. De sorte aussi qu'aucune négation ou privation n'est dans un genre par soi : parce qu'elle n'a pas de quiddité ni d'être ; mais elle est ramenée au genre de l'affirmation selon qu'elle est pensée être dans le non être, et l'affirmation dans la négation, comme le dit le philosophe (<i>Elenchus</i> II, 4), parce que toute privation est connue par l'habitus et l'exclusion par la position ; et ainsi il n'y a pas de relation dans le genre de la relation, bien que ce de quoi on dit que c'est cette négation, ne soit pas dans ce genre.</p>
<p>[2089] <u>Super Sent., lib. 1 d. 28 q. 1 a. 1 ad 4</u> Ad quartum dicendum, quod in hoc quod dicitur « ingenitus », removetur a Patre esse ab alio simpliciter, et non solum secundum aliquem determinatum modum. Quare autem nominetur per negationem specialis processionis, scilicet generationis, potest assignari triplex causa: una est, quia processio Spiritus sancti secundum ordinem naturae praesupponit generationem Filii: et ideo, quia negatio priori removetur posterius, ad remotionem generationis a principio fontali, sequitur processionis remotio per modum amoris: secunda est, quia per hoc quod dicitur ingenitus, secundum quod est notio Patris, tollitur omnis modus consequendi generationem: hoc enim convenit Patri in quantum est principium generationis, ut nullo modo generationem consequatur.</p>	<p>4. En ce qui est dit « inengendré », l'être est absolument exclu du Père par un autre, et non seulement selon un mode déterminé. C'est pourquoi elle est appelée par négation de la procession particulière, à savoir celle de la génération, on peut lui assigner une triple cause : A/ L'une parce que la procession de l'Esprit Saint selon l'ordre de la nature présuppose la génération du Fils ; et ainsi, parce que le premier étant nié, le dernier est exclu, pour l'exclusion de la génération du principe source, l'exclusion de la procession suit par mode d'amour. B/ La seconde, parce que par le fait qu'il est dit inengendré selon que c'est une notion du Père, toute manière de poursuivre la génération est enlevée ; car cela convient au Père en tant qu'il est le principe de la génération, pour qu'il ne suive la génération en aucune manière.</p>
<p>Generationem autem consequitur aliquid secundum intellectum tripliciter: vel sicut genitum, ut Filius ; vel sicut per generationem acceptum, ut essentia divina ; vel sicut a generato procedens, ut Spiritus sanctus. Unde nulli horum convenit ingenitus secundum praedictum modum. Tertia potest esse ratio, quia negatio ingeni fundatur super rationem principii, ut dictum est, in corp. art. Quamvis autem</p>	<p>Et la génération suit quelque chose selon l'intellect de trois manières : a/ Ou comme engendré, comme Fils ; b/ ou comme reçu par génération, comme l'essence divine, c/ ou comme procédant de l'engendré, comme l'Esprit Saint. C'est pourquoi l'inengendré selon le mode signalé ne convient à aucun de ceux-ci. La troisième raison peut être une raison parce que la négation de l'inengendré est fondée sur la raison du principe, comme il a été dit</p>

<p>Pater sit principium utriusque processionis divinae, sola tamen ratio per quam est principium generationis, est proprietas personalis, constituens personam Patris, scilicet paternitas ; et ideo etiam per generationis negationem eadem persona convenientius et magis proprie notificatur.</p>	<p>dans le corps de l'article. Bien que le Père soit le principe de l'une et l'autre procession divine, cependant seule la raison par laquelle elle est principe de la génération est une propriété personnelle constituant la personne du Père, à savoir la paternité ; et ainsi par la négation de la génération la même personne est signalée plus convenablement et plus au sens propre.</p>
<p>Articulus II Utrum innascibilitas sit proprietas personalis patris</p>	<p><u>Article 2 – L'innascibilité est-elle la propriété personnelle du Père ?</u></p>
<p>[2091] Super Sent., lib. 1 d. 28 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod innascibilitas sit proprietas personalis Patris. Sicut enim paternitas convenit tantum patri, ita et innascibilitas. Sed paternitas est proprietas personalis ejus. Ergo et innascibilitas.</p>	<p>Objections : 1. Il semble que l'innascibilité est une propriété personnelle du Père. Car de même que la paternité convient seulement au Père, de même l'innascibilité aussi. Mais la paternité est sa propriété personnelle. Donc l'innascibilité aussi.</p>
<p>[2092] Super Sent., lib. 1 d. 28 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, persona dicit aliquid distinctum proprietate ad dignitatem pertinente. Sed innascibilitas magis videtur pertinere ad dignitatem quam paternitas ; quia paternitas communicatur etiam creaturis, non autem innascibilitas. Ergo innascibilitas magis est proprietas personalis quam paternitas.</p>	<p>2. La personne dit quelque chose de distinct par sa propriété qui concerne la dignité. Mais l'innascibilité semble mieux convenir à la dignité que la paternité ; parce que la paternité est communiquée aussi aux créatures, mais pas l'innascibilité. Donc elle est une propriété plus personnelle que la paternité.</p>
<p>[2093] Super Sent., lib. 1 d. 28 q. 1 a. 2 arg. 3 Item, persona non potest intelligi nisi intelligatur aliquid constituens ipsam in personalitate sua. Sed, ut in <i>Littera</i> dicitur, potest intelligi ingenitus, etiam si non intelligatur Pater. Ergo oportet quod innascibilitas constituat personam Patris ; et ita videtur quod sit proprietas personalis.</p>	<p>3. La personne ne peut être pensée que si elle est pensée comme quelque chose qui la constitue dans sa personnalité. Mais comme il est dit dans <i>La Lettre</i>, l'ingénéré peut être pensé, même si le Père n'est pas pensé. Donc il est nécessaire que l'innascibilité constitue la personne du Père, et ainsi il semble que c'est une propriété personnelle.</p>
<p>[2094] Super Sent., lib. 1 d. 28 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, illud quod est principium personalis operationis, videtur esse proprietas personalis, quia propria operatio est a propria forma operantis. Sed innascibilitas est principium generationis in Patre. Dicitur enim, quod Pater generat, quia est ingenitus ; unde quaerit delicias in consortio Filii. Ergo videtur quod</p>	<p>4. Ce qui est le principe de l'opération personnelle, semble être une propriété personnelle, parce que l'opération propre vient de la forme propre de celui qui opère. Mais l'innascibilité est le principe de la génération dans le Père. Car on dit que le Père engendre, parce qu'il ingénéré ; c'est pourquoi il cherche ses délices dans l'union avec le Fils. Donc il semble que l'innascibilité est une propriété personnelle.</p>

<p>innascibilitas sit proprietas personalis.</p>	
<p>[2095] Super Sent., lib. 1 d. 28 q. 1 a. 2 s. c. 1 Contra, quidquid dicitur per positionem, non constituitur negatione vel privatione [negative vel privative <i>éd. de Parme</i>] tantum. Sed Pater nominat aliquid positive. Ergo persona Patris non constituitur per innascibilitatem, quia nihil ponit in intellectu suo.</p>	<p>En sens contraire : 1. Tout ce qui est dit par position n'est constitué, ni par négation ni par privation seulement. Mais le Père désigne quelque chose de positif. Donc la personne du Père n'est pas constituée par l'innascibilité, parce qu'elle ne place rien dans son concept.</p>
<p>[2096] Super Sent., lib. 1 d. 28 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod sicut est in inferioribus, quod quidquid consequitur ad esse perfectum, non est constitutum illius rei, ita etiam in divinis quidquid secundum intellectum praesupponit aliquid quo persona constituitur, non potest esse constitutum personae ; et inde est quod communis spiratio non potest esse proprietat personalis, quia praesupponit in Patre et Filio generationem activam et passivam, quibus illae personae constituuntur. Similiter innascibilitas, cum ponat negationem, quae fundatur super rationem principii, ut dictum est, art. praeced., praesupponit secundum intellectum rationem principii supra quam fundatur, scilicet paternitatem ; et ideo non potest constituere personam Patris, nec potest esse personalis proprietat.</p>	<p>Réponse : De même que dans les êtres inférieurs, tout ce qui découle pour l'être parfait, n'est pas constitutif de cette chose, de même aussi en Dieu ce qui en esprit présuppose quelque chose par quoi la personne est constituée, ne peut pas être constitutif de la personne ; et de là vient que la spiration commune ne peut pas être une propriété personnelle, parce qu'elle présuppose dans le Père et le Fils une génération active et une génération passive par lesquelles ces personnes sont constituées. De la même manière comme l'innascibilité place une négation qui est fondée sur la raison du principe, comme il a été dit, à l'article précédant, elle présuppose selon l'intellect une raison de principe sur laquelle elle est fondée à savoir la paternité ; et ainsi elle ne peut pas constituer la personne du Père, et elle ne peut pas être une propriété personnelle.</p>
<p>[2097] Super Sent., lib. 1 d. 28 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ex hoc quod convenit soli Patri, potest probari quod sit proprietat Patris, non autem quod sit proprietat personalis, nisi constitueret personam Patris ad similitudinem differentiae constitutivae.</p>	<p>Solutions : 1. De ce qui convient au Père seul, on peut prouver que c'est sa propriété, non qu'elle soit une propriété personnelle, sinon elle constituerait la personne du Père pour une ressemblance de différence constitutive.</p>
<p>[2098] Super Sent., lib. 1 d. 28 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quidquid habet negatio de dignitate, habet ab affirmatione supra quam fundatur ; et ideo innascibilitas quae fundatur supra talem paternitatem, pertinet ad dignitatem sicut talis paternitas ; et sicut innascibilitas non communicatur creaturae, ita nec talis paternitas, scilicet quae non est ab alio principio, quamvis communicetur</p>	<p>2. Tout ce qui a une négation concernant la dignité, l'a de l'affirmation sur laquelle elle est fondée ; et ainsi l'innascibilité qui est fondée sur une telle paternité, concerne la dignité comme une telle paternité ; et de même que l'innascibilité n'est pas communiquée à la créature, de même une telle paternité non plus, c'est-à-dire ce qui n'est pas d'un autre principe, bien que la paternité soit communiquée selon l'absolu.</p>

<p>paternitas absolute.</p> <p>[2099] Super Sent., lib. 1 d. 28 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod remota paternitate per intellectum, non remanet hypostasis Patris ; et quod dicitur in <i>Littera</i>, quod remanet ingenitum, est intelligendum quantum ad communem rationem ingeni et Patris, quia separatim inveniuntur in diversis ; non autem secundum quod utrumque ponitur proprietas Patris. Nihilominus tamen, etiam remota paternitate, remaneret ingenitum in Deo, non quasi proprietas vel notio alicujus personae ; sed quasi attributum essentiae, ut immensus et increatus.</p>	<p>3. Si on supprime en esprit la paternité, l'hypostase du Père ne demeure pas ; et ce qui est dit dans la <i>Lettre</i>, qu'il demeure inengendré, est à comprendre quant à la nature commune de l'inengendré et du Père, parce que séparément on les trouve en différentes personnes ; mais non selon que l'une et l'autre sont pensées comme la propriété du Père. Cependant même si on excluait la paternité, l'inengendré demeurerait en Dieu, non comme propriété ou notion d'une personne, mais comme l'attribut de l'essence, comme immense et increé¹.</p>
<p>[2100] Super Sent., lib. 1 d. 28 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod innascibilitas non est principium generationis in Patre quasi forma eliciens hanc operationem, sed solum quasi ponens aliquam conditionem circa generationem. Sicut enim videmus in alterationibus, quod prima alteratio est quam operatur alterans non alteratum ; et ex hoc quod non est alteratum, alteratio quam facit, est prima: ita etiam prima generatio est quae est generantis non generati ;unde conditionem istam, quod sit prima generatio, habet ex hoc quod generans est ingenitus. Sed principium formale quasi eliciens generationem, est forma Patris, quae est paternitas, sicut calor est principium calefactionis in calido.</p>	<p>4. L'innascibilité n'est pas le principe de la génération dans le Père comme une forme qui amène cette opération, mais seulement comme plaçant une condition autour de la génération. Car de même que nous voyons dans les changements, que le premier est celui qui opère en changeant sans changer, et de ce fait qu'il n'est pas changé, le changement qu'il produit est premier : de même aussi la première génération est celle qui est de celui qui engendre non engendré ; c'est pourquoi il a, que ce qui serait la première génération a cette condition du fait qu'il est celui qui engendre est inengendré. Mais le principe formel comme provoquant la génération est la forme du Père, qui est la paternité, comme la chaleur est principe du réchauffement dans le chaud.</p>
<p>Quaestio 2</p>	<p>Question 2 – L'image</p>
<p>Prooemium</p>	<p>Prologue</p>
<p>[2101] Super Sent., lib. 1 d. 28 q. 2 pr. Deinde quaeritur de imagine ; et circa hoc tria quaeruntur: 1 quid sit imago ; 2 utrum imago in divinis dicatur essentialiter vel personaliter ; 3 si dicatur personaliter, utrum conveniat filio tantum.</p>	<p>Ensuite on s'interroge sur l'image. Et à ce sujet on fait trois recherches : 1/ Qu'est-ce que l'image ? 2/ Parle-t-on en Dieu de l'image selon l'essence ou la personne ? 3/ Si on dit que c'est selon la personne, est-ce que cela convient au Fils seulement ?</p>

¹ Immense et increé sont aussi deux termes négatifs comme inengendré.

<p>Articulus 1 Utrum definitio imaginis: imago est species indifferens ejus rei ad quam imaginatur, sit competens</p>	<p>Article 1 – Est-ce que la définition de l'image : « L'image est une forme non différente de cette chose à laquelle elle ressemble » convient ?</p>
<p>[2103] Super Sent., lib. 1 d. 28 q. 2 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur, et ponitur definitio Hilarii talis, liberté. De synodis, § 13, col. 940: <i>imago est ejus rei ad quam imaginatur, species indifferens</i>. Videtur autem quod sit incompetens. Imago enim est secundum imitationem in exterioribus. Sed species non est de extrinsecis rei ; immo dicit quidditatem intrinsecam. Ergo male ponitur in definitione imaginis.</p>	<p>Objections : 1. On place une telle définition d'Hilaire (<i>Les Synodes</i>, 13) : « <i>L'image est de cette chose à laquelle elle ressemble, une forme non différente</i> ». Il semble que cela ne convient pas. Car l'image dépend de l'imitation dans ce qui est extérieur. Mais la forme n'est pas de ce qui est l'extérieur de la chose, au contraire elle dit la quiddité intrinsèque. Donc c'est mal placé dans la définition de l'image.</p>
<p>[2104] Super Sent., lib. 1 d. 28 q. 2 a. 1 arg. 2 Praeterea, imago proprie dicitur quod est ad imitationem alterius. Sed species indifferens duorum non est ad imitationem alterius, immo est id in quo imitatio attenditur. Ergo imago non debet dici species, sed habens speciem.</p>	<p>2. L'image est dite au sens propre ce qui est à l'imitation d'une autre chose. Mais la forme non différente des deux n'est pas à l'imitation de l'autre, au contraire elle est ce en quoi l'imitation est atteinte. Donc on ne doit pas appeler l'image une forme, mais ce qui a la forme.</p>
<p>[2105] Super Sent., lib. 1 d. 28 q. 2 a. 1 arg. 3 Item, eorum quae in infinitum distant, non potest esse indifferentia. Sed creatura est imago Dei, a quo tamen in infinitum distat. Ergo indifferens male ponitur in definitione imaginis.</p>	<p>3. De ce qui est éloigné à l'infini, il ne peut pas y avoir de non différence. Mais la créature est l'image de Dieu, dont cependant elle est distante à l'infini. Donc ce qui est non différent est mal placé dans la définition de l'image.</p>
<p>[2106] Super Sent., lib. 1 d. 28 q. 2 a. 1 arg. 4 Praeterea, in definitionibus non debet esse circulus. Sed ex hac definitione sequitur circulus ; definit enim imaginem per rem imaginatam, et imaginatum non potest definiri nisi per imaginem. Ergo videtur quod male definiat.</p>	<p>4. Dans les définitions il ne doit pas y avoir de cercle. Mais le cercle découle de cette définition ; car il définit l'image par la chose imaginée, et l'imaginé ne peut être défini que par l'image. Donc il semble qu'il définit mal.</p>
<p>[2107] Super Sent., lib. 1 d. 28 q. 2 a. 1 arg. 5 Item, de ratione imaginis est aequalitas et similitudo, ut patet ex alia ejus definitione, quod <i>imago est rei, ad rem coaequandam, indiscreta et unita similitudo</i>. Cum igitur in praedicta definitione nihil ponatur ad aequalitatem et similitudinem pertinens, videtur quod sit diminuta.</p>	<p>5. L'égalité et la ressemblance est de la nature de l'image, comme on voit par son autre définition, que « <i>L'image de la chose, pour l'égaliser, est ressemblance indistincte et unie</i> ». Donc comme rien n'est placé dans cette définition, convenant à l'égalité et à la ressemblance, il semble qu'elle soit diminuée.</p>
<p>[2108] Super Sent., lib. 1 d. 28 q. 2 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod ratio imaginis consistit in imitatione ; unde et</p>	<p>Réponse : La nature de l'image consiste dans une imitation ; c'est de là que vient le nom. Car</p>

<p>nomen sumitur. Dicitur enim imago quasi imitatio. De ratione autem imitationis duo consideranda sunt ; scilicet illud in quo est imitatio, et illa quae se imitantur. Illud autem respectu cuius est imitatio, est aliqua qualitas, vel forma per modum qualitatis significata. Unde de ratione imaginis est similitudo. Nec hoc sufficit, sed oportet quod sit aliqua adaequatio in illa qualitate vel secundum qualitatem vel secundum proportionem ; ut patet quod in imagine parva, aequalis est proportio partium ad invicem sicut in re magna cuius est imago ; et ideo ponitur adaequatio in definitione ejus.</p>	<p>on parle de l'image comme une sorte d'imitation. Mais à propos de la nature de l'imitation il faut considérer deux choses ; à savoir ce en quoi il y a imitation, et ce qui est imité. Mais ce par rapport à quoi il y a imitation c'est une qualité, ou une forme signifiée à la manière de la qualité. C'est pourquoi la ressemblance est de la nature de l'image. Et cela ne suffit pas, mais il est nécessaire qu'il y ait une adéquation en cette quantité ou selon la qualité ou selon la proportion ; comme on voit que dans une petite image, la proportion des parties est égale entre elles comme dans la grande chose dont elle est l'image : et ainsi on place l'adéquation dans sa définition.</p>
<p>Exigitur etiam quod illa qualitas sit expressum et proximum signum naturae et speciei ipsius ; unde non dicimus quod qui imitatur aliquem in albedine, sit imago illius ; sed qui imitatur in figura, quae est proximum signum et expressum speciei et naturae. Videmus enim diversarum specierum in animalibus diversas esse figuras.</p>	<p>Il est exigé aussi que cette qualité soit un signe exprimé et très proche de sa nature et de sa forme elle-même ; c'est pourquoi nous ne disons pas que ce qui imite quelqu'un en blancheur est son image ; mais celui qui imite dans la figure, qui est signe le plus proche et le plus clair de la forme et de la nature. Car nous voyons que les figures des différentes formes dans les animaux sont différentes.</p>
<p>Ex parte autem imitantium duo sunt consideranda ; scilicet relatio aequalitatis et similitudinis, quae fundatur in illo uno in quo se imitantur ; et adhuc ulterius ordo: quia illud quod est posterius ad similitudinem alterius factum, dicitur imago ; sed illud quod est prius, ad cuius similitudinem fit alterum, vocatur exemplar, quamvis abusive unum pro alio ponatur.</p> <p>Et ideo Hilarius ad significandum ordinem et relationem se imitantium, dixit: « <i>Imago est ejus rei ad quam imaginatur</i> » ; ad designandum vero id in quo est imitatio, dixit: <i>Species indifferens</i>.</p>	<p>Mais du côté de ce qui imite, il faut considérer deux aspects : à savoir la relation d'égalité et celle de ressemblance, qui est fondée en celui-là seul en qui elles s'imitent ; et en plus l'ordre ; parce que ce qui est fait après à la ressemblance de l'autre est dit image ; mais ce qui est avant à la ressemblance de laquelle est fait l'autre, est appelé exemplaire, bien que l'un soit posé abusivement pour un autre.</p> <p>Et ainsi Hilaire pour signifier l'ordre et la relation de ce qui imite, a dit : « <i>L'image est de cette chose à laquelle elle ressemble</i> » pour désigner ce en quoi il y a imitation il a dit : « <i>une forme non différente.</i> »</p>
<p>[2109] Super Sent., lib. 1 d. 28 q. 2 a. 1 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod non in imitatione quorumcumque exteriorum est ratio imaginis ; sed eorum quae sunt signa quodammodo speciei et naturae ; et ideo posuit speciem potius quam qualitatem.</p>	<p>Solutions :</p> <p>1. Ce n'est pas dans l'imitation de n'importe quelle de choses extérieures, qu'est la nature de l'image, mais de ce qui est signe d'une certaine manière de la forme et de la nature ; et ainsi il a placé la forme plutôt que la qualité.</p>

<p>[2110] <u>Super Sent., lib. 1 d. 28 q. 2 a. 1 ad 2</u> Ad secundum dicendum, quod ista definitio data est per causam: non enim illud quod est imago, est ipsa species in qua fit imitatio, proprie loquendo ; sed indifferentia speciei est causa quare dicatur imago. Vel dicatur, quod utrumque potest dici imago ; et illud quod imitatur, et id in quo est imitatio, quamvis non ita proprie ; et sic definit Hilarius.</p>	<p>2. Cette définition a été donnée par la cause : car ce n'est pas ce qui est l'image, qui est la forme même en laquelle se fait l'imitation, à proprement parler ; mais la non différence de la forme est la cause pour laquelle on l'appelle image. Ou bien on dirait que l'une et l'autre peuvent être dites image, et ce qui imite, et ce en quoi il y a imitation, bien qu'ainsi ce ne soit pas au sens propre, et Hilaire la définit ainsi.</p>
<p>[2111] <u>Super Sent., lib. 1 d. 28 q. 2 a. 1 ad 3</u> Ad tertium dicendum, quod unumquodque quantum attingit ad rationem imaginis, tantum attingit ad rationem indifferentiae: secundum enim quod differt, non est imago. Invenitur tamen quidam gradus perfectionis imaginis. Dicitur enim quandoque imago alterius, in quo invenitur aliquid simile qualitati alterius, quae designat et exprimit naturam ipsius ; quamvis illa natura in ea non inveniatur ; sicut lapis dicitur esse imago hominis in quantum habet similem figuram, cui non subsistit natura illa cujus est signum ; et sic imago Dei est in creatura, sicut imago regis in denario, ut dicit Augustinus, lib. (sermo IX) <i>de decem chordis</i>, cap. VIII, col. 82 ; et sic est imperfectus modus imaginis. Sed perfectior ratio invenitur quando illi qualitati quae designat naturam similem subest, eadem natura [natura substantiae, subest natura in specie, <i>éd. de Parme</i>], sicut est imago hominis patris in filio suo: quia habet similitudinem in figura, et in natura quam figura significat. Sed perfectissima ratio imaginis est quando eandem numero formam et naturam invenimus in imitante cum eo quem imitatur ; et sic est Filius perfectissima imago Patris: quia omnia attributa divina, quae sunt per modum qualitatis significata, simul cum ipsa natura sunt in Filio, non solum secundum speciem, sed secundum unitatem in numero.</p>	<p>3. Chacun en tant qu'il parvient à la nature de l'image, parvient aussi à la raison de la non différence ; car selon qu'elle diffère, elle n'est pas une image. Cependant on trouve un degré de perfection de l'image. Car on parle quelquefois de l'image d'un autre, en qui on trouve quelque chose de semblable à la qualité de l'autre, qui désigne et exprime sa nature ; bien que cette nature ne se trouve pas en elle ; de même qu'on dit que la pierre est l'image¹ de l'homme en tant qu'elle a une figure semblable, à qui ne subsiste pas cette nature dont elle est le signe ; et ainsi l'image de Dieu est dans la créature, comme l'image du roi sur le denier, comme le dit Augustin (<i>De decem chordis</i>, 8), et ainsi c'est un mode imparfait d'image. Mais on trouve une nature plus parfaite quand à cette qualité qui désigne la nature semblable, la nature est subordonnée dans la forme, comme est l'image de l'homme du père dans son fils ; parce qu'il a la ressemblance dans sa figure, et dans la nature que la figure signifie. Mais la nature très parfaite de l'image est quand nous trouvons une même forme en nombre et une même nature dans celui qui imite avec ce qu'il imite, et ainsi le Fils est l'image très parfaite du Père ; parce que tous les attributs divins, qui sont signifiés par mode de qualité, se trouvent en même temps par leur nature même dans le Fils, non seulement selon la forme, mais selon l'unité en nombre.</p>

¹ Comprendre la statue en pierre.

<p>[2112] Super Sent., lib. 1 d. 28 q. 2 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod hoc quod dicit: « <i>Ejus rei ad quam imaginatur</i> », est circumlocutio exemplaris. Unde ponitur in virtute unius dictionis, et ponitur convenienter in definitione imaginis, sicut prius in definitione posterioris, et non e converso. Exemplar enim prius est imagine ; unde non est ibi circulus.</p>	<p>4. Ce qu'il dit : « <i>De cette chose à laquelle elle ressemble</i> » est une périphrase de l'exemplaire. C'est pourquoi elle est placée dans le pouvoir d'une expression et elle est placée convenablement dans la définition de l'image, comme avant dans la définition de la suivante, et non à l'inverse. L'exemplaire en effet est avant l'image ; c'est pourquoi il n'y a pas de cercle.</p>
<p>[2113] Super Sent., lib. 1 d. 28 q. 2 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod indifferentia speciei intelligitur et similitudo et aequalitas, qualis ad imaginem requiritur ; unde illae duae definitiones [quasi <i>add. éd. de Parme</i>] in idem redeunt.</p>	<p>5. L'indifférence de la forme est pensée et la ressemblance et l'égalité telle qu'elle est requise pour l'image ; c'est pourquoi ces deux définitions reviennent à la même chose.</p>
<p>Articulus 2 Utrum imago dicatur essentialiter</p>	<p><u>Article 2 – Parle-t-on de l'image selon l'essence ?</u></p>
<p>[2115] Super Sent., lib. 1 d. 28 q. 2 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod imago non dicatur essentialiter. Ut enim supra, dist. 27, dictum est ab Augustino, lib. VII <i>De Trinit.</i>, c. 1, col. 903, nihil est absurdus quam imaginem ad se dici. Sed illud quod essentialiter dicitur in divinis, ad se dicitur. Ergo absurdum est ut essentialiter dicatur.</p>	<p>Objections : 1. Il semble qu'on ne parle pas de l'image selon l'essence. En effet, comme il a été dit ci-dessus (dist. 27) par Augustin (<i>La Trinité</i>, VII, 1, 2¹), rien n'est plus absurde que l'image soit dite pour soi. Mais ce qui est dit essentiellement en Dieu, est dit pour soi. Donc il est absurde de le dire selon l'essence.</p>
<p>[2116] Super Sent., lib. 1 d. 28 q. 2 a. 2 arg. 2 Praeterea, imago de ratione sua, ut dictum est, art. praeced., importat ordinem. Sed in divinis non est nisi ordo originis. Cum igitur nihil importans originem, in divinis essentialiter dicatur, videtur quod nec imago.</p>	<p>2. L'image par sa nature, comme il a été dit, dans l'article précédent, apporte un ordre. Mais en Dieu il n'y a qu'un ordre d'origine. Donc comme rien qui apporte l'origine, n'est dit selon l'essence en Dieu, il semble que l'image non plus.</p>
<p>[2117] Super Sent., lib. 1 d. 28 q. 2 a. 2 arg. 3 Item, ex absolutis vel essentialibus non potest probari personarum distinctio: quia in essentialia Trinitatis potest deducere naturalis ratio ; non autem in personarum distinctionem. Sed supra, 2 distinct., qu. 1, art. 4, probata est distinctio personarum ex ratione imaginis. Ergo imago non dicitur</p>	<p>3. De l'absolu et de l'essentiel on ne peut pas prouver la distinction des personnes ; parce que dans ce qui est l'essentiel de la Trinité la raison naturelle peut le déduire, mais non dans la distinction des personnes. Mais ci-dessus, dist. 2, qu. 1, art. 4, la distinction des personnes a été prouvée en raison de l'image. Donc on ne parle pas de l'image selon l'essence.</p>

¹ « Mais qu'y a-t-il de plus absurde que de parler d'une image absolue ? »

essentialiter.	
[2118] <u>Super Sent., lib. 1 d. 28 q. 2 a. 2 s. c. 1</u> Contra est quod in littera dicitur per Augustinum et Hilarium.	En sens contraire : 1. En sens contraire il y a ce qui est dit dans <i>la Lettre</i> , par Augustin ¹ et Hilaire.
[2119] <u>Super Sent., lib. 1 d. 28 q. 2 a. 2 co.</u> Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, art. praeced., imago potest dici dupliciter: vel id quod imitatur aliquem, vel id in quo est imitatio. Si dicatur imago prout proprie accipitur id quod imitatur alterum ; sic essentia divina non potest dici imago, sed exemplar ; cujus imago est creatura: quia imago praesupponit ordinem ad aliquod principium: essentia autem divina non habet aliquod principium ; sed tamen sic aliqua persona potest dici imago alterius, inquantum persona praesupponit sibi secundum ordinem naturae aliam personam.	Réponse : Comme il a été dit, dans l'article précédent, on peut parler de l'image de deux manières ; ou bien ce qui imite quelqu'un, ou ce en quoi il y a l'imitation. Si on parlait image dans la mesure où est compris au sens propre ce qui imite l'autre ; alors l'essence divine ne peut pas être appelée image ; mais exemplaire, son image est la créature ; parce que l'image présuppose le rapport à un principe, mais l'essence divine n'a pas de principe ; mais cependant ainsi une personne peut être dite image d'une autre, en tant que la personne présuppose pour elle une autre personne selon l'ordre de la nature
Unde sic imago, secundum quod proprie de Deo dicitur, semper est personale. Si autem dicatur imago id in quo est imitatio, sic natura divina est imago ; quia in ipsa est duplex imitatio. Una personae ad personam, secundum quod Filius in natura divina quam habet a Patre, imitatur Patrem. Alia creaturae ad creatorem, inquantum creatura imitatur creatorem, sed imperfecte, secundum aliquam similitudinem bonitatis ipsius. Et quantum ad primam imitationem, quae scilicet est personae ad personam, imago in recto significabit essentiam, sed in obliquo faciet intellectum personarum ; sic enim idem erit imago quod natura divina personarum in ea se imitantium ; et sic accepit supra Hilarius. Unde probavit ex ratione imaginis et unitatem essentiae et distinctionem personarum. Sed quantum ad secundam imitationem, quae est creaturae ad creatorem, imago significabit divinam essentiam, et connotabit respectum ad creaturam quae imitatur ipsam ; et sic accepit ibidem Augustinus ; unde ex ratione imaginis non probavit nisi unitatem essentiae.	C'est pourquoi, selon ce qui est dit au sens propre de Dieu, l'image est toujours personnelle. Mais si on dit que l'image est ce en quoi il y a l'imitation, alors la nature divine est une image ; parce qu'en elle il y a une double imitation. Une de personne à personne selon que le Fils, dans la nature divine qu'il a du Père l'imite. L'autre de la créature au créateur, en tant que la créature imite le créateur, mais imparfaitement, selon une ressemblance de sa bonté. Et quant à la première imitation qui est de personne à personne, l'image directement signifiera l'essence, mais indirectement elle fera le concept des personnes ; ainsi en effet l'image sera une même chose, parce qu'elle est la nature divine des personnes, qui imitent en elles et ainsi l'a compris Hilaire (cf. distinction 2). C'est pourquoi il a prouvé par la nature de l'image, l'unité de l'essence et la distinction des personnes Mais quant à la seconde imitation, qui est celle de la créature au créateur, l'image signifiera l'essence divine, et connotera le rapport à la créature qui l'imite ; et c'est ainsi que le comprend là même Augustin ; c'est pourquoi par la nature de l'image il n'a prouvé que l'unité de

¹ Fulgence.

	l'essence.
[2120] Super Sent., lib. 1 d. 28 q. 2 a. 2 ad arg. Et per hoc patet solutio ad objecta.	2. Et ainsi on trouve la solution à l'objection 2.
Articulus 3 Utrum spiritus sanctus possit dici imago	<u>Article 3 – Peut-on dire que l'Esprit Saint est une image ?</u>
[2122] Super Sent., lib. 1 d. 28 q. 2 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Spiritus sanctus possit dici imago. Primo per Damascenum qui dicit, <i>liberté. I Fidei Ortho.</i> , cap. XIII, quod Spiritus sanctus est imago Filii.	Objections : 1. Il semble que l'Esprit Saint peut être dit image. Premièrement par Damascène (<i>La foi orthodoxe</i> , I, 13) qui dit que l'Esprit Saint est l'image du Fils.
[2123] Super Sent., lib. 1 d. 28 q. 2 a. 3 arg. 2 Praeterea, sicut Filius imitatur Patrem, per omnia consimilis sibi, ita etiam Spiritus sanctus. Sed hoc est quod requiritur ad perfectam rationem imaginis, ut dictum est, art. 1 hujus quaest. Ergo Spiritus sanctus est imago Patris.	2. De même que le Fils imite le Père, semblable à lui en toutes choses, de même aussi l'Esprit Saint. Mais c'est ce qui est requis pour la nature parfaite de l'image comme cela a été dit, article 1 de cette question. Donc l'Esprit Saint est l'image du Père.
[2124] Super Sent., lib. 1 d. 28 q. 2 a. 3 arg. 3 Si dicis, quod Spiritus sanctus non habet hoc quod sit similis Patri per omnia, ex ratione processionis, sicut Filius hoc habet in quantum procedit ut genitus ; <i>contra</i> : quia processio Spiritus sancti non tantum est processio amoris, sed processio amoris divini. Sed processio amoris divini, in quantum hujusmodi, habet quod sit in plenitudine ejusdem naturae. Ergo videtur quod Spiritus sanctus ex processione sua habeat quod sit imago.	3. <i>On pourrait dire</i> que l'Esprit Saint n'a pas ce qui est semblable au Père en tous les détails, en raison de la procession, de même que le Fils l'a en tant qu'il procède comme engendré ; <i>en sens contraire</i> : parce que la procession de l'Esprit Saint non seulement est une procession d'amour, mais une procession de l'amour divin. Mais celle-ci en tant que telle, a qu'elle est en plénitude de la même nature. Donc il semble que l'Esprit Saint par sa procession a à être une image.
[2125] Super Sent., lib. 1 d. 28 q. 2 a. 3 arg. 4 Praeterea, dicitur absolute, quod Spiritus sanctus est aequalis Patri, et similis, et connaturalis ; quamvis hoc non habeat ex ratione suae processionis absolute. Cum igitur similitudo et aequalitas et connaturalitas constituent perfectam rationem imaginis ; videtur quod Spiritus sanctus absolute dicendus [dicendus <i>om. Ed. de Parme</i>] sit imago.	4. On dit dans l'absolu que l'Esprit Saint est égal au Père, et semblable à lui et connaturel ; bien qu'il ne l'ait pas en raison de sa procession dans l'absolu. Donc comme la ressemblance et l'égalité et la connaturalité constituent une parfaite nature d'image ; il semble qu'il faut dire que l'Esprit Saint est image dans l'absolu.
[2126] Super Sent., lib. 1 d. 28 q. 2 a. 3 s. c. 1 Contra est quod Hilarius dicit, quod aeternitas est in Patre, et species in imagine, et usus in munere. Sicut ergo	En sens contraire : 1. Il y a ce qu'Hilaire dit, que l'éternité est dans le Père, la forme dans l'image, et l'usage dans la fonction. Donc de même que

munus vel donum est proprium Spiritus sancti, ita imago Filii. Hoc idem habetur [videtur <i>éd. de Parme</i>] per Augustinum, supra, distinct. 27.	la fonction ou le don est le propre de l'Esprit Saint, de même l'image est le propre du Fils. Cela même est vu par Augustin ci-dessus, distinction 27 (<i>La Trinité</i> , VI, 2).
[2127] <u>Super Sent., lib. 1 d. 28 q. 2 a. 3 co.</u> Respondeo dicendum, quod imago, secundum quod personalis dicitur, convenit tantum Filio, et non Spiritui sancto. Cujus ratio diversimode assignatur. Quidam enim dicunt, quod cum imago ponat imitationem in exterioribus, et notionalia in divinis sint quasi exteriora, Filius convenienter dicitur imago Patris, quia imitatur Patrem etiam in aliqua notione, scilicet in communi spiratione ; non autem Spiritus sanctus, qui nullam notionem communem cum Patre habet.	Réponse : L'image, selon qu'on la dit personnelle, convient seulement au Fils et non à l'Esprit Saint. La raison en est assignée de différentes manières. Car certains disent que, comme l'image place l'imitation dans ce qui est extérieur que ce qui concerne les notions en Dieu est pour ainsi dire extérieur, le Fils est dit de manière convenable l'image du Père, parce qu'il l'imité aussi dans une notion, à savoir dans la spiration commune ; mais pas l'Esprit Saint qui n'a aucune notion commune avec le Père.
Sed hoc non videtur conveniens propter duo: primo, quia notionalia in divinis non se magis habent per modum exteriorum quam essentialia, praeter illa quae sunt assequentia substantiam, secundum Damascenum, I <i>Fid. Orthodox.</i> , cap. IX, col. 838 ; et ideo imitatio in illis adhuc faceret rationem imaginis. Secundo, quia secundum relationem originis non attenditur in divinis similitudo aut aequalitas, vel dissimilitudo vel inaequalitas, ut ex verbis Augustini habitum est supra, 20 distinct. Ad rationem autem imaginis requiritur similitudo et aequalitas, ut dictum est, art. 1 hujus quaest.	Mais cela ne paraît pas convenir pour deux raisons : a/ Premièrement, parce que ce qui concerne la notion en Dieu ne se comporte pas plus à la manière de ce qui est extérieur que ce qui concerne l'essence, au-delà de celles qui suivent la substance, selon Damascène (<i>la Foi orthodoxe</i> , I, 9) ; et ainsi l'imitation en ces choses encore ne ferait pas la nature de l'image. b/ Deuxièmement, parce que selon la relation d'origine on n'atteint pas en Dieu la ressemblance ou l'égalité, la dissemblance ou l'inégalité, comme par les paroles d'Augustin on l'a vu, ci-dessus, distinction 20. Pour la nature de l'image est requise la ressemblance et l'égalité, comme il a été dit dans l'article de cette question.
Et ideo alii dicunt, quod impossibile est unius rei esse plures imagines immediate ducentes in illam, nisi per materiam divisas ; nec etiam e contrario est possibile quod idem sit imago plurium ; et ideo, cum Patris imago sit Filius, non potest etiam esse imago Spiritus sanctus: quia sic plures essent imagines unius. Nec iterum [item <i>éd. de Parme</i>] potest esse quod Spiritus sanctus sit imago Patris et Filii: quia sic idem esset imago immediata plurium	Et ainsi les uns disent qu'il est impossible qu'il y ait plusieurs images d'une seule chose, conduisant immédiatement en elle, sinon divisées par la matière ; et ainsi à l'inverse il est possible que le même soit l'image de plusieurs, et ainsi, comme le Fils est l'image du Père, l'Esprit Saint ne peut pas être image : parce qu'il y aurait plusieurs images d'un seul. Et en plus il n'est pas possible non plus que l'Esprit Saint soit l'image du Père et du Fils ; parce qu'ainsi le même serait l'image immédiate de plusieurs.
Istud etiam non videtur conveniens	Mais cela ne semble pas convenir pour deux

<p>propter duo: primo, quia Spiritus sanctus refertur ad Patrem et Filium ut ad unum principium ; unde posset esse imago eorum ut sunt unum principium ejus, sicut homo est imago totius Trinitatis. Secundo, quia non est major ratio quare non possunt esse unius plures imagines quam unius plures similes vel aequales ; hoc enim convenit in divinis, scilicet quod plures sint similes vel aequales unius, non per divisionem materiae, sed per distinctionem relationum.</p>	<p>raisons : a/ Premièrement, parce que l'Esprit Saint se réfère au Père et au Fils comme à un principe unique ; c'est pourquoi il pourrait être leur image en tant qu'ils sont un seul principe pour lui, comme l'homme est l'image de toute la Trinité. b/ Deuxièmement, parce qu'il n'y a pas de raison plus grande pour laquelle il ne peut pas y avoir plusieurs images de l'un que de que plusieurs images semblables ou égales de l'un ; car cela convient en Dieu, à savoir que plusieurs soient semblables ou l'égal de l'un, non par la division de la matière, mais par la distinction des relations.</p>
<p>Et ideo dicendum cum aliis, quod quamvis diversitas rationis attributorum non sufficiat ad distinctionem realem processionum, tamen sufficit ad diversas notiones eorum, ut supra, 13 dist., quaest. 1, art. 3, dictum est: et ideo quamvis Spiritus sanctus sua processione accipiat naturam ; quia tamen sua processio non est per modum naturae, non dicitur nec est generatio quia generatio est processio per modum naturae ; et per consequens non dicitur Filius. Ita etiam dico quod Filius ex ratione processionis suae habet quod sit imago, et in quantum procedit ut Filius, quia Filius dicitur ex hoc quod habet naturam Patris ; et in quantum procedit ut verbum, quia verbum, ut dictum est, dist. 27, quaest. 2, art. 1, est quaedam similitudo in intellectu ipsius rei intellectae. Sed Spiritus sanctus non habet hoc ex ratione suae processionis, quia procedit ut amor ; et ideo sicut non dicitur Filius, quamvis accipiat sua processione naturam Patris ; ita nec imago, quamvis habeat similitudinem ad Patrem.</p>	<p>Et ainsi il faut dire avec les autres, que bien que la diversité de la nature des attributs ne suffisent pas pour la distinction réelle des procession, cependant il suffit à leur différentes notions, comme ci-dessus, il a été dit ; dist. 13, qu. 1, art. 3 ; et ainsi bien que l'Esprit Saint reçoive sa nature par sa processions ; parce que cependant sa procession n'est par mode de nature, on ne dit pas qu'il n'y a pas génération, parce que le génération est la procession par mode de nature ; et par conséquent il n'est pas appelé Fils. Aussi je dis que le Fils par la nature de sa procession, a qu'il est image, et en tant qu'il procède comme Fils, parce qu'il est dit Fils du fait qu'il a la nature du Père ; et en tant qu'il procède comme verbe, parce que le verbe, comme il a été dit, dist. 27, qu. 2, art. 1, est une ressemblance dans l'intellect de la chose même intelligée. Mais l'Esprit Saint n'a pas cela par la nature de sa procession, parce qu'il procède comme amour, et ainsi comme il n'est pas dit Fils, bien qu'il reçoive par sa procession la nature du Père ; ainsi il n'est pas image, bien qu'il ait la ressemblance au Père.</p>
<p>[2128] Super Sent., lib. 1 d. 28 q. 2 a. 3 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod Damascenus large accipit imaginem pro quacumque similitudine.</p>	<p>Solutions : 1. Damascène comprend l'image au sens large pour une ressemblance quelconque.</p>
<p>[2129] Super Sent., lib. 1 d. 28 q. 2 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis Spiritus sanctus imitetur</p>	<p>2. Bien que l'Esprit Saint imite le Père, cependant il n'a pas par la nature de sa procession à être dit image ; et ainsi on ne le</p>

<p>Patrem, non tamen habet ex ratione suae processionis ut imago dicatur ; et ideo non dicitur imago sicut non dicitur Filius.</p>	<p>dit pas image comme on ne le dit pas Fils.</p>
<p>[2130] Super Sent., lib. 1 d. 28 q. 2 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod identitas rei in divinis non praejudicat distinctioni secundum rationem in veritate attributorum ; et ideo quamvis sapientia, in quantum est divina, sit essentia, nihilominus manet ibi propria ratio sapientiae praeter rationem essentiae, et similiter ratio voluntatis praeter rationem naturae et intellectus ; et propter hoc etiam remanet distinctio in processionibus quae sunt per modum voluntatis et intellectus et naturae, ad minus secundum rationem ; et diversitas rationum causat diversitatem nominum ; unde illa nomina nunquam concurrerent in idem, nisi rationes in eadem re fundarentur ; et quia processio per modum voluntatis et naturae non eidem competit in divinis, ideo nec nomina se consequuntur quae proprias rationes processionum demonstrant.</p>	<p>3. L'identité de la chose en Dieu ne porte pas préjudice à la distinction en raison dans la vérité des attributs ; et ainsi bien que la sagesse, en tant qu'elle est divine, soit l'essence, néanmoins la nature propre de la sagesse demeure au-delà de la nature de l'essence, et de la même manière la nature de la volonté au-delà de la raison de la nature et de l'intellect, et à cause de cela, aussi la distinction demeure dans les processions qui sont par mode de la volonté, de l'intellect et de la nature, au moins en raison ; et la diversité des raisons cause la diversité des noms ; c'est pourquoi ces noms jamais ne se rencontrent dans le même sinon que les raisons sont fondées dans une même chose ; et parce que la procession par mode de volonté et de nature, ne convient pas au même en Dieu, ainsi les noms qui démontrent les raisons propres des processions n'en découlent pas.</p>
<p>[2131] Super Sent., lib. 1 d. 28 q. 2 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quamvis nomen imaginis sit impositum ab aequalitate et similitudine, tamen est impositum ad significandum rem cui ex modo suae productionis competit similitudo et aequalitas ; et ideo non oportet quod dicatur absolute similis et aequalis nisi ex modo suae processionis hoc habeat quod etiam imago proprie et absolute dicatur.</p>	<p>4. Bien que le nom d'image soit donné à partir de l'égalité et de la ressemblance, cependant il a été donné pour signifier la chose à laquelle convient par le mode de sa production la ressemblance et l'égalité : et ainsi il n'est pas nécessaire de le dire absolument semblable et égal sinon par le mode de sa procession, il aurait que l'image aussi serait dite au sens propre et absolu.</p>
<p></p>	<p></p>
<p>Distinctio 29</p>	<p><u>Distinctio 29 – [Le principe]</u></p>
<p></p>	<p>Qu. 1, a. 1 Une personnes est-elle le principe d'une autre ? a. 2 Parle-t-on de manière univoque du principe pour Dieu, selon qu'il est dit principe de la personne divine ou de la créature ? a. 3 La propriété du Père et du Fils par laquelle ils sont dits principe de l'Esprit Saint est-elle une seulement ? a. 4 Le Père et le Fils sont-ils le principe</p>

	unique de l'Esprit Saint ?
Quaestio 1	Question unique – [Le principe]
Hic quaeruntur quatuor: 1 utrum una persona sit principium respectu alterius: et supposito quod sit ; 2 utrum principium dicatur univoce de Deo respectu divinae personae, et respectu creaturae ; 3 utrum eadem notione Pater et Filius sint principium Spiritus sancti ; 4 si possint dici unum principium ipsius.	On fait quatre recherches : 1. Une personne est-elle le principe par rapport à une autre : et par son supposé qu'est-elle ? 2. Parle-t-on de principe de manière univoque au sujet de Dieu par rapport à la personne divine et par rapport à la créature ? 3. Est-ce par une même notion que le Père et le Fils sont le principe de l'Esprit Saint ? 4. Pourrait-on dire qu'il a un seul principe ?
Articulus 1. lib. 1 d. 29 q. 1 a. 1 tit. Utrum una persona sit principium alterius.	Article 1 – Une personne est-elle le principe d'une autre ?
lib. 1 d. 29 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod una persona non sit principium alterius. Nomen enim principii imponitur a prioritate sicut et nomen sonat. Sed in divinis personis non est prius et posterius, ut supra habitum est, dist. 9, quaest. 2, art. 1. Ergo una persona non est principium alterius.	Objections :¹ : 1 Il semble qu'une personne n'est pas le principe d'une autre. Car le nom de principe est donné par priorité comme son nom l'indique ² . Mais dans les personnes divines il n'y a ni premier ni dernier ; comme il a été dit ci-dessus dist. 9, q. 2, a. 1 ³ . Donc une personne n'est pas le principe d'une autre.
lib. 1 d. 29 q. 1 a. 1 arg. 2. Praeterea, quod est principium alicujus, videtur esse causa ejus: quia, sicut dicit philosophus in V Metaph., text. 1, quot modis dicitur causa, tot modis dicitur principium vel initium. Sed una persona non est causa alterius, quia in divinis personis nihil est causatum. Ergo una persona non est principium alterius.	2. Ce qui est principe d'un être semble être sa cause, parce que, comme le philosophe le dit (<i>Métaphysique</i> V, 1, 1013 a 7) on parle d'autant de manière de cause qu'on dit du principe ou du commencement. Mais une personne n'est pas la cause d'une autre, parce que dans les personnes divines, rien n'est causé. Donc une personne n'est pas le principe d'une autre.
lib. 1 d. 29 q. 1 a. 1 arg. 3 Item, una persona non est principium alterius nisi in quantum dat esse. Sed tale principium est operativum vel effectivum. Cum igitur una persona non dicatur factrix vel operatrix alterius, videtur quod una non sit principium alterius.	3. Une personne n'est le principe d'une autre qu'en tant qu'elle donne l'être. Mais un tel principe est opératif ou actif. Donc comme on ne dit pas qu'une personne est créatrice ou productrice, il semble que l'une n'est pas le principe d'une autre.
lib. 1 d. 29 q. 1 a. 1 s. c. 1 Contra est quod in Littera dicitur, quod Pater est	En sens contraire : 1. Il y a ce qui est dit dans <i>La Lettre</i> ⁴ , que le

¹ PARALL . : *Ia*, qu. 33, a. 1.

² Thomas y voit *prior*.

³ Attribué à Athanase en *Ia*, 33, 1.

⁴ « On dit que le Père est principe du Fils et de l'Esprit Saint » (§ 1).

principium totius deitatis.	Père est le principe de toute la divinité.
lib. 1 d. 29 q. 1 a. 1 s. c. 2 Praeterea, a quocumque oritur aliquid, est principium illius. Sed ab una persona oritur alia. Ergo una est principium alterius.	2. De quoi que ce soit que quelque chose tire son origine, c'est son principe. Mais une personne tire son origine d'une autre. Donc l'une est le principe d'une autre.
lib. 1 d. 29 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod ad significandum originem divinarum personarum, utendum est talibus nominibus qualia modo originis competant ; quia secundum Hilarium, IV de Trinit., § 14, col. 107, sermo debet esse rei subjectus. Hoc autem invenimus in origine divinarum personarum quod tota essentia unius accipitur in alia, ita quod una numero est essentia trium, et idem esse.	Réponse : Je dis que pour signifier l'origine des personnes divines, il faut se servir de noms tels qu'ils conviennent à son mode d'origine ; parce que selon Hilaire (<i>La Trinité</i> , IV, 14), la parole doit être assujettie à la chose. Nous le trouvons dans l'origine des personnes divines du fait que l'essence toute entière de l'une est reçue dans une autre, de sorte que l'essence des trois est une en nombre et le même être.
Et ideo ad significandum ordinem talis originis, non competit nomen causae propter duo:	Et ainsi pour signifier l'ordre d'une telle origine, le nom de cause ne convient pas pour deux raisons :
primo, quia omnis causa vel est extra essentiam rei, sicut efficiens et finis ; vel pars essentiae, sicut materia et forma.	a/ Premièrement, parce que toute cause ou bien est hors de l'essence comme cause efficience et cause finale, ou bien partie de l'essence, comme la matière et la forme.
Secundo, quia omnis causa habet ordinem principii ad esse sui causati quod per ipsam constituitur.	b/ Deuxièmement, parce que toute cause a un rapport de principe à l'être de son effet du fait qu'il est constitué par elle.
Pater autem non habet aliquem ordinem principii ad esse Filii, sicut nec ad esse suum, cum unum et idem sit esse utriusque: unde Pater non est causa Filii, sed principium ; quia principium dicit ordinem originis absolute, non determinando aliquem modum qui ab origine personarum alienus sit. Invenitur enim aliquod principium quod non est extra essentiam principii, sicut punctus a quo fluit linea ; et quod non habet aliquam influentiam ad esse principii, sicut terminus a quo dicitur principium motus, et sicut mane dicitur principium diei.	Mais le Père n'a pas nature de principe pour l'être du Fils, de même non plus pour son être, puisque l'un et le même est l'être de l'un et l'autre ; c'est pourquoi le Père n'est pas la cause du Fils mais son principe ; parce que le principe dit le rapport à l'origine dans l'absolu, sans déterminer un mode qui serait étranger à l'origine des personnes. Car on trouve un principe qui n'est pas hors de l'essence du principié, ainsi le point d'où découle la ligne, et qui n'a pas d'influence sur l'être du principié, comme le terme d'où est dit le principe du mouvement, comme on dit que le matin est le principe du jour.
Sed nomen auctoris addit super rationem principii hoc quod est non esse ab aliquo ; et ideo solus Pater auctor dicitur, quamvis etiam Filius principium dicatur notionaliter.	Mais le nom de créateur ajoute à la nature du principe ce qui est le non être de quelqu'un et ainsi on dit que seul le Père est créateur, bien qu'on dise aussi que le Fils est principe selon la notion.
lib. 1 d. 29 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod quia nomen principii impositum est secundum quod	Solutions : 1. Parce que le nom de principe est donné selon qu'on le trouve dans les créatures, là où

<p>invenitur in creaturis, ubi principium est prius aliquo modo principiato, ideo a prioritare imponitur ; sed tamen imponitur ad significandum illud a quo est aliquid. Unde quamvis quantum ad modum significandi divinis non competat, sicut et alia omnia [omnia om. nomina, essentialia add. Éd. de Parme] quae a nobis imposita sunt: tamen quantum ad rem significatam, propriissime ratio principii ibi [sibi éd. de Parme] competit.</p>	<p>le principe est en quelque manière avant le principié, ainsi il est imputé par priorité ; mais cependant il est donné pour signifier ce de quoi est quelque chose. C'est pourquoi bien qu'il ne convienne pas à la manière de signifier en Dieu, comme tous les autres noms, que nous donnons ; cependant quant à ce qui est signifié, la nature du principe lui convient tout à fait en propre.</p>
<p>lib. 1 d. 29 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis Pater dicatur principium Filii, non tamen dicendus est causa, nisi improprie, sicut Chrysostomus, <i>Hom. II super Joan.</i>, col. 244, utitur nomine causae, dicens Patrem causam Filii: principium enim in plus est quam causa, et causa in plus est quam elementum, sicut dicit Commentator V <i>Metaph.</i> . Unde omnis causa est principium, sed non convertitur.</p>	<p>2. Bien qu'on dise que le Père est le principe du Fils, il ne faut cependant pas dire qu'il en est la cause, sinon improprement, ainsi Chrysostome (<i>Homélie sur Jean</i>, 2) se sert du nom de cause, en disant que le Père est la cause du Fils. Car le principe est en plus que la cause, et la cause est en plus de l'élément, comme le dit le Commentateur (<i>Métaphysique</i>, 5). C'est pourquoi toute cause est principe, mais pas l'inverse.</p>
<p>lib. 1 d. 29 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quia factio et operatio semper terminantur ad esse rei, ideo Filius non potest dici factus nec operatus a Patre, cum quo unum esse habet ; sed tantum generatus, propter originem personae.</p>	<p>3. Parce que la fabrication et l'opération se terminent toujours à l'être de la chose, on ne peut pas dire que le Fils a été fait ou peoduit par le Père, avec qui il possède un seul être, mais il est seulement engendré, à cause de l'origine de la personne.</p>
<p>Articulus 2 lib. 1 d. 29 q. 1 a. 2 tit. Utrum principium dicatur univoce de Deo secundum quod dicitur principium divinae personae et creaturae</p>	<p><u>Article 2 – Parle-t-on de manière univoque du principe pour Dieu selon qu'il est dit principe de la personne divine ou de la créature ?</u></p>
<p>Quaestiuncula 1</p>	<p>Sous-question 1 –</p>
<p>lib. 1 d. 29 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod principium univoce dicatur secundum quod Deus dicitur principium personae divinae et creaturae. Sicut enim dicit Basilius, lib. II <i>Contra Eunomium</i>, post mod., accipere a Patre Filius habet commune cum omni creatura ; sed habere per naturam est Filii proprium. Sed ratio principii fundatur supra originem unius ab alio, ut dictum est, art. praeced. Ergo principium univoce dicitur</p>	<p>Objections : 1. Il semble qu'on parle du principe de manière univoque selon qu'on dit que Dieu est le principe de la personne divine et de la créature. En effet, comme le dit Basile (<i>Contre Eunome</i>, II), le fait de recevoir du Père, le Fils l'a en commun avec toute créature ; mais posséder par nature est le propre du Fils. Et la nature du principe est fondée sur l'origine de l'un à partir de l'autre, comme il a été dit, à l'article précédent. Donc le principe est dit de</p>

respectu personae divinae et respectu creaturae.	manière univoque par rapport à la personne divine et par rapport à la créature.
lib. 1 d. 29 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 2 Praeterea, Magister utitur tali divisione principii, quod principium est de non principio, et principium de principio, et principium de utroque principio. In hac autem divisione oportet quod principium accipiatur et secundum quod dicit respectum ad creaturam, et secundum quod dicit respectum ad personam. Cum igitur haec divisio omnino esset inartificialis si principium aequivoce diceretur, videtur quod principium univoce dicatur secundum utrumque modum.	2. Le Maître se sert d'une telle division du principe, parce qu'il est principe de non principe et le principe de principe et le principe de l'un et l'autre principe. Et dans cette division il est nécessaire de recevoir la principe et selon qu'il dit le rapport à la créature, et selon qu'il dit le rapport à la personne. Donc comme cette division serait tout à fait sans art si on parlait de principe de manière équivoque, il semble que le principe est dit de manière univoque de l'une et l'autre manière.
lib. 1 d. 29 q. 1 a. 2 qc. 1 s. c. 1 Contra, aeterno et temporali nihil potest esse univocum. Sed principium respectu creaturae est ex tempore, principium autem respectu divinae personae est ab aeterno. Ergo principium aequivoce dicitur.	En sens contraire : 1. Rien ne peut être univoque à l'éternité et au temps. Mais le principe par rapport à la créature vient du temps, et le principe par rapport à la personne divine est éternel. Donc on parle du principe de manière univoque.
lib. 1 d. 29 q. 1 a. 2 qc. 1 s. c. 2 Praeterea, Pater est principium Filii per generationem, et Spiritus sancti per spirationem, et creaturae per creationem. Hae autem sunt diversae rationes originis. Ergo videtur quod principium in istis acceptionibus aequivoce sumatur.	2. Le Père est le principe du Fils par génération et de l'Esprit Saint par spiration, et de la créature par création. Mais ce sont les diverses natures d'origine. Donc il semble que le principe est pris de manière équivoque dans ces acceptions.
Quaestiuncula 2	Sous-question 2 –
lib. 1 d. 29 q. 1 a. 2 qc. 2 arg. 1 Ulterius quaeritur, quomodo per prius dicatur. Videtur enim quod secundum quod dicit respectum ad creaturam. Essentiale enim est prius secundum intellectum notionali, et commune proprio. Sed esse principium creaturae, est essentielle et toti Trinitati commune ; esse autem principium divinae personae, est notionale et proprium. Ergo et cetera.	Objections : 1. En plus on cherche, comment parler en premier. Car on le constate selon qu'il exprime un rapport à la créature. Car l'essentiel est en esprit avant le notionnel et le commun avant ce qui est propre. Mais être le principe de la créature, est essentiel et commun à toute la Trinité ; et être aussi le principe de la personne divine est notionnel et particulier. Donc etc.
lib. 1 d. 29 q. 1 a. 2 qc. 2 s. c. 1 Contra, aeternum est prius temporali. Sed principium personae dicitur ab aeterno ; principium autem creaturae a tempore. Ergo et cetera.	En sens contraire : 1. L'éternel est avant le temporel. Mais le principe de la personne est dit de l'éternité, et le principe de la créature du temps. Donc, etc.
Quaestiuncula 1	Réponse à la sous-question 1
lib. 1 d. 29 q. 1 a. 2 qc. 1 co. Respondeo dicendum, quod idem iudicium est de	Un même jugement concerne le principe et l'origine sur laquelle est fondée la nature du

<p>principio et de origine super quam fundatur ratio principii. Potest autem origo considerari dupliciter: aut secundum communem rationem originis, quae est aliquid ab aliquo esse ; et sic una ratio est communis ad originem personarum et originem creaturarum, non quidem communitate univocationis, sed analogiae: et similiter etiam nomen principii. Potest etiam considerari secundum determinatum modum originis ; et sic sunt diversae speciales rationes originis et principii ; sed hoc non facit aequivocationem: quia sic etiam, secundum philosophum, I <i>De anima</i>, text. 8, animalis ratio secundum unumquodque est alia.</p>	<p>principe. Et l'origine peut être considérée de deux manières : 1/ Ou bien selon la nature commune de l'origine qui est quelque chose qui dépend de quelqu'un, et ainsi une seule nature est commune à l'origine des personnes et à l'origine des créatures, non cependant par communauté d'univocité, mais d'analogie ; et de la même manière aussi le nom de principe. b/ Il peut aussi être considéré selon le mode déterminé d'origine, et ainsi il y a diverses raisons particulières d'origine et de principe, mais cela ne fait pas une équivocation ; parce qu'ainsi aussi selon le philosophe (<i>L'âme I</i>, texte 8), la nature de l'animal selon chaque chose est différente.</p>
<p>lib. 1 d. 29 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 1 Ad primum dicendum, quod principium est commune communitate analogiae, et non univocationis.</p>	<p>Solutions : 1. Le principe est commun par communauté d'analogie, et non d'univocation.</p>
<p>lib. 1 d. 29 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Magister accipit principium in divisione secundum communem rationem, quae una est, ut dictum est, in corp. art., et non secundum speciales, quae differunt.</p>	<p>2. Le Maître comprend le principe dans la division selon une raison commune, qui est une, comme il a été dit dans le corps de l'art. et non selon [des raisons] spéciales, qui sont différents.</p>
<p>lib. 1 d. 29 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis aeterno et temporali nihil sit univocum ; est tamen aliquid commune secundum analogiam, ut saepe dictum est.</p>	<p>3. Bien que rien ne soit univoque à l'éternel et au temporel, il y a cependant quelque chose de commun selon l'analogie, comme il a été souvent dit.</p>
<p>lib. 1 d. 29 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod ratio illa procedit quantum ad speciales rationes originis quae non faciunt aequivocationem, ut dictum est.</p>	<p>4. Cette raison procède de raisons spéciales d'origine qui ne font pas une univoque, comme il a été dit.</p>
<p>Quaestiuncula 2</p>	<p>Réponse à la sous-question 2</p>
<p>lib. 1 d. 29 q. 1 a. 2 qc. 2 co. Ad id quod ulterius quaeritur, dicendum, quod processio creaturarum exemplatur a processione divinarum personarum ; unde, absolute loquendo, per prius dicitur principium respectu personae quam respectu creaturae. Sed tamen sciendum, quod in principio, secundum quod dicitur respectu creaturae, est considerare ipsam</p>	<p>Pour ce qu'on cherche en plus, il faut dire que la procession des créatures tire son exemplaire de la procession des personnes divines ; c'est pourquoi absolument parlant, le principe est dit par rapport à la personne avant de l'être par rapport à la créature. Mais cependant il faut savoir que dans le principe, selon qu'on le dit en rapport à la créature, il faut considérer cette relation même qui est temporelle, et ce en quoi est</p>

<p>habitudinem quae temporalis est, et illud in quo fundatur ista habitudo, scilicet virtus et operatio divina ; in quibus tamen non est ratio principii nisi quasi habitualiter ; et sic secundo modo considerando principium secundum quod dicitur principium creaturae, est prius quam principium divinae personae quod fundatur in proprietate, per modum quo essentialiter dicitur prius notionali secundum intellectum. Sed hoc non est nisi secundum quid.</p>	<p>fondée cette relation, à savoir la puissance et l'opération divine ; en qui cependant il n'y a nature de principe que pour ainsi dire habituellement, et ainsi en considérant d'une seconde manière, le principe, selon qu'il est dit principe de la créature est avant le principe de la personne divine, parce qu'il est fondé dans la propriété, par le mode par lequel on parle d'essentiel avant le notionnel en esprit. Mais cela n'est que la relation.</p>
<p>lib. 1 d. 29 q. 1 a. 2 qc. 2 ad arg. Et per hoc patet responsio ad utrumque objectum.</p>	<p>Et par là apparaît la réponse à l'une et l'autre objections.</p>
<p>Articulus 3 lib. 1 d. 29 q. 1 a. 3 tit. Utrum proprietates Patris et Filii, quae dicuntur principium Spiritus sancti, sit tantum una</p>	<p><u>Article 3 – La propriété du Père et du Fils par laquelle ils sont dits le principe de l'Esprit Saint est-elle une seulement ?</u></p>
<p>lib. 1 d. 29 q. 1 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non sit [nisi <i>add. Éd. de Parme</i>] una proprietates Patris et Filii, secundum quam dicuntur principium Spiritus sancti. Proprietates enim unitatem et multitudinem trahit a suppositis. Sed Pater et Filius non sunt unum suppositum. Ergo nec ipsorum est una proprietates.</p>	<p>Objections : 1. Il semble qu'il n'y aurait qu'une propriété du Père et du Fils, selon laquelle on parle du principe de l'Esprit Saint. Car la propriété tire l'unité et la pluralité des supposés. Mais le Père et le Fils ne sont pas un seul supposé. Donc il n'y a pas pour eux une propriété unique.</p>
<p>lib. 1 d. 29 q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea, nihil idem est uniens principium, et distinguens. Sed notiones in divinis sunt distinguentes. Ergo videtur quod nulla notio Patrem et Filium uniat.</p>	<p>2. Rien de semblable n'unit le principe et le distingue. Mais les notions en Dieu apportent des distinctions. Donc il semble qu'aucune notion n'unit le Père et le Fils.</p>
<p>lib. 1 d. 29 q. 1 a. 3 arg. 3 Item, magis sunt unum quae uniuntur in natura et proprietate, quam quae uniuntur in natura tantum. Sed Pater et Filius non sunt magis unum quam Pater et Spiritus sanctus. Cum igitur Pater et Spiritus sanctus non conveniant nisi in natura, videtur quod Pater et Filius non uniantur in aliqua proprietate una.</p>	<p>3. Plus sont un ceux qui sont unis dans une nature et une propriété, que ceux qui sont unis dans la nature seulement. Mais le Père et le Fils ne sont pas plus un que le Père et l'Esprit Saint. Donc comme le Père et l'Esprit Saint ne se rencontrent que dans une nature, il semble que le père et le Fils ne sont pas unis dans une propriété unique.</p>
<p>lib. 1 d. 29 q. 1 a. 3 arg. 4 Praeterea, propinquius est proprietati illud in quo est, quam illud ad quod dicitur. Sed proprietates quae sunt in una persona, sunt plures ex hoc quod ad diversa referuntur ; sicut generatio in Patre ad</p>	<p>4. Est plus proche de la propriété ce en quoi il est que ce pour quoi il est dit. Mais les propriétés qui sont dans une seule personne sont plusieurs par le fait qu'elles se réfèrent à différentes choses, comme la génération dans le Père pour le Fils et la spiration commune</p>

<p>Filium, et communis spiratio ad Spiritum sanctum. Ergo multo magis efficientur duae proprietates ex hoc quod sunt in duabus personis.</p>	<p>pour l'Esprit Saint. Donc les deux propriétés sont beaucoup plus achevées par le fait qu'elles sont en deux personnes.</p>
<p>lib. 1 d. 29 q. 1 a. 3 s. c. 1 Contra, secundum Anselmum, <i>de process. Spir. Sancti</i>, II, col. 288, in omnibus Pater et Filius unum sunt, in quibus non distinguit inter eos relationis oppositio. Sed in communi spiratione Pater et Filius non opponuntur. Ergo est una et eadem numero in utroque.</p>	<p>En sens contraire : 1. Selon Anselme (<i>La procession de l'Esprit Saint</i>, II), en tous le Père et le Fils sont un, en qui il n'a pas distingué entre eux l'opposition de relation. Mais dans l'aspiration commune le Père et le Fils ne s'opposent pas. Donc il y en a une et même en nombre dans l'un et l'autre</p>
<p>lib. 1 d. 29 q. 1 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod una numero notio est Patris et Filii, secundum quod principium spiritus sancti dicuntur, ut dicitur in <i>Littera</i>. Cujus ratio est, quia distinctionem rerum secundum formam aliquam non invenimus nisi dupliciter: uno modo secundum quod aliquid commune distinguitur per plures rationes speciales, sicut ratio generis distinguitur in plures species ; alio modo secundum quod natura specialis distinguitur in plura secundum numerum.</p>	<p>Réponse : Il y a une seule notion en nombre pour le Père et le Fils, selon qu'ils sont dits principe de l'Esprit Saint, comme il est dit dans la <i>Lettre</i>. La raison en est que selon une forme nous ne trouvons la distinction que de deux manières : d'une manière selon que quelque chose de commun se distingue par plusieurs natures particulières, comme la nature du genre se distingue dans plusieurs espèces ; d'une autre manière, selon que la nature spéciale se distingue en plusieurs en nombre.</p>
<p>Hic autem secundus modus non potest esse in divinis, duplici ratione: primo, quia multiplicatio secundum numerum unius speciei non est ex aliquo formali adjuncto, sed ex materiali principio diviso: quia ratio speciei specialissimae constituitur per adventum ultimae formae constitutivae: materia autem non est in divinis. Secundo, quia natura specialis non multiplicatur nisi secundum esse quod in diversis habet: quia tota quidditas completa est in specie.</p>	<p>Mais ce second mode ne peut pas exister en Dieu, pour deux raisons : a/ Premièrement, parce que la multiplication d'une espèce selon le nombre n'est pas par un ajout formel, mais par un principe matériel divisé : parce que la nature de l'espèce très particulière, est constituée par la venue de l'ultime forme constitutive : mais la matière n'est pas en Dieu. b/ Deuxièmement, parce qu'une nature particulière n'est multipliée que selon l'être qu'elle a en diverses choses : parce que toute la quiddité complète est dans l'espèce.</p>
<p>In divinis autem non est nisi unum esse ; unde non potest esse quod aliquid dictum secundum specialem rationem, in divinis numero multiplicetur. Relinquitur igitur quod quiddid est in divinis, vel remaneat indistinctum et unum numero, sicut natura communis tribus personis: vel habeat rationem communem distinguibilem secundum plures rationes speciales: sicut relatio communis est tribus, non tamen una</p>	<p>Mais en Dieu elle n'y a qu'un seul être ; c'est pourquoi il n'est pas possible que quelque chose dit selon une nature spéciale, soit multiplié en nombre en Dieu. Il reste donc que quoi que ce soit qui est en Dieu, ou bien il demeure indistinct et un en nombre, comme la nature commune aux trois personnes ; ou bien il a une nature commune qui peut être distinguée selon plusieurs raisons spéciales ; de même que la relation est commune aux trois, cependant ce n'est</p>

numero relatio, sed alia et alia, etiam secundum rationem specialem distincta. Cum igitur communis spiratio nominet specialem rationem principii secundum specialem modum originis, impossibile est quod sit nisi una numero in Patre et Filio.	pas une relation une en nombre, mais il y en a une et une autre, même distincte selon une nature particulière. Donc comme la spiration commune désigne une raison particulière de principe selon le mode particulier de l'origine, il est impossible qu'elle soit sinon une en nombre dans le Père et le Fils.
lib. 1 d. 29 q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod in creaturis supposita distincta sunt per esse ; et ideo proprietates ipsorum etiam secundum esse distinguuntur. Sed in divinis suppositis est unum esse ; unde et proprietas non potest multiplicari secundum esse, sed solum secundum rationem proprietatis specialem.	Solutions : 1. Dans les créatures les suppôts sont distingués par l'être ; et ainsi leurs propriétés aussi se distinguent selon l'être. Mais il y a un seul être dans les suppôts divins ; c'est pourquoi la propriété ne peut pas être multipliée selon l'être, mais seulement selon la nature particulière de la propriété
lib. 1 d. 29 q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod secundum idem non potest esse aliquid uniens et distinguens, et respectu ejusdem ; unde communis spiratio distinguit Patrem a Spiritu sancto, sed unit Filio.	2. Selon le même il ne peut pas y avoir quelque chose qui unit et distingue, et par rapport lui-même : c'est pourquoi la spiration commune a distingué le Père de l'Esprit Saint mais elle unit au Fils.
lib. 1 d. 29 q. 1 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod secundum Augustinum, supra dist. XX, secundum relationes originis attenditur aequalitas vel inaequalitas ; et ideo ex hoc quod Pater convenit cum Filio in aliqua notione, non dicitur magis unum esse cum eo quam cum Spiritu sancto, sed solum in pluribus.	3. D'après Augustin (ci-dessus, distinction 20), selon les relations d'origine on atteint l'égalité ou l'inégalité, et ainsi c'est par cela que le Père se rencontre avec le Fils, dans une notion, on ne dit pas qu'il est plus un avec lui qu'avec l'Esprit Saint, mais seulement qu'il est en plusieurs.
lib. 1 d. 29 q. 1 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod proprietas relativa, quantum ad esse quod habet, proximius se habet ad suum suppositum quam ad id ad quod dicitur ; unde si esset ibi variatio secundum esse, hoc haberet a suppositis. Sed secundum rationem relationis dicitur ad aliud ; et ideo distinguitur specialis ratio relationis, secundum quod ad aliud et aliud refertur.	4. La propriété relative, quant à l'être qu'elle a, se comporte plus près pour son suppôt qu'à ce pourquoi elle est dite ; c'est pourquoi s'il y avait ici une variation selon l'être, elle viendrait des suppôts. Mais selon la nature de la relation elle est pour un autre ; et ainsi la nature spéciale de la relation se distingue, selon qu'elle est référée à l'un et à un autre.
Articulus 4 lib. 1 d. 29 q. 1 a. 4 tit. Utrum Pater et Filius sint unum principium Spiritus sancti	<u>Article 4 – Le Père et le Fils sont-ils le principe unique de l'Esprit Saint ?</u>
lib. 1 d. 29 q. 1 a. 4 arg. 1 Ad quartum	Objections :¹ :

¹ PARALL. : Ia, qu. 36, a. 4.

<p>sic proceditur. Videtur quod Pater et Filius non sint unum principium Spiritus sancti. Si enim unum sunt principium, aut unum quod est Pater, aut unum quod non est Pater. Si unum quod est Pater, ergo Filius est Pater, quod falsum est. Si unum quod non est Pater, ergo Pater non est Pater, quod iterum falsum est. Ergo nullo modo sunt unum principium.</p>	<p>1. Il semble que le Père et le Fils ne sont pas un principe unique de l'Esprit Saint. Car s'ils sont un seul principe ou ce sera l'un qui est le Père, ou l'un qui n'est pas le Père. Si c'est l'un qui est le Père, donc le Fils est le Père, ce qui est faux. Si c'est l'un qui n'est pas le Père, donc le Père n'est pas Père, ce qui à nouveau est faux. Donc ils ne sont en aucune manière un seul principe.</p>
<p>lib. 1 d. 29 q. 1 a. 4 arg. 2 Praeterea, de Patre et Filio et Spiritu sancto, ex eo quod sunt unum principium creaturae, dicimus, quod sunt unus creator. Sed non dicimus quod Pater et Filius sunt unus spirator. Ergo non sunt unum principium Spiritus sancti.</p>	<p>2. Au sujet du Père, du Fils et de l'Esprit Saint du fait qu'ils sont le seul principe de la créature, nous disons qu'ils sont un seul créateur. Mais nous ne disons pas que le Père et le Fils sont un seul qui spire. Donc ils ne sont pas un seul principe de l'Esprit Saint.</p>
<p>lib. 1 d. 29 q. 1 a. 4 arg. 3 Item, unitas causa est identitatis. Sed Pater et Filius non dicuntur idem principium Spiritus sancti. Ergo nec unum.</p>	<p>3. L'unité est cause de l'identité. Mais on ne dit pas que le Père et le Fils sont dits le même principe de l'Esprit Saint. Donc un non plus.</p>
<p>lib. 1 d. 29 q. 1 a. 4 s. c. 1 Contra, sicut supra habitum est, in omnibus Pater et Filius unum sunt, in quibus [non distinguit relationis oppositio add. Éd de Parme], et in quibus hoc de illo dicitur. Sed Filius est principium de principio. Ergo Pater et Filius sunt unum principium.</p>	<p>En sens contraire : 1. Comme on l'a lu ci-dessus, le Père et le Fils sont un en tous, en qui l'opposition de relation ne se distingue pas, et en qui cela est dit de lui. Mais le Fils est le principe du principe. Donc le Père et le Fils sont un seul principe</p>
<p>lib. 1 d. 29 q. 1 a. 4 s. c. 2 Praeterea, unius rei unum est principium. Sed Spiritus sanctus est unus. Ergo unum ejus est principium.</p>	<p>2. Le principe d'une seule chose est unique. Mais l'Esprit Saint est un. Donc unique est son principe.</p>
<p>lib. 1 d. 29 q. 1 a. 4 co. Respondeo dicendum, quod secundum omnes, Pater et Filius sunt unum principium Spiritus sancti, qui Spiritum sanctum ab utroque confitentur procedere. Sed circa hoc qualiter dicatur, sunt diversae opiniones. Quidam enim dicunt, quod unum non designat nisi unitatem proportionis ; quia sicut se habet Pater ad Spiritum sanctum ut spirans, ita et Filius. Sed istud non sufficit ; quia secundum unitatem proportionis etiam conveniunt Pater et Filius in ratione suppositi ; et tamen non dicimus eos esse unum suppositum. Et ideo alii dicunt, quod unum dicit unitatem naturae: qui videntur inniti auctoritate Anselmi, qui dicit, quod Pater</p>	<p>Réponse : Selon tous, le Père et le Fils sont un seul principe de l'Esprit Saint, qui confessent que l'Esprit Saint procède de l'un et l'autre. Mais à ce sujet sur la manière dont on en parle il y a différentes opinions. 1/ Car certains disent que l'un ne désigne que l'unité de proportion ; parce que le Père se comporte, vis-à-vis de l'Esprit Saint comme spirant, et le Fils aussi. Mais cela ne suffit pas. Parce que selon l'unité de proportion aussi le Père et le Fils se rencontrent dans la nature de suppôt ; et cependant nous ne disons pas qu'ils sont un seul suppôt. 2/ Et ainsi d'autres disent que l'un dit l'unité de nature : ils semblent s'appuyer sur l'autorité d'Anselme (<i>La procession du saint</i></p>

<p>et Filius spirant Spiritum sanctum De processione Spiritus sancti, cap. XVIII, in quantum uterque eorum est Deus. Sed nisi aliquid plus dicant, ab unitate principii notionaliter dicti non excluderetur Spiritus sanctus, qui non excluditur ab unitate naturae. Et ideo alii dicunt, quod unum dicit unitatem notionis ; et istud videtur esse conveniens ; quia in substantivis nominibus unitas et pluralitas attenditur secundum unitatem et pluralitatem formae significatae ; unde dicimus, unus Deus, propter unitatem divinae naturae. Forma autem quam significat hoc nomen principium, secundum quod personaliter sumitur, est ipsa notio vel proprietas, sicut hoc nomen Pater significat paternitatem. Unde ad unitatem notionis sequitur unitas principii. Potest nihilominus dici, ut salvetur dictum Anselmi, quod significat unitatem in potentia spirativa, quae dicit naturam divinam sub ratione talis proprietatis, quae est principium operationis personalis, ut supra dictum est, dist. 11, qu. 1, art. 2 et 3.</p>	<p><i>Esprit</i>, 16) ; qui dit que le Père et le Fils spirent l'Esprit Saint en tant que l'un et l'autre d'entre eux est Dieu. Mais s'ils ne disaient pas quelque chose de plus, de l'unité du principe employé notionnellement l'Esprit Saint ne serait pas exclu de l'unité de nature. Et ainsi d'autres disent que l'un signifie l'unité de notion ; et cela semble convenir ; parce que dans les substantifs l'unité et la pluralité sont atteintes selon l'unité et la pluralité de la forme signifiée. C'est pourquoi nous disons, qu'il y a un seul Dieu, à cause de l'unité de la nature divine. Mais la forme que signifie ce nom principe, selon qu'il est employé personnellement, est la notion même ou une propriété, de même que ce nom Père signifie la paternité. C'est pourquoi, l'unité de principe suit l'unité de la notion. On peut néanmoins dire, pour conserver ce que dit d'Anselme, qu'il signifie l'unité dans la puissance spirative, qui dit la nature divine sous la nature d'une telle propriété, qui est le principe de l'opération personnelle, comme on l'a dit ci-dessus, dist. 11, qu. 1, a. 2 et 3.</p>
<p>lib. 1 d. 29 q. 1 a. 4 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod ista divisio: aut sunt unum quod est Pater, aut sunt unum quod non est Pater, non est per contradictoria ; unde utraque falsa est. Sed haec est vera: non sunt unum quod est Pater tantum ; sed sunt unum quod est Pater et Filius ; sicut sunt etiam unus Deus, qui est Pater et Filius.</p>	<p>Solutions : 1. Cette division : ou bien il y en a un qui est Père, ou bien il y en a un qui n'est pas le Père, ce n'est pas par contradiction ; c'est pourquoi l'une et l'autre proposition est fautive. Mais cela est vrai : ils n'y en a pas un qui est le Père seulement, mais il y en a un qui est le Père et le Fils ; de même il y a aussi un seul Dieu qui est Père et Fils</p>
<p>lib. 1 d. 29 q. 1 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis dicantur unum principium Spiritus sancti, non tamen dicuntur unus spirans vel unus spirator: quia hujusmodi distinctiones imponuntur ab actibus, qui semper significant ut adjacenter, et in talibus non attenditur in consignando pluraliter pluralitas formae significatae, sed suppositorum, ut supra dictum est, 16 dist., qu. 1, art. 4. Sed de creatione non est similis ratio ac de spiratione: quia spiratio praeexigit distinctionem in</p>	<p>2. Bien qu'on parle d'un seul principe de l'Esprit Saint, on ne dit pas cependant qu'il y a un spirant unique ou un spirateur unique ; parce que les distinctions de ce genre sont imposées par les actes, qui toujours signifient comme de manière à ajouter, et en tels actes on n'atteint pas, en considérant au pluriel, la pluralité de la forme signifiée, mais celle des supposés, comme ci-dessus il a été dit, dist. 16, qu. 1, art. 1. Mais au sujet de la création ce n'est la même raison qu'au sujet de la spiration : parce que la spiration a préexigé la distinction dans les supposés : c'est pourquoi</p>

<p>suppositis ; unde est aliquo modo a pluribus suppositis inquantum distincta sunt, cum sit operatio personalis ; sed creatio est opus essentiae divinae ; unde est opus suppositi indistincti, prout essentia significatur id quod est, ut hoc nomine Deus ; et ideo sicut Pater et Filius dicuntur unum, quod est unus Deus, ita et unus creator ; non tamen creans unus, quia participium est adjectivum.</p>	<p>ils sont distingués d'une certaine manière, par plusieurs suppôts en tant qu'ils sont distincts, puisque c'est une opération personnelle ; mais la création est l'œuvre de l'essence divine ; c'est pourquoi c'est l'œuvre d'un suppôt indistinct, selon que par l'essence est signifié ce qu'il est, comme par ce nom Dieu ; et ainsi comme le Père et le Fils sont dits un, parce qu'il y a un seul Dieu, de même il y a un seul créateur aussi, non cependant un seul qui crée, parce que le participe est un adjectif.</p>
<p>lib. 1 d. 29 q. 1 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod non conceditur communiter, quod sint idem principium ; quia ratione articulationis includitur unitas suppositi: sicut etiam supra, Magister dicit, quod Deus non genuit se Deum, nec alium Deum. Quidam tamen dicunt, quod Filius et Pater sunt idem Deus, et sunt idem principium, eo quod ly idem est adjectivum, et non ponit identitatem absolutam, sed respectu ejus cui adjungitur ; et secundum hoc potest concedi, quod sunt idem principium.</p>	<p>3. On ne concède par communément qu'ils sont un même principe ; parce que l'unité du suppôt est incluse par la nature de la diversification ; de même aussi ci-dessus, le Maître dit que Dieu ne s'est pas engendré Dieu, et il n'a pas engendré un autre Dieu. Certains cependant disent que le Fils et le Père sont un même Dieu, et sont un même principe, parce que « même » (<i>idem</i>) est adjectif, et ne place pas l'identité absolue, mais par rapport à ce à quoi il est joint ; et selon cela on peut concéder, qu'ils sont un même principe.</p>
<p>Distinctio 30</p>	<p><u>Distinction 30 – [Ce qu'on dit de Dieu selon le temps]</u></p>
<p>Quaestio 1</p>	<p><u>Question unique – [Ce qu'on dit de Dieu selon le temps]</u></p>
<p>Prooemium</p>	<p><u>Prologue</u></p>
<p>Hic tria quaeruntur: 1 utrum aliquid de Deo ex tempore dicatur ; 2 utrum ista significant essentiam divinam ; 3 utrum illa nomina relativa ponant aliquam relationem realiter in Deo existentem.</p>	<p>On fait trois recherches : 1. Dit-on quelque chose de Dieu en rapport avec le temps ? 2. Est-ce que ces noms signifient l'essence divine ? 3. Ces noms relatifs posent-ils réellement une relation qui existe en Dieu ?</p>
<p>Articulus 1 [2181] Super Sent., lib. 1 d. 30 q. 1 a. 1 tit. Utrum aliquid dicatur de Deo ex tempore.</p>	<p><u>Article 1 – Dit-on quelque chose de Dieu en rapport le temps ?</u></p>
<p>[2182] Super Sent., lib. 1 d. 30 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur</p>	<p>Objections : 1. On ne dit rien de Dieu en rapport avec le</p>

<p>quod de Deo nihil ex tempore dicatur. De quo enim dicitur aliquid ex tempore, quod ante non dicebatur, potest dici esse factum illud ; sicut homo dicitur esse factus albus, si prius non dicebatur vere de eo quod esset albus. Sed fieri nullo modo competit Deo, sicut nec mutari, cum sit primum movens. Ergo videtur quod nihil in Deo ex tempore dicatur.</p>	<p>temps. Car de ce dont on dit quelque chose avec le temps, qu'on n'avait pas dit auparavant, on peut dire que cela a été fait ; ainsi on dit que l'homme est devenu blanc si d'abord on ne disait pas vraiment, de lui qu'il était blanc. Mais être fait ne convient en rien à Dieu, de même qu'il ne change pas, puisqu'il n'est le premier moteur. Et donc il semble qu'on ne dit rien en Dieu en rapport avec le temps.</p>
<p>[2183] Super Sent., lib. 1 d. 30 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, quod praedicatur de aliquo, aut dicitur de eo per se, aut per accidens. Sed ista non praedicantur per se ; quia quod per se inest, semper inest ; haec autem non ab aeterno de Deo dicuntur ; nec etiam per accidens, quia nullum accidens in Deo est ; et praeterea, cum omne per accidens reducatur ad aliquod per se, haec dicerentur de aliquo alio per se ; quod non invenitur: quia nihil aliud quam Deus dicitur creator, vel universitatis dominus. Ergo videtur quod ista nullo modo de Deo dicantur.</p>	<p>2. Ce qui est prédiqué de quelqu'un ou bien on le dit par soi ou par accident. Mais ces noms ne sont pas prédiqués par soi ; parce que ce qui est en quelque chose par soi y est toujours ; mais cela n'est pas dit de Dieu selon l'éternité ; ni non plus par accident, parce qu'il n'y a aucun accident en Dieu et en plus, puisque tout de qui est par accident est ramené à quelque chose par soi, cela serait de quelque chose d'autre par soi ; ce qu'on ne trouve pas ; parce que rien d'autre que Dieu n'est dit créateur, ou Seigneur de l'univers. Donc il semble qu'on ne dit cela de Dieu en aucune manière.</p>
<p>[2184] Super Sent., lib. 1 d. 30 q. 1 a. 1 arg. 3 Si dicatur quod est praedicatio per causam ; contra. Ubi cumque est praedicatio per causam, potest resolvi praedicatio talis, et exponi per propositionem denotantem habitudinem causae ; ut si dicatur, quod Deus est spes nostra potest exponi quod spes nostra est a Deo. Sed non potest dici quod creator sit a Deo. Ergo cum dicitur, Deus est creator, non est praedicatio per causam.</p>	<p>3. <i>On pourrait dire</i> que c'est une prédication par la cause. <i>En sens contraire</i> : Partout où il y a prédication par la cause une telle prédication peut être résolue, et être exposée par une proposition qui dénote une relation à la cause ; comme si on disait que Dieu est notre espérance, on peut l'exprimer : notre espérance vient de Dieu. Mais on ne peut pas dire que le créateur vient de Dieu. Donc quand on dit que Dieu est créateur, ce n'est pas une prédication par la cause.</p>
<p>[2185] Super Sent., lib. 1 d. 30 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, omne verum aut est necessarium aut contingens. Si igitur haec praedicantur de Deo vere ; aut praedicantur necessario, aut contingenter. Sed non praedicantur necessario, quia non semper ; nec etiam contingenter, quia in Deo nihil est contingens. Ergo videtur quod non possint de Deo praedicari.</p>	<p>4. Toute vérité est nécessaire ou contingente. Si donc ces choses sont prédiquées de Dieu vraiment, ou elles sont prédiquées nécessairement, ou de manière contingente. Mais elles ne sont pas prédiquées nécessairement, parce qu'elles n'existent pas toujours ; et non plus de manière contingente, parce qu'en Dieu rien n'est contingent. Donc il semble qu'elles ne peuvent pas être prédiquées de Dieu.</p>
<p>[2186] Super Sent., lib. 1 d. 30 q. 1 a. 1</p>	<p>En sens contraire :</p>

s. c. 1 Contra est totum quod in Littera dicitur et ab Augustino et a Magistro, et usus [usu éd de Parme] loquentium, et secundum fidem, et secundum philosophiam.	En sens contraire il y a tout ce qui est dit dans <i>La lettre</i> ¹ , et par Augustin et par le Maître, et l'usage des locuteurs et selon la foi et la philosophie.
[2187] Super Sent., lib. 1 d. 30 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod necesse est quod aliquid de Deo ex tempore dicatur. Cum enim omne esse cujuslibet rei effluat ab ipso Deo, non solum universi, sed cujuslibet partis ejus, oportet quod ipse designetur in habitudine principii ad quodlibet eorum quae sunt ; et cum multa eorum quae sunt non semper fuerint, etiamsi ponatur universum semper fuisse, quod quidam philosophi errantes senserunt, ut intelligatur, VIII Physic., text. 41, oportet quod nomina designantia illam habitudinem non ab aeterno de Deo dicantur, sed ex tempore ; quia relatio secundum actum, exigit duo extrema in actu existere ; unde non potest referri ad creaturam ut actuale principium creaturae, nisi creatura existente in actu ; quod non semper fuit, sed ex tempore.	Réponse : Il est nécessaire de dire quelque chose de Dieu en rapport le temps. En effet, comme tout être de n'importe quoi découle de Dieu lui-même, non seulement de l'univers mais de chacune de ses parties, il est nécessaire que lui-même soit désigné dans une relation de principe à tout ce qui est d'eux, et comme la plupart d'entre eux qui existent n'auraient pas toujours existé, même si on pensait que l'univers a toujours existé, ce que certains philosophes qui sont dans l'erreur ont pensé, comme on le comprend en <i>Physique</i> , VIII, 5, 257 b 15, il est nécessaire de dire que les noms qui désignent cette relation ne sont pas dits éternellement de Dieu, mais dans le temps ; parce que la relation en acte, exige deux extrêmes dans l'acte d'exister ; c'est pourquoi cela ne peut être rapporté à la créature comme son principe actuel, que si la créature existe en acte ; ce qui n'a pas toujours existé, mais a dépendu du temps.
Hoc autem non contingit de aliis quae absolute de Deo dicuntur, quod ex tempore dicantur de ipso ; quia ea quae absolute dicuntur, secundum proprias rationes ponunt in eo aliquid in quo dicuntur, ut quantitas et qualitas et hujusmodi. Unde nihil horum invenitur quod non realiter sit in Deo, de quo vere et proprie dicitur ; et propter hoc non possunt de aliquo ex tempore dici, nisi illud mutetur per susceptionem ejus quod prius non habuit.	Mais cela n'arrive pas pour d'autres qui sont dits de Dieu dans l'absolu ; parce qu'ils sont dits de lui en rapport avec le temps ; parce que ce qui est dit dans l'absolu, selon des raisons propres, place en lui quelque chose en quoi ils sont dits, comme la quantité et la qualité, etc. C'est pourquoi on ne trouve rien de ces choses qui ne soit pas réellement en Dieu, dont on parle vraiment et au sens propre ; et à cause de cela on ne peut le dire de quelque chose en rapport le temps, que si celui-ci est changé par l'assistance de ce qu'il n'a pas eu d'abord.
Sed relatio secundum rationem suam non habet quod ponat aliquid in eo de quo dicitur ; sed ponit tantum habitudinem ad aliud ; unde invenitur aliqua relatio, ut supra, dist. 26, quaest. 2, art. 1, dictum	Mais la relation selon sa nature n'a pas ce qui place quelque chose en ce dont on parle ; mais elle place seulement une relation à autre chose ; c'est pourquoi on trouve une relation, comme il a été dit ci-dessus, dist. 26, qu. 2,

¹ Augustin, *la Trinité*, V, 13. « On parle du créateur relativement à la créature comme du maître au serviteur » Lombard : « Il y a des choses qui sont dites de Dieu, selon le temps, et elles lui conviennent temporellement, sans changement de sa part, et elles sont dites relativement à l'accident, non que cela arrive à Dieu, mais à la créature, comme les mots créateur, Seigneur, refuge, donné et don, etc. »

<p>est, non realiter existens in eo de quo dicitur ; et ideo in talibus habitudines illae de novo dicuntur de aliquo, non per mutationem ejus, sed illius ad quod dicitur ; et ita est in omnibus quae de Deo ex tempore dicuntur.</p>	<p>art. 1, qui n'existe pas réellement en ce dont on parle et ainsi en de telles choses ces relations sont dites en rapport avec la nouveauté de quelque chose, non par son changement, mais de celui pour quoi il est dit et ainsi il est en tout ce qui est dit de Dieu en rapport avec le temps.</p>
<p>[2188] Super Sent., lib. 1 d. 30 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod sicut hujusmodi habitudines non ponuntur realiter esse in Deo, sed secundum rationem tantum ; ita etiam ex hoc quod de novo de Deo dicuntur, non sequitur quod in eo sit aliquid fieri secundum rem, sed secundum rationem tantum, sicut dicitur in Ps. LXXXIX, 1: « Domine refugium factus es nobis ». Tamen etsi concedatur secundum rationem aliquid, ut refugium vel hujusmodi, factus ; nullo tamen modo dicendus est mutatus: quia mutatio imponitur pro remotione ejus a quo est motus, sed fieri pro adeptione ejus ad quod motus terminatur: a Deo autem nullo modo aliquid removetur, etsi adveniat habitudo aliqua secundum rationem ; unde etsi dicatur fieri aliquid, non debet dici mutari in illud.</p>	<p>Solutions : 1. De même que les relations de ce genre ne placent pas un être en Dieu réellement, mais en raison seulement ; de même aussi de ce qui est dit de nouveau de Dieu, il ne découle pas qu'en lui il y ait quelque chose qui soit fait en réalité, mais en raison seulement, comme il est dit dans le <i>Ps</i> 89, 1 : « <i>Seigneur, tu es devenu notre refuge</i> ». Cependant même si on concédait en raison quelque chose de fait comme refuge ou quelque chose de ce genre ; cependant en aucune manière il faut le dire changé ; parce que le changement est imposé par l'exclusion de ce dont il est le mouvement, mais être fait pour l'acquisition de ce à quoi le mouvement s'achève. Rien n'est éloigné de Dieu en aucune manière, même si une relation advient en raison ; c'est pourquoi même si on disait que quelque chose est fait, on ne doit pas dire que quelque chose est changé en lui.</p>
<p>[2189] Super Sent., lib. 1 d. 30 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod, secundum Magistrum, ista praedicantur per accidens, non quod in Deo sint, sed quod in creaturis. Tamen intelligendum est, quod in istis nominibus est duo considerare ; scilicet habitudines ipsas, et illud supra quod fundatur ratio habitudinis in Deo ; sicut habitudo creationis habet pro fundamento in Deo virtutem divinam, cujus est ducere res in esse de nihilo.</p>	<p>2. Selon le Maître, est prédiqué par accidents non ce qui serait en Dieu, mais dans les créatures. Cependant il faut comprendre que dans ces noms, il y a deux choses à considérer : à savoir les relations mêmes, et ce sur quoi est fondée la nature de la relation en Dieu ; de même que la relation de la création a pour fondement en Dieu le pouvoir divin, qui consiste à conduire les choses du néant à l'être.</p>
<p>Si igitur consideratur hoc quod habent pro fundamento in re divina, constat quod per se dicuntur, et ab aeterno conveniunt quantum ad illud: quia essentia, virtus, operatio divina ab aeterno est. Si autem consideratur ipsa habitudo, tunc per accidens de Deo dicuntur quantum ad hoc. Accidens autem dupliciter dicitur: aut secundum</p>	<p>Donc si on considèrait ce qu'elles ont pour fondement dans la réalité divine, il est clair qu'elles sont dites par soi, et conviennent éternellement sur ce sujet ; parce que l'essence, la puissance, l'opération divine sont éternelles. Mais si on considèrait la relation même, alors c'est dit de Dieu par accident sur ce point. Mais l'accident est dit de deux manières : ou bien selon qu'il</p>

<p>quod nominat naturam accidentis condivisam substantiae ; et sic in Deo nihil est accidens ; aut secundum quod nominat aliquid per aliud conveniens ; sicut dicimus, quod album aedificat per accidens, quia adiungitur ei quod per se est causa aedificationis, scilicet aedificatori ; et sic per accidens convenit Deo referri ad aliud extra se.</p>	<p>désigne la nature de l'accident séparée de la substance ; et ainsi en Dieu rien n'est un accident, ou bien selon qu'il désigne quelque chose qui convient par autre chose ; comme nous disons que le blanc construit par accident, parce qu'il est joint à celui qui par soi est la cause de l'édification, à savoir le bâtisseur ; et ainsi il convient à Dieu par accident d'être référé à autre chose en dehors de lui.</p>
<p>Non enim dicitur relative, nisi quia aliud refertur ad ipsum ; sicut dicit philosophus, V metaph., text. 20, quia scibile est relativum, non quia ipsum referatur, sed quia aliud refertur ad ipsum. Nec tamen sequitur quod illa habitudo quae in Deo designatur, alteri conveniat per se, sed magis respectus oppositus, quod est esse creaturam, vel esse servum, vel aliquid huiusmodi.</p>	<p>Car on ne parle relativement que parce que une autre chose se réfère à lui ; comme le dit le philosophe, (<i>Métaphysique</i>, V, 15, 1020 b 30), parce que le connaissable est relatif, non parce qu'il est référé lui-même, mais parce qu'un autre se réfère à lui. Et cependant il n'en découle pas que cette relation qui est désignée en Dieu, convienne à un autre par soi, mais plus le rapport opposé qui est être créature, ou bien serviteur ou quelque chose de ce genre.</p>
<p>[2190] Super Sent., lib. 1 d. 30 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod non potest proprie dici praedicatio per causam ; nisi forte intelligatur quod huiusmodi nomina praedicant habitudinem alicujus causae.</p>	<p>3. On ne peut parler au sens propre de prédication par la cause ; à moins qu'on comprenne par hasard que les noms de ce genre prédisent la relation d'une cause.</p>
<p>[2191] Super Sent., lib. 1 d. 30 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum patet responsio per id quod ad secundum dictum est ; quia eodem modo praedicantur necessario quo per se, et eodem modo contingenter quo per accidens ; non tamen sequitur aliquid contingens in Deo esse.</p>	<p>4. La réponse est éclairée par ce qui a été dit à la seconde [solution] ; parce que d'une même manière on prédique par nécessité de ce qui est par soi et d'une même manière, de manière contingente de ce qui est par accident ; il n'en découle pas cependant qu'il y ait quelque chose de contingent en Dieu.</p>
<p>Articulus 2 [2192] Super Sent., lib. 1 d. 30 q. 1 a. 2 tit. Utrum quae dicuntur de Deo ex tempore, significant divinam essentiam</p>	<p><u>Article 2 – Ce qui est dit de Dieu en rapport avec le temps signifie-t-il son essence ?</u></p>
<p>[2193] Super Sent., lib. 1 d. 30 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod huiusmodi nomina quae de Deo dicuntur ex tempore, non significant divinam essentiam. Essentia enim divina est aeterna. Sed haec non dicuntur de Deo ab aeterno. Ergo non significant divinam essentiam.</p>	<p>Objections : 1. Il semble que les noms de ce genre qui sont dits en rapport avec le temps, ne signifient pas l'essence divine. Car elle est éternelle. Mais on ne le dit pas en Dieu selon l'éternité. Donc ils ne signifient pas l'essence divine.</p>
<p>[2194] Super Sent., lib. 1 d. 30 q. 1 a. 2</p>	<p>2. On dit que Dieu est, en rapport avec le</p>

<p>arg. 2 Praeterea, Deus dicitur ex tempore patientia nostra et spes nostra, et hujusmodi. Sed hujusmodi, quia habent imperfectionem annexam, non possunt convenire divinae essentiae ; sicut dicitur quod divina essentia est caritas, de cujus intellectu non est aliqua imperfectio. Ergo videtur quod non omnia quae de Deo dicuntur ex tempore, significant divinam essentiam.</p>	<p>temps, notre patience et notre espérance, etc. Mais de ce genre, parce qu'elles ont une imperfection jointe, elles ne peuvent pas convenir à l'essence divine ; de même on dit que l'essence divine est la charité ; au sujet de son concept il n'y a pas d'imperfection. Donc il semble que ce n'est pas tout ce qui est dit de Dieu en rapport avec le temps, qui signifie l'essence divine.</p>
<p>[2195] Super Sent., lib. 1 d. 30 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, divina essentia est communis tribus personis. Sed quaedam dicuntur de Deo ex tempore quae non conveniunt tribus personis, ut missus, donatus, et hujusmodi. Ergo non omnia significant divinam essentiam.</p>	<p>3. L'essence divine est commune aux trois personnes. Mais certaines choses sont dites de Dieu en rapport avec le temps qui ne conviennent pas aux trois personnes, comme envoyé, donné, etc. Donc tous ne signifient pas l'essence divine.</p>
<p>[2196] Super Sent., lib. 1 d. 30 q. 1 a. 2 arg. 4 Item, Deus ex tempore dicitur homo. Sed homo significat humanam naturam ; quae in incarnatione non est admixta divinae naturae, sed remansit ab ea distans. Ergo videtur quod ea quae dicuntur ex tempore, non significant divinam essentiam.</p>	<p>4. Dieu est dit homme selon le temps. Mais l'homme signifie la nature humaine ; qui n'est pas mêlée dans l'Incarnation à la nature divine, mais demeura éloignée d'elle. Donc il semble que ce qui est dit en rapport avec le temps ne signifie pas l'essence divine.</p>
<p>[2197] Super Sent., lib. 1 d. 30 q. 1 a. 2 s. c. 1 Contra est quod magistri dicunt, quod omne nomen connotans effectum in creatura, significat divinam essentiam. Sed ea quae ex tempore de Deo dicuntur, dicuntur in respectu ad creaturam, ut dictum est. Ergo significant divinam essentiam.</p>	<p>En sens contraire : 1. Les maîtres disent que tout nom, qui connote un effet dans la créature, signifie l'essence divine. Mais ce qui est dit de Dieu en rapport avec le temps est dit en rapport à la créature, comme il a été dit. Donc ils signifient l'essence divine.</p>
<p>[2198] Super Sent., lib. 1 d. 30 q. 1 a. 2 s. c. 2 Praeterea, Dionysius dicit, II cap. de div nom., col. 635, quod omnem beneficam Dei nominationem, de quacumque divinarum personarum dicatur, in tota deitate oportet in observantiam accipi. Sed omnia quae dicuntur habitudinem ad creaturam, nominant aliquod beneficium in creaturis. Ergo ad totam Trinitatem pertinent sine distinctione ; et sic idem quod prius.¹</p>	<p>2. Denys (<i>Les noms divins</i>, II) dit, que toute dénomination bienfaisante de Dieu, quelles que soient les personnes divines dont on parle, dans la divinité toute entière doit être reçue avec respect. Mais tout ce qui a rapport à la créature, désigne un bienfait dans les créatures. Donc pour toute la Trinité, ils conviennent sans distinction et ainsi de même que ci-dessus.</p>
<p>[2199] Super Sent., lib. 1 d. 30 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod, sicut</p>	<p>Réponse : Comme on l'a dit à l'article 1 de cette</p>

¹ Voir Emery *Trin.* P. 304 note 6

<p>dictum est, art. 1 istius quaest., nihil ex tempore de Deo dicitur nisi quod importat habitudinem ad creaturam. Habitudo autem Dei ad creaturam potest designari dupliciter: vel secundum quod creatura refertur in ipsum sicut in principium ; vel secundum quod creatura refertur in ipsum ut in terminum.</p>	<p>question, on ne parle temporellement de Dieu que de ce qui apporte une relation à la créature. Mais la relation de Dieu à la créature peut être définie de deux manières: a/ ou bien selon que la créature se rapporte à lui comme à son principe, b/ ou bien selon que la créature se rapporte à lui comme à son terme.</p>
<p>Si primo modo, hoc contingit dupliciter: aut enim propria praedicatione praedicatur aliquid de Deo ex tempore, quod designat habitudinem principii ad principiatum ; aut aliquid quod designat ipsum principiatum a Deo, sicut quando est praedicatio per causam, ut cum dicitur, Deus est spes nostra.</p>	<p>Si c'est de la première manière, cela arrive de deux façons: a) Car ou bien quelque chose est prédiqué de Dieu par une prédication au sens propre, qui désigne la relation du principe au principié, b/ ou quelque chose qui désigne le principié même à partir de Dieu, comme quand il y a attribution par la cause, comme quand on dit : Dieu est notre espérance.</p>
<p>Si primo modo, hoc contingit dupliciter: aliquando enim nomen imponitur ad significandum ipsam habitudinem ; sicut hoc nomen dominus, et hujusmodi, quae sunt relativa secundum esse, et alia dicta de Deo, sunt quidem relativa, quia etiam significant ex primo suo intellectu habitudinem quae secundum rationem est in Deo ; sed ex consequenti faciunt intellectum essentiae, secundum quod talis habitudo fundatur in aliquo essentiali.</p>	<p>Si c'est de la première manière, cela arrive de deux façons: a) quelquefois en effet on se sert du nom pour signifier la relation, comme ce nom: Seigneur, etc, noms relatifs selon l'être, et autres paroles sont relatives sur Dieu, parce qu'elles signifient par le premier concept un rapport qui est en Dieu en raison, mais par conséquent ils font le concept de l'essence selon qu'une telle relation est fondée dans quelque chose d'essentiel.</p>
<p>Aliquando autem nomen imponitur ad significandum illud supra quod fundatur habitudo, sicut hoc nomen scientia, qualitatem, quam consequitur respectus quidam ad scibile. Unde ista talia non sunt relativa secundum esse ; sed solum secundum dici. Unde ista principaliter dant intelligere rem alterius praedicamenti, et ex consequenti important relationem.</p>	<p>b) Quelquefois le nom est donné pour signifier ce qui est ce sur quoi est fondé le rapport comme ce nom "science", qualité, qu'un rapport vient après le connaissable. C'est pourquoi, de tels [noms] ne sont pas relatifs selon l'être, mais en parole. C'est pourquoi ces noms donnent principalement à penser une chose d'une autre catégorie, et par conséquent ils apportent une relation.</p>
<p>Ita etiam in divinis ; ut patet in hoc nomine creator, quod imponitur ad significandum divinam actionem, quae est ipsius essentiae, quam consequitur habitudo quaedam ad creaturam: et ista principaliter essentiam significant, et ex consequenti important respectum ad creaturam. Et similis ratio est in illis in quibus est praedicatio per causam ; quia</p>	<p>De même aussi en Dieu ; comme il est clair dans ce nom de créateur, qui est donné pour signifier l'action divine, qui est de l'essence elle-même, qu'une relation suit pour la créature : et celles-ci signifient principalement l'essence, et par conséquent elles apportent un rapport à la créature. Et il y a une nature semblable dans ce en quoi il y a prédication par la cause ; parce que de</p>

<p>tales locutiones resolvuntur in habitudines causae, ut cum dicitur: Deus est patientia nostra, idest causa patientiae nostrae ; et in omnibus istis quae dicuntur de Deo ex tempore, et important habitudinem principii ad principiatum, verum est quod conveniunt toti Trinitati. Si autem consideretur relatio creaturae ad creatorem ut ad terminum, possibile est quod talis relatio creaturae sit ad aliquid essentielle, vel ad aliquid personale.</p>	<p>telles locutions sont résolues dans les relations de cause, comme quand on dit : Dieu est notre patience, c'est-à-dire la cause de notre patience ; et en tout ce qui est dit de Dieu selon le temps, et apporte un rapport de principe à principié, il est vrai qu'ils conviennent à toute la Trinité. Mais si on considère la relation de la créature au créateur comme pour un terme, il est possible qu'une telle relation de la créature soit pour quelque chose d'essentiel, ou pour quelque chose de personnel.</p>
<p>Contingit autem hoc tripliciter. Aut secundum operationem, sicut aliquis potest intelligere vel nominare Deum vel paternitatem. Vel secundum exemplaritatem, sicut in creatione rerum est terminatio in similitudinem essentialium attributorum, et in infusione caritatis est terminatio in similitudinem processionis personalis Spiritus sancti. Vel est terminatio secundum esse ; et iste modus est singularis in incarnatione, per quam humana natura assumpta est ad esse et unitatem divinae personae, non autem ad unitatem divinae naturae. Sed ista relatio qua creatura refertur in Deum ut ad terminum, includit ex consequenti in se relationem quae est ad Deum ut ad principium.</p>	<p>Mais cela arrive de trois manières : a/ Ou bien selon son l'opération, comme quelqu'un peut penser ou dénommer Dieu ou la paternité. b/ Ou bien selon l'exemplarité, comme dans la création des choses il y a le terme dans la ressemblance des attributs essentiels, et dans l'infusion de la charité il y a une limite dans la ressemblance de la procession personnelle de l'Esprit Saint. c/ Ou bien il y a une limite selon l'être ; et ce mode est particulier dans l'incarnation, par laquelle la nature humaine est assumée à l'être et à l'unité de la personne divine, mais non à l'unité de la nature divine. Mais cette relation par laquelle la créature est référée en Dieu comme à son terme, inclut par conséquence en soi la relation qui est pour Dieu comme pour un principe.</p>
<p>Unde in omnibus quae dicuntur de Deo secundum habitudinem ad creaturam, ex eo quod creatura refertur in ipsum ut terminum, considerandum est quod quantum ad habitudinem termini, possunt tantum convenire personae: sed ratio principii, quae ibi includitur, ex consequenti convenit toti Trinitati. Unde secundum habitudinem unam possunt facere intellectum personae, et secundum aliam faciunt intellectum essentiae ; sicut patet, cum dicitur incarnatus, hoc tantum Filio competit, quia ad solam personam Filii incarnatio terminata est, quam tamen tota Trinitas fecit.</p>	<p>C'est pourquoi en tout de qui est dit de Dieu selon le rapport à la créature, par le fait que la créature est référée en lui comme à son terme ; il faut considérer que pour le rapport du terme, ils peuvent seulement convenir à la personne ; mais la nature du principe qui y est inclus, par conséquence convient à toute la Trinité. C'est pourquoi selon une relation ils peuvent faire le concept de la personne, et selon une autre faire le concept de l'essence ; comme on le voit, quand on dit qu'il a été incarné, cela convient seulement au Fils parce que l'incarnation s'est achevée à la seule personne du Fils, que cependant toute la Trinité a accompli.</p>
<p>[2200] Super Sent., lib. 1 d. 30 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod huiusmodi nomina conveniunt Deo ex</p>	<p>Solutions : 1. Il faut donc dire que les noms de ce genre conviennent à Dieu selon le temps, en raison</p>

tempore, ratione habitudinis importatae vel principaliter, ut cum dicitur Dominus ; vel ex consequenti, [vel principaliter, vel ex consequenti. principaliter, éd. de Parme] ut cum dicitur creator: et illa habitudo non est in divina essentia, nec aliqua res in Deo ; sed secundum essentiam, in qua fundatur talis habitudo, hujusmodi conveniunt Deo ab aeterno, quasi habitualiter.	d'une relation apportée ou principalement comme quand on dit Seigneur, ou en conséquence, comme quand on dit créateur ; et ce rapport n'est pas dans l'essence divine, ni une réalité en Dieu ; mais selon l'essence, en laquelle est fondée une telle relation, ils conviennent en tant que tel à Dieu pour l'éternité comme habituellement.
[2201] Super Sent., lib. 1 d. 30 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod essentia Dei non est patientia vel spes ; nec hoc significatur, cum dicitur, Deus est spes nostra: sed significatur circa divinam essentiam habitudo causae respectu talis effectus in nobis. Unde simile est de his, et de aliis.	2. L'essence de Dieu n'est ni la patience ou l'espérance ; et cela n'est pas signifié, quand on dit, Dieu est notre espérance ; mais autour de l'essence divine une relation de cause est signifiée, par rapport à un tel effet en nous. C'est pourquoi c'est semblable pour les uns et les autres.
[2202] Super Sent., lib. 1 d. 30 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod missus, incarnatus et hujusmodi important duas habitudines, scilicet termini et principii: quarum una, scilicet habitudo principii, convenit toti Trinitati ; unde dicimus, quod tota Trinitas mittit vel facit incarnationem ; sed altera convenit alicui personae determinatae, propter quod hujusmodi nomina non de tota Trinitate dicuntur.	3. Envoyé, incarné et autres qualificatifs de ce genre apportent deux relations, à savoir celle du terme et du principe : dont l'une, c'est-à-dire le rapport de principe, convient à toute la Trinité ; c'est pourquoi nous disons que toute la Trinité envoie ou accomplit l'incarnation ; mais l'autre convient à une personne déterminée, parce que les noms de ce genre ne sont pas employés pour toute la Trinité.
[2203] Super Sent., lib. 1 d. 30 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod Deus dicitur esse homo, in quantum suppositum divinae naturae, scilicet Filius, subsistit in humana natura per unionem. Haec autem unio, relatio quaedam est, realiter in creatura assumpta existens ; quae quidem considerata secundum habitudinem ad terminum, sic terminatur ad personam Filii, in qua est facta unio ; sed secundum habitudinem ad principium, sic refertur ad totam Trinitatem, quae unionem fecit.	4. On dit que Dieu est homme, en tant que le suppôt de nature divine, à savoir le Fils, subsiste dans la nature humaine par union. Mais cette union est une certaine relation, existant réellement dans la créature assumée ; laquelle considérée selon le rapport au terme, se termine ainsi à la personne du Fils, en qui s'est faite l'union ; mais selon un rapport au principe ; elle est ainsi référée à toute la Trinité qui a fait l'union.
Articulus 3. Utrum habitudines designatae in nominibus dictis de Deo ex tempore, sint realiter in Deo	<u>Article 3 – Les rapports désignés dans les noms employés pour Dieu en rapport le temps sont-ils réellement en Dieu ?</u>
[2205] Super Sent., lib. 1 d. 30 q. 1 a. 3	Objections :

<p>arg. 1. Ad tertium sic proceditur. Videtur quod habitudines designatae in istis nominibus, realiter in Deo sint. Nomen enim et ratio cui non subest aliquid in re, est vana vel falsa. Sed non vane et falso dicimus et cogitamus Deum dominum et creatorem. Ergo hujusmodi nomina habent relationes quas significant, respondentes sibi realiter in Deo.</p>	<p>1. Il semble que les rapports désignés par ces noms, ne sont pas réellement en Dieu. Car le nom et la nature à laquelle quelque chose est soumis en réalité, est vain ou faux. Mais nous ne le disons pas en vain ni faussement et nous pensons que Dieu est le Seigneur et le créateur. Donc, les noms de genre ont des relations qu'ils signifient qui lui correspondent réellement en Dieu.</p>
<p>[2206] Super Sent., lib. 1 d. 30 q. 1 a. 3 arg. 2. Praeterea, illud quod est secundum rationem tantum, cessante intellectu ratiocinante non remanebit. Sed si nullus esset ratiocinans, adhuc Deus esset dominus et creator. Ergo hujusmodi nomina significant aliquid realiter in Deo existens, et non secundum rationem tantum.</p>	<p>2. Ce qui est seulement en raison, ne demeurera pas quand l'intellect qui réfléchit cessera. Mais si aucun intellect ne réfléchissait, encore Dieu serait le Seigneur et le Créateur. Donc les noms de ce genre signifient quelque chose qui existent réellement en Dieu, et non en raison seulement.</p>
<p>[2207] Super Sent., lib. 1 d. 30 q. 1 a. 3 arg. 3. Item, omni relationi respondet suum correlativum, quod sibi opponitur. Sed cum dicimus creaturam servire, importatur aliqua ratio in creatura realiter existens. Ergo oportet oppositam relationem alicubi ponere. Sed non est in creatura, quia tunc creatura esset domina sui ipsius, et creator sui ipsius ; et oppositi respectus essent in eodem. Ergo oportet quod in Deo realiter ponantur oppositi respectus relationibus creaturae ad Deum.</p>	<p>3. A toute relation correspond son corrélatif, qui lui est opposé. Mais quand nous disons que la créature est conservée, on importe une relation qui existe réellement en elle. Donc il est nécessaire placer quelque part une relation opposée. Mais elle n'est pas dans la créature, parce qu'alors elle serait maîtresse d'elle-même et la créatrice d'elle-même et les rapports opposés seraient dans une même [personne]. Donc il faut placer réellement en Dieu les rapports opposés aux relations de la créature à Dieu.</p>
<p>[2208] Super Sent., lib. 1 d. 30 q. 1 a. 3 arg. 4 Praeterea, illa relativa in quibus non est ratio secundum rem, invenimus esse ad aliquid secundum dici tantum, sicut scibile, de quo dicit philosophus, V Metaph., text. 20, quod est relatum quia aliud refertur ad ipsum. Sed de Deo dicuntur quaedam relativa quae sunt ad aliquid et secundum suum esse, ut dominus, rex, et hujusmodi. Ergo saltem illa aliquam relationem realem in Deo significant.</p>	<p>4. Ces choses relatives dans lesquelles il n'y a pas de relation réelle, nous trouvons qu'elles sont en relation en parole seulement, comme le connaissable dont parle le philosophe (<i>Métaphysique</i>, V, 15, 1020 b 30) qui est relatif parce qu'un autre se réfère à lui-même. Mais de Dieu on dit des choses relatives qui sont pour quelque chose et selon son être, comme Seigneur, roi etc. Donc au moins celles-ci signifient une relation réelle en Dieu.</p>
<p>[2209] Super Sent., lib. 1 d. 30 q. 1 a. 3 s. c. 1. Contra, in Deo nihil est nisi aeternum ; quia quidquid est in Deo, Deus est. Sed hujusmodi habitudines non sunt aeternae ; propter quod nec nomina earum ab aeterno de Deo dicuntur. Ergo</p>	<p>En sens contraire : 1. En Dieu tout est éternel, parce que quoi que ce soit qui est en lui est Dieu. Mais les relations de ce genre ne sont pas éternelles, parce que leurs noms ne parlent pas de Dieu selon l'éternité. Donc elles ne sont pas</p>

non sunt realiter in Deo.	réellement en Dieu.
<p>[2210] Super Sent., lib. 1 d. 30 q. 1 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod secundum theologos et philosophos verum est communitur, quod relationes quibus Deus ad creaturam refertur, non sunt in Deo secundum rem, sed secundum rationem tantum ; quia intellectus noster non potest accipere aliquid relative ad alterum dici, nisi ipsum sub opposita habitudine intelligat.</p>	<p>Réponse : D'après les théologiens et les philosophes, il faut dire qu'il est communément vrai que les relations par lesquelles Dieu se réfère à la créature ne sont pas en lui en réalité, mais en raison seulement ; parce que notre intellect ne peut recevoir quelque chose de relatif à une autre parole que s'il le pense sous une relation opposée.</p>
<p>Sciendum tamen est, quod ratio in intellectu rerum tripliciter se habet. Quandoque enim apprehendit aliquid quod est in re secundum quod apprehenditur, ut quando apprehenditur forma lapidis. Quandoque vero apprehendit aliquid quod nullo modo in re est, ut quando quis imaginatur Chimaeram, vel aliquid hujusmodi.</p>	<p>Cependant il faut savoir que le concept des choses dans l'intellect se comporte de trois manières. a/ Car quelquefois il appréhende une chose qui est dans la réalité selon qu'il est appréhendée, comme quand est appréhendée la forme de la pierre. b/ Quelquefois il appréhende quelque chose qui n'est en aucune manière dans la réalité, comme quand quelqu'un imagine la chimère, ou quelque chose de ce genre.</p>
<p>Aliquando autem apprehendit aliquid cui subest in re natura quaedam, non tamen secundum rationem qua apprehenditur ; sicut patet quando apprehendit intentionem generis substantiae, quae in re est natura quaedam non determinata secundum se ad hanc vel ad illam speciem ; et huic naturae apprehensae, secundum modum quo est in intellectu apprehendente, qui ex omnibus accipit unum quid commune in quibus invenitur natura illa, attribuit rationem generis, quae quidem ratio non est in re. Ita etiam est in hujusmodi relationibus, quas intellectus noster attribuit Deo. Invenit enim in ipso virtutem et essentiam et operationem, qua creatura producitur in ipsum relationem habens ; et ideo essentiae illi vel operationi habitudinem attribuit, et secundum quod intelligit, nomina relativa imponit.</p>	<p>c/ Mais quelquefois il appréhende une chose à qui est soumise dans la réalité une nature quelconque, en raison par laquelle elle est appréhendée, comme on le voit quand il appréhende l'intention du genre de la substance, qui est en réalité une nature non déterminée selon elle à cette espèce ou à cette autre et à cette nature appréhendée, selon la manière par laquelle elle est dans l'intellect qui l'appréhende, qui reçoit de tous l'un qui est commun, en lesquels on trouve cette nature, il attribue la notion de genre, qui n'est pas dans la réalité. De même aussi il est dans les relations de ce genre, que notre intellect attribué à Dieu. Car il trouve en lui le pouvoir, l'essence et l'opération, par laquelle la créature est produite en lui qui possède une relation en lui et c'est pourquoi il a attribué un rapport à cette essence ou à cette opération et selon ce qu'il comprend, il donne des noms relatifs.</p>
<p>[2211] Super Sent., lib. 1 d. 30 q. 1 a. 3 ad 1 Unde patet responsio ad primum: quia intellectus noster neque cassus neque vanus est, quia habet aliquid respondens in re, quamvis non secundum</p>	<p>Solutions : 1. La réponse à la première objection est évidente, parce que notre intellect n'est ni inutile, ni vain, parce qu'il a quelque chose qui répond dans la réalité, bien que non pas</p>

<p>modum quo est in ratione ; sicut etiam intellectus mathematicorum non est falsus neque vanus est, quamvis nulla linea sit abstracta a materia in re, sicut ipsi considerant. Unde dicit philosophus, II Physic., text. 18 : abstrahentium non est mendacium.</p>	<p>selon le mode par lequel il est en raison ; de même aussi l'esprit des mathématiciens n'est ni faux ni vain, bien qu'aucune ligne ne soit abstraite de la matière en réalité, comme eux-mêmes le considèrent. C'est pourquoi le Philosophe dit (<i>Physique</i>, II, 2, 193 b 33) : « <i>Il n'y a pas de mensonge de ce qui est abstrait</i> ».</p>
<p>[2212] Super Sent., lib. 1 d. 30 q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod etiamsi nullus intellectus esset, adhuc in Deo esset ; unde vere dominus et dici et intelligi posset, scilicet potentia coercendi subditos ; sed non diceretur vel intelligeretur dominus secundum actum.</p>	<p>2. Même si aucun intellect n'existait, encore il serait en Dieu, c'est pourquoi il pourrait être appelé et compris comme vraiment Seigneur par la puissance de châtier ceux qui lui sont soumis, mais on ne dirait pas ou on ne penserait pas le Seigneur en acte.</p>
<p>[2213] Super Sent., lib. 1 d. 30 q. 1 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod relativorum invenitur triplex diversitas. Quaedam sunt quorum utrumque importat relationem non in re existentem sed in ratione tantum ; sicut quando ens refertur ad non ens, vel relatio ad relationem, vel aliquid huiusmodi, ut supra, dist. 26, qu. 2, art. 1, dictum est.</p>	<p>3. On trouve trois diverses sortes de relatifs. Il y en a certains dont l'une et l'autre apportent une relation qui n'existe pas en réalité mais en raison seulement ; comme lorsque l'étant est référé au non étant, ou la relation à une relation ou quelque chose de ce genre, comme il a été dit ci-dessus (d 26, qu. 2, a. 1).</p>
<p>Quaedam vero quorum alterum importat relationem realem, et alterum relationem rationis tantum, sicut Pater et Filius [quaedam... Filius om. Ed de Parme], sicut scientia et scibile. Et huiusmodi diversitatis ratio est, quia illud supra quod fundatur relatio, quandoque invenitur in altero tantum, et quandoque in utroque ; ut patet quod relatio scientiae ad scibile fundatur supra apprehensionem secundum esse spirituale.</p>	<p>Certaines dont l'une apporte une relation réelle et l'autre une relation de raison seulement comme le Père et le Fils, comme la science et le connaissable. Et la raison d'une diversité de ce genre est que ce sur quoi est fondée la relation, quelquefois on le trouve dans l'autre seulement et quelquefois dans les deux ; comme on voit que la relation de la science au connaissable est fondée sur l'appréhension selon l'être spirituel.</p>
<p>Hoc autem esse spirituale in quo fundatur relatio scientiae, est tantum in sciente et non in scibili, quia ibi est forma rei secundum esse naturale ; et ideo relatio realis est in scientia, non est in scibili. E contrario est de amante et amato ; quia relatio amoris fundatur super appetitum boni ; bonum autem non est aliquid existens tantum in anima, sed etiam in rebus.</p>	<p>Mais l'être spirituel en qui est fondée la relation de la science est seulement dans celui qui connaît et non dans le connaissable, parce qu'il y a là la forme de la chose selon son être naturel et ainsi la relation réelle est dans la science et non dans le connaissable. C'est l'inverse pour celui qui aime et celui qui est aimé, parce que la relation d'amour est fondée sur l'appétit du bien, mais le bien n'est pas quelque chose qui existe seulement dans l'âme, mais aussi dans les choses.</p>
<p>Unde dicit philosophus, VI Metaph.,</p>	<p>C'est pourquoi le philosophe (<i>Métaphysique</i>,</p>

<p>text. 2, quod bonum et malum sunt in rebus ; verum et falsum in anima ; et ideo dicit Avicenna, tract. III, Metaph., cap. X, quod in amante et amato, in utroque relativorum est invenire dispositionem per quam referatur ad alterum ; non in sciente et scibili ; et ideo utrobique relatio realis est ; sic etiam aequalitas, quae immediate fundatur supra quantitatem, quae in utroque est.</p>	<p>VI, 10, 1052a) dit que le bien et le mal sont dans les choses ; le vrai et le faux dans l'âme ; et ainsi Avicenne (<i>Métaphysique</i>, traité III, 10) dit que dans l'aimant et l'aimé, dans l'un et l'autre des relatifs, on trouve une disposition par laquelle elle se réfère à l'autre ; non dans le savant et le connaissable ; et ainsi dans l'un des deux endroits la relation est réelle ; ainsi l'égalité aussi, qui est fondée immédiatement sur la quantité, qui est dans l'un et l'autre.</p>
<p>Et quia omnes relationes creaturae ad Deum fundantur supra modum quo accipiunt a Deo, qui in Deo non est, quia non consequuntur perfectum modum secundum quem Deus in eis operatur ; ideo relationibus quae sunt in creatura, non respondet aliqua relatio in Deo realiter ; sed relationi quam Filius accipit a Patre, respondet aliqua relatio in Patre ; quia secundum unum et eundem modum et eandem rationem Pater dat, et Filius accipit naturam divinam.</p>	<p>Et parce que toutes les relations de la créature à Dieu sont fondées sur le mode par lequel elles le reçoivent de Dieu ce qui n'est pas en lui, parce qu'il ne suit pas le mode parfait selon lequel Dieu opère en eux ; alors par les relations qui sont dans la créature, une relation ne correspond réellement pas en Dieu ; mais à la relation que le Fils reçoit du Père, correspond une relation dans le Père ; parce que selon un même modèle et la même raison le Père donne, et le Fils reçoit la nature divine.</p>
<p>[2214] Super Sent., lib. 1 d. 30 q. 1 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod illud non facit ad propositum ; quia de utrisque relativis inveniuntur aliqua quae important relationem realem, et quae important relationem rationis ; sicut idem importat relationem rationis, quamvis sit relativum secundum esse ; et scientia importat relationem realem, quamvis sit relativum secundum dici.</p>	<p>4. Cette objection ne convient pas à notre propos ; parce que de l'un et l'autre relatifs, on trouve des choses qui apportent une relation réelle, et qui apportent une relation de raison ; ainsi le même apporte une relation de raison, bien qu'il soit relatif selon l'être ; et la science apporte une relation réelle, bien que ce soit relatif en parole.</p>
<p>Distinctio 31</p>	<p>Distinction 31 – [Egalité et appropriation]</p>
<p>Prooemium</p>	<p>Prologue</p>
	<p>Qu. 1 a. 1 L'égalité place quelque chose en Dieu ? a. 2 Les attributs essentiels de ce genre doivent-ils être appropriés aux personnes divines ? Qu. 2 a. 1 Hilaire approprie-t-il convenablement l'éternité au Père, la forme au Fils, et l'usage à l'Esprit Saint ? Qu. 3 a. 1 Augustin approprie-t-il convenablement l'unité au Père, l'égalité au Fils, le lien à l'Esprit Saint ? a. 2 Tout est-il dans Père ?</p>

Quaestio 1	Question 1 – [L'égalité des Personnes]
Prooemium	<u>Prologue</u>
Hic quatuor quaeruntur: 1 de aequalitate ; 2 de appropriatione in communi ; 3 de ratione appropriationis Hilarii ; 4 de appropriatione Augustini.	On fait quatre recherches : 1/ L'égalité. 2/ L'appropriation en commun. 3/ La nature de l'appropriation d'Hilaire. 4. L'appropriation d'Augustin.
Articulus 1 lib. 1 d. 31 q. 1 a. 1 tit. Utrum aequalitas ponat aliquid in divinis	<u>Article 1 – L'égalité place-t-elle quelque chose en Dieu ?</u>
lib. 1 d. 31 q. 1 a. 1 arg. 1 Circa primum, suppositis his quae supra de aequalitate dicta sunt, 19 dist., quaest. 1, art. 1, quaeritur, utrum aequalitas in divinis aliquid ponat: et videtur quod sic. Quidquid enim est in Deo et in creaturis, nobilius est in Deo quam in creaturis. Sed aequalitas et similitudo in creatura aliquid ponunt. Ergo et in Deo.	Objections : 1. Supposé ce qui a été dit de l'égalité ci-dessus (dist. 19, qu. 1, a. 1), on cherche si l'égalité en Dieu place quelque chose ; et il semble que oui. Car tout ce qui est en Dieu et dans les créatures est plus noble en Dieu que dans les créatures. Mais l'égalité et la ressemblance dans la créature placent quelque chose. Donc aussi en Dieu.
lib. 1 d. 31 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, Arius damnatus est, quia aequalitatem personarum negavit. Non autem fuisset haereticus, nisi aliquid negasset quod in Deo est. Ergo aequalitas in divinis aliquid positive praedicat.	2. Arius a été condamné, parce qu'il a nié l'égalité des personnes. Mais il n'aurait été hérétique que s'il avait nié quelque chose qui est en Dieu. Donc l'égalité en Dieu prédique quelque chose de positif.
lib. 1 d. 31 q. 1 a. 1 arg. 3 Item, aequalitas videtur esse una essentia in tribus personis indifferens, ut in Littera dicitur. Sed essentia indifferens, aliquid positive est in Deo. Ergo videtur quod et aequalitas.	3. L'égalité semble être par une seule essence sans différence en trois personnes, comme il est dit dans <i>La Lettre</i> . Mais l'essence sans différence est quelque chose de positif en Dieu. Donc il semble que l'égalité aussi.
lib. 1 d. 31 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, aequalitas est relatio quaedam. Sed relatio aliquid positive praedicat, et non privative. Ergo videtur quod aequalitas aliquid positive praedicet.	4. L'égalité est une relation. Mais la relation prédique quelque chose de positif, et non de privatif. Donc il semble que l'égalité prédique quelque chose positivement.
lib. 1 d. 31 q. 1 a. 1 s. c. 1 Contra est quod a Magistro in Littera dicitur.	En sens contraire : 1. Il y a ce qui est dit par le Maître dans <i>La Lettre</i> ¹ .
lib. 1 d. 31 q. 1 a. 1 s. c. 2 Praeterea, philosophus dicit in V Metaph., text. 26, quod aequale opponitur magno et parvo	2. Le Philosophe dit (<i>Métaphysique</i> , V), qu'égal est opposé à grand et petit, comme deux privations : c'est pourquoi aussi l'égal

¹ « On dit que le Fils est relativement égal au Père et l'Esprit Saint à l'un et à l'autre. Le Fils est cependant égal au Père et l'Esprit Saint à l'un et à l'autre à cause de l'extrême simplicité de l'essence et de l'unité. Donc le Fils est égal au Père en substance, mais pas en relation ».

<p>sicut duae privationes ; unde etiam per privationem aequale definitur. Sed privatio nihil positive praedicat. Ergo nec aequalitas.</p>	<p>est défini par la privation. Mais la privation ne prédique rien de positif. Donc l'égalité non plus.</p>
<p>lib. 1 d. 31 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod aequalitas est relatio quaedam fundata supra unitatem quantitatis ; et in divinis fundata supra unitatem essentiae, prout significatur nomine quantitatis virtualis, ut cum dicitur magnitudo, vel aeternitas vel potentia. Unde de aequalitate dupliciter convenit loqui: aut quantum ad unitatem quantitatis, quae est causa ipsius ; aut quantum ad relationem consequentem. Si quantum ad unitatem quantitatis, supra quam fundatur talis relatio, sic ratio ejus consistit in privatione, sicut et ratio unitatis, ut supra dictum est, dist. 24, quaest. 1, art. 3: et ideo dicit Philosophus, V Metaph., text. 6) quod aequale opponitur privative magno et parvo, sicut unum multo ; et idem in Littera innuitur.</p>	<p>Réponse : L'égalité est une relation fondée sur l'unité de quantité ; et en Dieu elle est fondée sur l'unité de l'essence, dans la mesure où elle est signifiée par un nom de quantité virtuelle, comme quand on dit la grandeur, l'éternité ou la puissance. C'est pourquoi il convient de parler de l'égalité de deux manières : ou selon l'unité de quantité, qui est sa cause ; ou selon la relation qui en découle. Si c'est selon l'unité de quantité, sur laquelle est fondée une telle relation, alors sa nature consiste dans une privation, comme aussi la nature de l'unité, comme il a été dit, ci-dessus, dist. 24, qu. 1, a. 1 : et ainsi le philosophe dit (<i>Métaphysique</i>, V...) que égal est opposé de manière privative à grand et petit, comme un à beaucoup et la même chose est indiquée dans la <i>Lettre</i>.</p>
<p>Si autem consideretur aequalitas quantum ad relationem, sic aequalitas in creaturis aliquid realiter ponit in utroque extremorum ; sed in divinis personis nihil, nisi secundum rationem. Cujus ratio est, quia si poneret aliquam relationem realem in personis, aut hoc esset ex parte essentiae quae communis est, aut ex parte relationum, quibus distinguuntur. Non autem habet ex parte essentiae quod sit relatio realis: quia essentia est una et eadem numero, et idem ad seipsum non refertur aliqua relatione reali, ut supra dictum est, dist. 26, quaest. 2, art. 1. Nec etiam ex parte personarum relationibus constitutarum, quia relatio non refertur per aliquam relationem realem mediam ; quia sic esset abire in infinitum.</p>	<p>Mais si on considèrait l'égalité quant à la relation, alors l'égalité dans les créatures place réellement quelque chose dans l'une et l'autre des extrémités ; mais dans les personnes divines, ce n'est qu'en raison. La raison en est que si on plaçait une relation réelle dans les personnes, ou bien cela serait du côté de l'essence, qui est commune, ou du côté des relations par lesquelles elles se distinguent. Mais elle n'a pas du côté de l'essence à être une relation réelle ; parce que l'essence est une et la même en nombre, et le même ne se réfère pas à lui-même par une relation réelle, comme il a été dit ci-dessus, dist. 26, qu. 2, a. 1. Et aussi elle n'est pas du côté des personnes constituées par les relations, parce que la relation ne se réfère pas par une relation réelle intermédiaire, parce qu'ainsi ce serait aller à l'infini.</p>
<p>Et ideo dico cum Magistro, quod aequalitas non ponit nisi relationem secundum nomen vel secundum rationem, cum de Deo dicitur ; sed verum est quod aliquid ponit, scilicet</p>	<p>Et ainsi je dis avec le Maître, que l'égalité ne place que la relation selon le nom ou en raison, quand on le dit de Dieu ; mais il est vrai qu'elle place quelque chose, à savoir l'unité de l'essence, non qu'elle concerne son</p>

<p>unitatem essentiae, non quod sit de intellectu ejus, sed quod praesupponitur ad intellectum ipsius, sicut est in privativis, et in illis quae dicuntur de Deo ex tempore.</p>	<p>intellect, mais parce qu'elle est présupposée à son intellection, comme c'est dans ce qui est privé, et dans ce qui est dit de Dieu en rapport avec le temps.</p>
<p>lib. 1 d. 31 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod ex parte unitatis universaliter sumptae, secundum quod unum convertitur cum ente, nec in Deo nec in creatura aequalitas aliquid positive praedicat ; sicut nec unitas, ut supra dictum est, dist. 24, quaest. 1, art. 3. Sed quia in creaturis supposita aequalitatis sunt absoluta, ideo referuntur ad invicem per relationem realem mediam: quod in divinis non competit.</p>	<p>Solutions : 1. Du côté de l'unité prise universellement, selon que l'un se convertit avec l'étant, l'égalité ne prédique rien de positif, ni en Dieu, ni dans la créature ; de même pour l'unité non plus, comme il a été dit, dist. 24, qu. 1, a. 1. Mais parce que dans les créatures les supposés de l'égalité sont absolus, ainsi ils se réfèrent entre eux par une relation réelle intermédiaire ; ce qui ne convient pas en Dieu.</p>
<p>lib. 1 d. 31 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis aequalitas sit secundum rationem, ratio tamen habet aliquid in re respondens, ratione cujus dicitur haereticus qui aequalitatem negat ; sicut et qui negaret Deum esse dominum, quamvis illa ratio nihil secundum rem ponat in Deo.</p>	<p>2. Bien que l'égalité soit de raison, la relation cependant a quelque chose qui correspond en réalité, c'est pour cette raison qu'est dit hérétique celui qui nie l'égalité ; de même que celui qui nierait que Dieu est Seigneur, bien que cette relation ne place rien en réalité en Dieu.</p>
<p>lib. 1 d. 31 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod sicut in creaturis aequalitas non est una quantitas plurium, sed ratio includens talem unitatem ; ita in divinis aequalitas non est una essentia, sed ratio secundum intellectum, consequens essentiae unitatem.</p>	<p>3. De même que dans les créatures l'égalité n'est pas la quantité de plusieurs, mais la relation qui inclut une telle unité ; de même en Dieu l'égalité n'est pas une par essence mais relation selon l'esprit, qui accompagne l'unité de l'essence.</p>
<p>lib. 1 d. 31 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod illa ratio non potest esse realiter in Deo ; et ideo non sequitur quod aliquid ponat ex hoc quod relative dicitur.</p>	<p>4. Cette relation ne peut pas exister en réalité en Dieu ; et ainsi il n'en découle pas qu'elle place quelque chose du fait qu'on en parle comme relation.</p>
<p>Articulus 2 lib. 1 d. 31 q. 1 a. 2 tit. Utrum attributa essentialia hujusmodi debeant appropriari divinis personis</p>	<p><u>Article 2 – Les attributs essentiels de ce genre doivent-ils être appropriés aux personnes divines ?</u></p>
<p>lib. 1 d. 31 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod hujusmodi essentialia attributa personis divinis appropriari non debeant. Quod enim pluribus commune est, nulli eorum debet appropriari. Sed omnia attributa sunt</p>	<p>Objections :¹ : 1. Il semble que les attributs essentiels ne doivent pas être appropriés aux personnes divines. Car ce qui est commun à plusieurs, ne doit être approprié à aucun d'eux. Mais tous les attributs sont communs aux trois</p>

¹ PARALL. : Ia, qu. 39, a. 7.

communia tribus personis. Ergo et cetera.	personnes. Donc, etc.
lib. 1 d. 31 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, de similibus idem est iudicium. Sed omnia haec attributa significant essentiam communem. Ergo videtur quod omnia debeant appropriari, vel nullum ; et quod omnia uni personae approprientur.	2. Le jugement est le même pour ce qui est semblable. Mais tous ces attributs signifient l'essence commune. Donc il semble que tous doivent être appropriés ou aucun ; et que tous seraient appropriés à une seule personne.
lib. 1 d. 31 q. 1 a. 2 arg. 3 Item, appropriatum secundum rationem sequitur proprium, quia proprium cadit in ratione appropriati. Sed attributa essentialia non sequuntur propria secundum intellectum ; quia possunt intelligi propriis non intellectis, sicut est apud infideles. Ergo non debent dici appropriata.	3. Ce qui est approprié en raison suit ce qui est propre, parce que ce qui est propre tombe dans la nature de l'approprié. Mais les attributs essentiels ne suivent pas ce qui est propre selon l'intellect, comme c'est chez les infidèles. Donc ils ne doivent pas être dits appropriés.
lib. 1 d. 31 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, nihil est faciendum a nobis quod possit in errorem fidei vergere. Sed si aliquid commune approprietur uni, potest vergere in errorem fidei, ut credatur aut tantum illi aut magis illi personae convenire. Ergo non debemus attributa essentialia personis appropriare.	4. Nous ne devons rien faire qui pourrait se tourner en erreur vis-à-vis de la foi. Mais si quelque chose de commun est approprié à l'un, cela peut se tourner en erreur vis-à-vis de la foi, comme croire ou que seulement convient à cette personne ou plus à cette autre. Donc nous ne devons pas approprier les attributs essentiels aux personnes.
lib. 1 d. 31 q. 1 a. 2 s. c. 1 Contra est auctoritas Hilarii et Augustini in Littera.	En sens contraire : 1. En sens contraire il y a l'autorité d'Hilaire et d'Augustin rapportées dans la <i>Lettre</i> ¹ .
lib. 1 d. 31 q. 1 a. 2 s. c. 2 Praeterea, processiones personarum distinguuntur et nominantur secundum diversas rationes attributorum, in quantum dicimus quod Spiritus sanctus procedit per modum voluntatis, et Filius per modum naturae. Ergo unum attributum, cui competit ratio processionis personae, potest illi personae appropriari.	2. Les processions des personnes se distinguent et tirent leur nom selon les natures différentes des attributs, en tant que nous disons que l'Esprit Saint procède par mode de volonté, et le Fils par mode de nature. Donc un seul attribut, à qui convient la nature de la procession de la personne peut être approprié à cette personne.
lib. 1 d. 31 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod de appropriatione dupliciter convenit loqui: aut ex parte nostra, aut ex parte ipsius rei ; et utrobique invenitur convenientia. Quamvis enim attributa essentialia	Réponse : Il convient de parler de deux manières de l'appropriation : ou bien de notre côté, ou du côté de la chose elle-même ; et dans l'une des deux manières on trouve un accord. En effet, bien que les attributs essentiels soient

¹ « Il ne faut pas passer sous silence ce que l'illustre Hilaire, attribuant les propriétés des personnes, dit : l'éternité est dans le Père, la forme dans l'image, l'usage dans le don. Les mots présentent de telles difficultés qu'Augustin a travaillé beaucoup pour leur compréhension et leur explication, comme lui-même le montre dans *La Trinité*, (livre 6) disant : « Comme certains voudraient brièvement montrer ce qui est le singulier des personnes, l'éternité est, dit-il, dans le Père, ... ».

<p>communia sint tribus, tamen unum secundum rationem suam magis habet similitudinem ad proprium unius personae quam alterius, unde illi personae appropriari potest convenienter.</p>	<p>communs aux trois [personnes], cependant l'un selon sa nature a plus de ressemblance à ce qui est le propre d'une personne qu'à une autre, c'est pourquoi il peut être approprié avec convenance à cette personne.</p>
<p>Verbi gratia. Potentia habet in ratione sua principium ; et ideo appropriatur Patri, qui est principium non de principio ; et sapientia Filio, qui procedit ut verbum ; et bonitas Spiritui sancto, qui procedit ut amor, cujus objectum est bonum ; et ita similitudo appropriati ad proprium personae, facit convenientiam appropriationis ex parte rei, quae esset etiam si nos non essemus ; sed ex parte nostra facit convenientiam utilitas consequens. Invenitur enim distinctio et ordo in attributis divinis et in personis ; sed differenter ; quia in personis est distinctio et ordo realis, sed in attributis secundum rationem.</p>	<p>Par exemple. La puissance a un principe en sa nature ; et ainsi elle est appropriée au Père, qui est le principe et qui ne vient pas d'un principe ; et la sagesse au Fils, qui procède comme Verbe ; et la bonté à l'Esprit Saint, qui procède comme amour, dont l'objet est le bien ; et ainsi la ressemblance de l'approprié au propre de la personne, fait l'accord de l'appropriation du côté de la chose qui existerait aussi si nous nous n'existions pas ; mais de notre côté, l'utilité qui en découle fait son accord. Car on trouve la distinction et l'ordre dans les attributs divins et dans les personnes ; mais différemment ; parce que dans les personnes il y a une distinction et un ordre réel, mais dans les attributs elle est en raison.</p>
<p>Unde quamvis per attributa non possimus sufficienter devenire in propria personarum, tamen inspicimus in appropriatis aliquam similitudinem personarum, et ita valet talis appropriatio ad aliquam fidei manifestationem, quamvis imperfectam ; sicut etiam ex vestigio et imagine sumitur aliqua via persuasiva ad manifestationem personarum.</p>	<p>C'est pourquoi bien que par les attributs nous puissions suffisamment parvenir à ce qui est le propre des personnes, cependant nous considérons dans ce qui est approprié une ressemblance des personnes, et ainsi une telle appropriation vaut pour une manifestation de la foi, bien qu'elle soit imparfaite ; de même qu'aussi par le vestige et l'image est pris un chemin très agréable pour la manifestation des personnes.</p>
<p>lib. 1 d. 31 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod ex hoc quod convenit omnibus aliquod attributum, probatur sufficienter quod non sit proprium unius personae, non tamen quod non sit personae appropriatum ; quia haec praepositio ad, quae venit ad compositionem vocabuli, notat accessum cum quadam distantia ; unde, secundum Augustinum, lib. I Retract. C XXVI, col. 626, homo qui ita imitatur Deum quod semper invenitur distantia similitudinis, dicitur imago et ad imaginem ; Filius autem qui imitatur Patrem sine aliqua dissimilitudine, dicitur imago et non ad imaginem. Et propter hoc, quia hujusmodi attributa essentiali [om.</p>	<p>Solutions : 1. Du fait qu'un attribut convient à tous, il est suffisamment prouvé que ce ne serait pas le propre d'une seule personne, non cependant que ce ne serait pas l'approprié d'une personne ; parce que cette préposition <i>ad</i> (<i>adpropriatus</i>) qui vient à la composition du mot, désigne l'accès avec une certaine distance ; c'est pourquoi, selon Augustin, (<i>les Rétractations</i>, I, 26) l'homme qui imite ainsi Dieu parce que toujours on trouve une distance dans la ressemblance, est appelé image et à l'image ; mais le Fils qui imite le Père sans aucune dissemblance, est appelé image et non à l'image. Et à cause de cela, parce que les attributs essentiels de ce genre arrivent par ressemblance à la nature de ce</p>

<p>essentialia Ed. de Parme] ccedunt per similitudinem ad rationem propriorum, et distant per communitatem, recte appropriata dicuntur.</p>	<p>qui est propre, ils sont éloignés par communauté, on les dit directement appropriés.</p>
<p>lib. 1 d. 31 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis omnia attributa essentialia sint unum re, tamen differunt ratione, et secundum rationem suam habent similitudinem vel ad originem personarum, ut potentia, quae est principium productionis, vel ad determinatum modum originis, ut bonitas ad processionem amoris, et ad processionem verbi sapientia ; et ita diversis personis possunt ista appropriari. Sed essentia de ratione sua neque originem neque aliquid ad modum originis pertinens dicit ; et ideo non appropriatur.</p>	<p>2. Bien que tous les attributs essentiels soient un en réalité, cependant ils diffèrent en raison, et selon leur nature ils ont une ressemblance ou à l'origine des personnes, comme la puissance, qui est le principe de la production, ou bien au mode déterminé d'origine, comme la bonté à la procession de l'amour, et la sagesse à la procession du verbe ; et ainsi ceux-ci peuvent être appropriés à différentes personnes. Mais l'essence de sa nature ne dit ni l'origine, ni quelque chose qui concerne le mode d'origine ; et ainsi elle n'est pas appropriée.</p>
<p>lib. 1 d. 31 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod appropriatum potest sumi dupliciter: aut materialiter, idest id quod appropriatum est ; et sic illud attributum non sequitur rationem proprii ; aut formaliter, idest in quantum appropriatum est ; et sic in ratione sua propria, proprii rationem includit.</p>	<p>3. Ce qui est approprié peut être considéré de deux manières : ou matériellement, c'est-à-dire ce qui est approprié ; et ainsi cet attribut ne suit pas la nature de ce qui est propre ; ou bien formellement, c'est-à-dire en tant qu'il est approprié ; et ainsi dans sa nature propre, il inclut la nature de ce qui lui est propre.</p>
<p>lib. 1 d. 31 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod appropriando attributa essentialia determinatis personis, non excludimus alias personas, nec gradum participationis constituimus ; sed tantum ostendimus similitudinem in ratione appropriati ad proprium personae, et ex hoc non sequitur error.</p>	<p>4. En appropriant les attributs essentiels à des personnes déterminées, nous n'excluons pas les autres personnes, et nous ne constituons pas un degré de participation ; mais seulement nous montrons la ressemblance dans la nature de l'approprié à ce qui est propre à la personne, et ainsi il n'en découle pas d'erreur.</p>
<p>Quaestio II</p>	<p>Question 2 – [L'appropriation]</p>
<p>Circa tertium duo quaeruntur : 1. de ratione appropriationis Hilarii ; 2. de expositione Augustini quantum ad hoc quod dicit, quod imago coaequatur ei cuius est imago, et non e converso : utrum in divinis sit mutua aequalitas ; sed hoc, sup. XIX dist., habitum est</p>	<p>Pour le 3 on fait deux recherches : 1. la nature de l'appropriation selon Hilaire ; 2. L'exposition d'Augustin ; quant à ce qu'il dit, que l'image est égale à ce dont elle est l'image, et non à l'inverse : Y a-t-il en Dieu une égalité mutuelle ? Mais on en a parlé à la distinction 20.</p>

<p>Articulus primus. lib. 1 d. 31 q. 2 a. 1 tit. Utrum Hilarius convenienter appropriet aeternitatem Patri, speciem Filio, usum Spiritui sancto</p>	<p><u>Article 1 – Hilaire approprié-t-il convenablement l'éternité au Père, la forme au Fils et l'usage à l'Esprit Saint ?</u></p>
<p>lib. 1 d. 31 q. 2 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod appropriatio Hilarii sit incompetens. Quia, secundum Augustinum, IV De Trin., cap. X, col. 932, hujusmodi appropriationes fiunt ad excludendum errorem ; et ideo Patri attribuitur potentia ne infirmus credatur, sicut patres apud nos propter senectutem. Sed circa aeternitatem Patris nullus erravit, sicut circa aeternitatem Filii, ut Arius. Ergo aeternitas magis esset approprianda Filio, quam Patri.</p>	<p>Objections : 1. Il semble que l'appropriation d'Hilaire ne convient pas. Parce que, selon Augustin, les appropriations de ce genre sont faites pour exclure l'erreur, et ainsi la puissance est attribuée au Père, pour qu'on ne le croit pas faible, comme les pères chez nous à cause de leur vieillesse. Mais au sujet de l'éternité du Père personne n'a commis d'erreur, comme au sujet de l'éternité du Fils, comme Arius. Donc l'éternité doit être plus appropriée au Fils qu'au Père.</p>
<p>lib. 1 d. 31 q. 2 a. 1 arg. 2 Praeterea, secundum aequivoca non attenditur aliqua similitudo. Sed aeternitas privat principium durationis, innascibilitas autem privat principium originis. Cum igitur appropriationes fiant secundum similitudinem ad propria, videtur quod Patri non sit attribuenda aeternitas, quia est innascibilis.</p>	<p>2. On n'atteint pas une ressemblance selon l'équivoque. Mais l'éternité exclut le principe de durée, l'innascibilité exclut le principe d'origine. Donc comme les appropriations se font selon la ressemblance à ce qui est propre, il semble que l'éternité ne doit pas être attribuée au Père, parce qu'il est innascible.</p>
<p>lib. 1 d. 31 q. 2 a. 1 arg. 3 Si dicas, quod aeternitas appropriatur Patri, quia importat ex consequenti proprietatem Patris, scilicet innascibilitatem, quamvis principaliter significet divinam essentiam ; contra. Quandocumque notionale additur essentiali, non potest totum praedicari de persona cui non convenit illa notio ; sicut Deus genitus non praedicatur de Patre. Si igitur aeternitas aliquo modo in intellectu suo includeret innascibilitatem, nullo modo Filio conveniret, quod est Arianæ impietatis.</p>	<p>3. <i>Si tu disais</i> que l'éternité est appropriée au Père, parce qu'elle apporte en conséquence une propriété du Père, à savoir l'innascibilité, bien qu'elle signifie principalement l'essence divine : <i>en sens contraire</i> : Chaque fois que quelque chose de notionnel est ajouté à ce qui est essentiel, le tout ne peut pas être prédiqué de la personne à qui ne convient pas cette notion ; de même que Dieu engendré n'est pas prédiqué du Père. Si donc l'éternité de quelque manière incluait en son concept l'innascibilité, elle ne conviendrait en aucune manière au Fils, ce qui concerne l'impiété des Ariens.</p>
<p>lib. 1 d. 31 q. 2 a. 1 arg. 4 Item, secundum Dionysium, IV cap. de divinis nominibus, § 7, col. 702 pulchrum et bonum se consequuntur. Unde videtur quod omnia pulchrum et bonum appetunt ; unde secundum nomen in Graeco etiam propinqua sunt, quia bonum dicitur « calos », pulchrum « callos ». Sed bonitas non appropriatur Filio, sed Spiritui sancto. Ergo nec species vel</p>	<p>4. Selon Denys (<i>les noms divins</i>, IV, 7) le beau et le bien se suivent. C'est pourquoi il semble que tout cherche le beau et le bien ; c'est pourquoi selon le nom en Grec aussi ils sont aussi proches ; parce que le bon est dit « kalos », le beau « kallos ». Mais la bonté n'est pas appropriée au Fils, mais à l'Esprit Saint. Donc ni la forme, non plus, ni la beauté.</p>

pulchritudo.	
lib. 1 d. 31 q. 2 a. 1 arg. 5 Praeterea, uti est referre aliquid ad obtinendum hoc quo fruendum est. Sed Spiritus sanctus est ipsum fruibile, et non refertur ad aliud sicut ad finem. Ergo usus non debet sibi appropriari.	5. Faire usage c'est référer quelque chose pour obtenir ce de quoi il faut jouir. Mais l'Esprit Saint est lui-même jouissable, et n'est pas référé à un autre comme à une fin. Donc l'usage ne doit pas lui être approprié.
lib. 1 d. 31 q. 2 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod in appropriatione Hilarii, ponuntur tria propria nomina personarum, scilicet Pater, imago, munus, vel donum, et hoc patet ex praedictis, dist. 8 qu. 1 art. 1 ; et ponuntur tria appropriata, scilicet aeternitas, quam dicit esse in Patre sicut appropriatam sibi ; et species, idest pulchritudo, quam dicit esse in imagine, idest in Filio, qui proprie imago est, ut supra habitum est, dist. 28, quaest. 2, art. 3 ; et usum, quem dicit esse in munere, scilicet in spiritu sancto, qui donum est.	Réponse : Dans l'appropriation d'Hilaire, sont placés trois noms propres des personnes, à savoir le Père, l'image, la faveur ou le don et cela apparaît de ce qui a été dit (dist. 8, qu.1) ; et trois attributs appropriés ont été placés, à savoir l'éternité, qu'il dit être dans le Père, comme appropriée à lui, et la forme c'est-à-dire la beauté, qu'il dit être dans l'image, c'est-à-dire dans le Fils, qui est au sens propre image, comme on l'a dit plus haut (dist. 28, qu. 2, a. 3) ; et l'usage qu'il dit être dans la faveur ; à savoir dans l'Esprit Saint ; qui est le don.
Ratio autem hujusmodi appropriationis haec est. Aeternitas enim in ratione sua habet duo, scilicet quod sit principium omnis durationis, in quantum est prima mensura: unde ab ipsa fluit et aevum et tempus ; et sic habet similitudinem ad propria Patris, quae conveniunt sibi in quantum ipse est principium vel per generationem vel per spirationem, scilicet ad paternitatem et communem spirationem.	La raison de cette appropriation est celle-ci : L'éternité, en effet, a dans sa nature deux aspects à savoir qu'elle est le principe de toute durée, en tant qu'elle est la mesure première ; c'est pourquoi découle d'elle l'aevum et le temps, et ainsi elle ressemble à ce qui est propre au Père, qui lui convient en tant qu'il est lui-même le principe ou par génération ou par spiration, à savoir pour la paternité et la spiration commune.
Habet etiam in ratione sua privationem principii, et in hoc convenit cum proprietate Patris, quae competit sibi secundum quod est auctor, vel non de principio, scilicet innascibilitate. Ad rationem autem pulchritudinis duo concurrunt, secundum Dionysium, scilicet consonantia et claritas. Dicit enim, quod Deus est causa omnis pulchritudinis in quantum est causa consonantiae et claritatis, sicut dicimus homines pulchros qui habent membra proportionata et splendentem colorem. His duobus addit tertium philosophus, IV	Il a aussi dans sa nature la privation du principe ¹ et en cela elle se rencontre avec le propriété du Père, qui lui convient selon qu'il en est l'auteur, ou bien qui ne dépend pas d'un principe, à savoir l'innascibilité. Mais deux aspects concourent à la nature de la beauté, selon Denys, à savoir l'accord et la clarté. Car il dit que Dieu est cause de toute beauté en tant qu'il est cause d'accord et de clarté, de même que nous disons que les hommes beaux sont ceux qui ont des membres proportionnés et un teint resplendissant.

¹ Il ne dépend pas d'un principe.

Ethic., c. VI, ubi dicit, quod pulchritudo non est nisi in magno corpore ; unde parvi homines possunt dici commensurati et formosi, sed non pulchri.

Et secundum haec tria, pulchritudo convenit cum propriis Filii: inquantum enim Filius est imago perfecta Patris, sic est ibi consonantia perfecta ; est enim aequalis et similis sine inaequalitate et dissimilitudine ; et hoc tangit Augustinus, lib. VI De Trinit., cap. X, col. 971, ubi dicit: ubi est tanta convenientia, id est maxima et prima aequalitas, et prima similitudo.

Inquantum vero est Filius verus, habet perfectam naturam Patris: et ita etiam habet magnitudinem quae consistit in perfectione divinae naturae, ut supra dictum est, dist. 19, quaest. 1 art. 2: unde dicit Augustinus quod ibi est perfecta et summa vita. Sed inquantum est verbum perfectum Patris, habet claritatem quae irradiat super omnia et in quo omnia resplendent.

Unde dicit Augustinus, quod est tamquam verbum perfectum. Potest etiam totum accipi ex verbis Augustini secundum rationem consonantiae, quae triplex in eo considerari potest:

id est consonantia ipsius ad Patrem [cui potentia add. Ed. de Parme] est aequalis et similis, et hoc tangit Augustinus ubi dicit: « Prima aequalitas ».

Item consonantia sui ad seipsum, inquantum omnia attributa in eo non differunt, sed unum sunt ; et hoc tangit ubi dicit: « Cui non est aliud vivere et aliud esse, sed idem est esse et vivere ».

Item consonantia ad res creatas, quarum rationes in eo sunt, et unum sunt in eo sicut ipse est unum cum Patre: et hoc tangit ibi: et omnes unum in ea, sicut ipsa unum de uno cum quo unum.

Usus etiam de ratione sua duo habet.

Primo quod est assumptum in facultatem voluntatis ; et sic convenit Spiritui sancto inquantum est amor: et

A ces deux aspects le Philosophe (*Ethique*, IV, 7, 1123 b 7¹s) en ajoute un troisième là où il dit, que la beauté n'est que dans un grand corps ; c'est pourquoi les hommes petits peuvent être dits de mesure égale et de belle forme, mais pas beaux.

Et selon ces trois aspects, la beauté convient à ce qui est propre au fils : car, en tant que le Fils est l'image parfaite du Père, ainsi il y a accord parfait ; car il est égal et semblable sans inégalité ni dissemblance ; et cela Augustin en parle (*La Trinité*, VI, 10), là où il dit : « *Là il y a un tel accord, c'est-à-dire une égalité très grande et première, et une ressemblance première.* »

Mais en tant qu'il est le vrai Fils, il a la nature parfaite du Père ; et ainsi il a la grandeur qui consiste dans la perfection de la nature divine, comme il a été dit ci-dessus, dist. 19, qu. 1, art. 1 ; c'est pourquoi Augustin dit qu'il y a là la vie parfaite et suprême. Mais en tant qu'il est le verbe parfait du Père, il a la clarté qui irradie sur tout et en quoi tout resplendit.

C'est pourquoi Augustin dit qu'il est comme le verbe parfait. Mais tout peut être compris par les paroles d'Augustin selon la nature de l'accord, qui peut être considéré de trois manières :

a/ c'est-à-dire son accord avec le Père, est égal et semblable, et cela Augustin en parle là où il dit : « *La première égalité* ».

b/ De plus son accord à lui-même, en tant que tous les attributs en lui ne diffèrent pas, mais sont un ; et il en parle là où il dit : « *A qui vivre et être ne sont pas différent, mais être et vivre c'est la même chose* ».

c/ De plus l'accord avec les créatures, dont les idées sont en lui et elles sont une en lui comme lui-même est un avec le Père ; et il en parle ici : « *Et toutes sont un en eux, de même que lui-même est un de un avec qui il est* »

L'usage aussi de sa nature a deux aspects :

a/ Premièrement, qu'il est assumé dans la volonté ; et ainsi il convient à l'Esprit Saint en tant qu'il est amour : et Augustin en parle

¹ « Les gens de petite taille peuvent être élégants, et bien proportionnés, mais ne peuvent pas être beaux ».

<p>hoc tangit Augustinus cum dicit: « Illa ergo dilectio, delectatio, felicitas vel beatitudo (...) est in Trinitate spiritus sanctus ».</p> <p>Habet etiam aliud quod est ordinatum ad alterum: et iste etiam ordo competit Spiritui sancto, in quantum ipse amor, qui est Spiritus sanctus, non tantum est in Filio, sed redundat in omnes creaturas, secundum quod competit sibi nomen doni: et hoc tangit Augustinus cum dicit: « Ingenti largitate atque ubertate perfundens omnes creaturas pro captu earum ».</p>	<p>quand il dit : « <i>Donc dans la Trinité cet amour, ce plaisir, cette félicité ou cette béatitude c'est l'Esprit Saint</i> ».</p> <p>b/ Il a aussi ce qui est ordonné à l'autre ; et cet ordre aussi convient à l'Esprit Saint, en tant qu'il est l'amour même, qui est l'Esprit Saint, non seulement il est dans le Fils, mais il déborde dans toutes les créatures, selon que lui convient le nom de don : et cela Augustin en parle quand il fit : « <i>Inondant d'une immense libéralité et immense abondance toutes les créatures en proportion de leur capacité.</i> »</p>
<p>lib. 1 d. 31 q. 2 a. 1 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod una et principalis ratio est appropriationis, scilicet similitudo ad proprium, ut dictum est in corp. art. ; sed possunt esse multae consequentes utilitates ; quarum unam Augustinus tangit ; unde ex hoc non potest concludi quod aliquid debeat appropriari Patri vel Filio, nisi adsit ratio principalis.</p>	<p>Solutions :</p> <p>1. La seule et principale raison est celle de l'appropriation, c'est-à-dire la ressemblance à ce qui est propre, comme il a été dit dans le corps de l'article ; mais il peut y avoir de nombreuses utilités qui en découlent, Augustin parle de l'une ; c'est pourquoi on ne peut en conclure que quelque chose doit être approprié au Père ou au Fils que si la raison principale est présente.</p>
<p>lib. 1 d. 31 q. 2 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in aequivocis quae per fortunam sunt et casum, ut canis, non attenditur similitudo aliqua ; sed in aequivocis quae dicuntur per respectum ad unum principium attenditur aliqua similitudo analogiae vel proportionis ; et talis est multiplicitas hujus nominis principium: unde etiam philosophus, V metaph., text. 1, docet reducere omnia hujusmodi ad unum primum principium.</p>	<p>2. Dans ce qui est équivoque qui est par fortune et hasard, comme le chien¹, on n'atteint pas de ressemblance ; mais dans ce qui est équivoque qui est dit par rapport à un seul principe on atteint une ressemblance d'analogie ou de proportion ; et une telle pluralité est le principe de ce nom ; c'est pourquoi aussi le philosophe (<i>Métaphysique</i>, V, I, 1013 a) apprend à ramener tout ce qui est de ce genre à un seul premier principe.</p>
<p>lib. 1 d. 31 q. 2 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ratio illa nihil [non éd. de Parme] valet.</p>	<p>3. Cet argument n'a aucune valeur.</p>
<p>lib. 1 d. 31 q. 2 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod pulchritudo non habet rationem appetibilis nisi in quantum induit rationem boni: sic enim et verum appetibile est: sed secundum rationem propriam habet claritatem et ea quae dicta sunt, quae cum propriis filii similitudinem habent.</p>	<p>4. La beauté n'a nature d'appetible qu'en tant qu'elle induit la nature du bien ; car ainsi c'est un vrai appetible ; mais selon sa nature propre elle a la clarté et ce qui a été dit, qui a une ressemblance avec ce qui est propre au Fils.</p>
<p>lib. 1 d. 31 q. 2 a. 1 ad 5 Ad quintum</p>	<p>5. L'usage, comme il a été dit ci-dessus,</p>

¹ Il faut peut-être voir là l'exemple du chien donné comme terme équivoque (animal ou astre).

dicendum, quod usus, ut supra dictum est, dist. 1, quaest. 1, art. 2, sumitur dupliciter. Communiter, prout uti dicitur assumere aliquid in facultatem voluntatis, et stricte, prout dicitur relationem in finem. Et primo modo sumitur hic, quo continet in se etiam fruitionem, ut hic dicitur quod felicitas vel beatitudo ad usum pertinet. Nihilominus tamen competit proprio [proposito Ed. de Parme], et secundum quod habet rationem ordinis non quidem in finem, sed in effectum, in quo bonitas divina per Spiritum sanctum uberrime effunditur.	(dist. 1, qu. 1, a. 2) est pris de deux manières. a/ Communément, dans la mesure où on dit que faire usage c'est s'approprier quelque chose dans la faculté de la volonté, et au sens strict, dans la mesure où il exprime la relation à la fin. b/ Et d'une première manière il est pris, où il contient en soi aussi la fruition, comme il est dit que la félicité et le bonheur conviennent à l'usage. Cependant il convient au propos, et selon qu'il a nature d'ordre non cependant dans la fin, mais dans l'effet, en qui la bonté divine est répandue par l'intermédiaire de l'Esprit Saint de manière abondante.
Quaestio 3	Question 3 – [L'appropriation, suite]
Prooemium lib. 1 d. 31 q. 3 pr. Circa quartum (?) duo quaeruntur: 1 de ratione appropriationis Augustini ; 2 de hoc quod dicit quod omnia sunt unum propter Patrem.	<u>Prologue</u> On cherche deux choses : 1/ La nature de l'appropriation pour Augustin, 2/ Ce qu'il dit que tout est un est à cause du Père.
Articulus 1 lib. 1 d. 31 q. 3 a. 1 tit. Utrum Augustinus convenienter appropriet unitatem Patri, aequalitatem Filio, nexum Spiritui sancto	<u>Article 1 – Augustin approprie-t-il convenablement l'unité au Père, l'égalité au Fils, le lien à l'Esprit Saint ?</u>
lib. 1 d. 31 q. 3 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod appropriatio Augustini, liberté. I De doct. christ., cap.V, col. 21 sit incompetens. Supra enim, 10 dist., quaest. 1, art. 3, dictum est, quod spiritus sanctus est unitas duorum. Ergo videtur quod unitas non Patri, sed Spiritui sancto approprietur.	Objections ¹ : 1. Il semble que l'appropriation faite par Augustin (<i>La doctrine chrétienne</i> , 1, V] ne convient pas. Car, ci-dessus, dist. 10, qu. 1, a. 3, il a été dit que l'Esprit Saint est l'unité des deux [personnes]. Donc il semble que l'unité n'est pas appropriée au Père, mais à l'Esprit Saint.
lib. 1 d. 31 q. 3 a. 1 arg. 2 Praeterea, appropriatio est secundum similitudinem ad proprium. Illi ergo personae debet appropriari unitas, in qua minus de pluralitate invenitur. Sed maxima pluralitas notionum invenitur in Patre, qui habet tres notiones, minima in Spiritu sancto, qui habet unam tantum. Ergo unitas Spiritui sancto et non Patri appropriari debet.	2. L'appropriation dépend de la ressemblance à ce qui est propre. Donc l'unité doit être appropriée à cette personne en qui on trouve le moins de pluralité. Mais une très grande pluralité de notions se trouve dans le Père, qui a trois notions, et la plus petite pluralité dans l'Esprit Saint qui n'en a qu'une. Donc l'unité doit être appropriée à l'Esprit Saint et non au Père.
lib. 1 d. 31 q. 3 a. 1 arg. 3 Praeterea,	3. L'unité est la cause de l'égalité. Si donc

¹ PARALL. : *Ia*, qu. 39, a. 3.

<p>unitas causa est aequalitatis. Si igitur unitas Patri appropriatur, et aequalitas sibi appropriari debet, et non Filio.</p>	<p>l'unité est appropriée au Père, l'égalité doit lui être appropriée à lui et non au Fils.</p>
<p>lib. 1 d. 31 q. 3 a. 1 arg. 4 Item, secundum convenientiam in natura vel in forma magis attenditur similitudo quam aequalitas. Sed Filius in quantum est genitus a Patre, habet naturam et formam patris: et similiter imago et Verbum habet similitudinem ejus ad quod dicitur. Ergo magis debet appropriari Filio similitudo quam aequalitas.</p>	<p>4. Selon l'accord dans la nature ou dans la forme, on atteint plus la ressemblance que l'égalité. Mais le Fils en tant qu'il est engendré par le Père, a la nature et la forme du Père ; et de la même manière l'image et le Verbe ont la ressemblance de ce à quoi ils sont dits. Donc la ressemblance doit être plus appropriée au Fils que l'égalité</p>
<p>lib. 1 d. 31 q. 3 a. 1 arg. 5 Praeterea, nexus proprie dicitur de Spiritu sancto. Sed aeternitas et aequalitas non proprie dicuntur de Patre et Filio. Ergo videtur quod appropriatio non sit uniformis.</p>	<p>5. Le lien au sens propre est dit de l'Esprit Saint. Mais l'éternité et l'égalité ne sont pas dites au sens propre du Père et du Fils. Il semble que l'appropriation n'est pas uniforme.</p>
<p>lib. 1 d. 31 q. 3 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod appropriatio Augustini bona est, et ratio appropriationis haec est. Unitas enim, quantum ad id quod positive dicit, habet rationem principii secundum quod est principium numeri: et ita habet similitudinem cum duabus proprietatibus Patris, scilicet cum paternitate et communi spiratione quibus dicitur principium Filii et Spiritus sancti.</p>	<p>Réponse : L'appropriation selon Augustin est bonne, la raison en est la suivante : l'unité, en effet, quant à ce qui est dit positivement, a nature de principe selon qu'elle est le principe du nombre ; et ainsi elle a la ressemblance avec les deux propriétés du Père, à savoir la paternité et la spiration commune, par lesquelles il est dit le principe du Fils et de l'Esprit Saint.</p>
<p>Secundum autem quod ratio ejus consistit in negatione, sic negat divisionem, et per consequens compositionem praexistentem ; et ita negat rationem principii: quia ea in quae aliquid dividitur, sunt principia integritatis ipsum ; et ita unitas habet similitudinem cum innascibilitate, sicut et aeternitas, ut dicit Magister. Similiter etiam aequalitas secundum proprium modum suae processionis convenit Filio, ut patet in omnibus nominibus personalibus ipsius Filii. Ex eo enim dicitur Filius quod recipit aequalem et eandem naturam quam habet generans: similiter etiam imago includit in se rationem aequalitatis ; et similiter verbum perfectum. Ita etiam nexus convenit Spiritui sancto ex modo suae processionis in quantum est amor Patris et Filii, quo uniuntur, et etiam est connectens nos Deo, in quantum est</p>	<p>Mais selon que cette nature consiste en une négation, elle nie la division et par conséquent le composition qui préexiste ; et ainsi elle nie la nature de principe : parce que ce en quoi quelque chose est divisé, ce sont les principes qui le refont ; et ainsi l'unité a une ressemblance avec l'innascibilité, de même que l'éternité, comme le dit le Maître. De la même manière aussi l'égalité selon le propre mode de sa procession convient au Fils, comme on le voit dans tous les noms personnel du Fils lui-même. Car à partir de cela on appelle Fils ce qui reçoit une même et égale nature qu'à celui qui l'engendre ; de la même manière aussi il enferme en soi une raison d'égalité ; de la même manière le verbe parfait. Ainsi le lien convient à l'Esprit Saint par le mode de sa procession en tant qu'il est l'amour du Père et du Fils, par lequel ils sont unis, et aussi il nous attache à Dieu, en tant qu'il est le don.</p>

donum.	
lib. 1 d. 31 q. 3 a. 1 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod differt unitum et unum ; quia unitum est quod ex pluribus unum effectum est ; unde unio importat relationem quamdam plurium secundum quod in uno conveniunt ; sed unum absolute dicitur. Unde dicendum, quod unitas, secundum quod ponitur pro unione plurium in uno amore, attribuitur Spiritui sancto: secundum autem quod absolute sumitur in quantum est principium, habet similitudinem ad proprium Patris: unde appropriatur patri.	Solutions : 1. Il faut dire que ce qui est uni et un est différent ; parce que ce qui est uni est ce qui est un seul effet de plusieurs ; c'est pourquoi l'union apporte une relation de plusieurs choses selon qu'elles se rencontrent dans l'un ; mais l'un se dit dans l'absolu. C'est pourquoi il faut dire que l'unité, selon qu'elle est placée pour l'union de plusieurs en un seul amour, est attribuée à l'Esprit Saint : selon qu'elle est prise dans l'absolu en tant que principe, elle a la ressemblance à ce qui est propre au Père ; c'est pourquoi elle est appropriée au Père.
lib. 1 d. 31 q. 3 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod tres notiones in Patre non sunt tres res, sed tres rationes innotescendi: unde pluralitas notionum non impedit quin sibi unitas approprietur ; et praecipue cum ratio unitatis cum omnibus notionibus ejus similitudinem habeat.	2. Trois notions dans le Père ne sont pas trois choses, mais trois raisons d'être connu ; c'est pourquoi la pluralité des notions n'empêche pas que l'unité lui soit attribuée, et principalement quand la nature de l'unité a une ressemblance avec les autres notions.
lib. 1 d. 31 q. 3 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod aequalitas non est unitas, sed relatio unitatem consequens ; et ideo appropriatur Filio, qui adaequat Patrem procedens ab eo: quamvis non approprietur sibi unitas.	3. L'égalité n'est pas l'unité, mais une relation qui découle de l'unité ; et ainsi elle est appropriée au Fils, qui égale le Père en procédant de lui ; bien que l'unité ne lui soit pas appropriée.
lib. 1 d. 31 q. 3 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod sicut aequalitas appropriatur Filio, ita et similitudo: sed Augustinus posuit aequalitatem, quia in divinis aequalitas includit similitudinem, et non e converso. Cum enim in divinis non sit quantitas nisi virtutis, quae fundatur in aliqua forma ; sequitur ut quaecumque conveniunt in quantitate virtuali, conveniant in forma ; et ita, si sunt aequalia, quod sint similia. Sed non convertitur: quia aequalitas privat excessum, quem non privat similitudo ; unde duo quorum alter altero albor est, sunt similes in albedine, sed non aequales.	4. L'égalité est appropriée au Fils, la ressemblance aussi ; mais Augustin a placé l'égalité, parce qu'en Dieu l'égalité inclut la ressemblance et non le contraire. Car, comme en Dieu il n'y a de quantité que du pouvoir, qui est fondé en une forme, il en découle que tout ce qui convient dans la quantité virtuelle, convient dans la forme ; et ainsi, s'ils sont égaux, qu'ils soient semblables. Mais il n'est pas convertible : parce que l'égalité exclut l'excès que la ressemblance n'exclut pas ; c'est pourquoi deux choses dont l'une est plus blanche que l'autre sont semblables en blancheur, mais ne sont pas égales.
lib. 1 d. 31 q. 3 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod nexus vel connexio amoris proprium est spiritus sancti. Sed quia quaecumque conveniunt in aliquo	5. Le lien ou la liaison de l'amour est propre à l'Esprit Saint. Mais parce que tout se rassemble en un, on peut les dire liées en lui ; ainsi la liaison dite dans l'absolu

<p>uno, possunt dici connexa in illo ; ideo connexio absolute dicta non importat nisi convenientiam quamdam ; et sic non est proprium Spiritus sancti, sed appropriatum. Si tamen sumeretur ut est proprium, non esset magnum inconveniens, quod assignatio non est uniformis simpliciter: quia hujusmodi attribuuntur personis in quantum sunt appropriata, et sic accedunt ad rationem priorum ; unde proprium et appropriatum in quantum appropriatum, non habent rationem difformitatis</p>	<p>n'apporte qu'une conformité ; et ainsi elle n'est pas le propre de l'Esprit Saint, mais approprié. Si cependant on le prenait comme propre, ce ne serait pas un grand inconvénient, parce que l'assignation n'est pas uniforme dans l'absolu ; parce que de ce genre elles sont attribuées aux personnes en tant qu'appropriées, mais ainsi elles arrivent à la nature de ce qui est propre ; c'est pourquoi le propre et l'approprié en tant que tels, n'ont pas une nature de non conformité.</p>
<p>.Articulus 2 lib. 1 d. 31 q. 3 a. 2 tit. Utrum omnia sint unum propter patrem</p>	<p><u>Article 2 – Tout est-il un dans le Père ?</u></p>
<p>lib. 1 d. 31 q. 3 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur falsum quod dicit Augustinus. Cum enim haec praepositio propter importet habitudinem alicujus causae ; cum dicitur quod omnia sunt unum propter patrem, aut importat habitudinem quasi efficientis, aut quasi formae. Si quasi formae, tunc falsum est ; quia Filius, formaliter loquendo, non est unus cum Patre, sed essentia divina, vel proprietate sua, vel seipso. Si quasi efficientis, sic idem erit dictum propter Patrem, ac si diceretur quod habet unitatem a Patre. Sed sicut habet unitatem a Patre Filius, ita et aequalitatem. Ergo sicut dicuntur omnia unum propter Patrem, ita dicuntur omnia aequalia propter Patrem ; et sic distinctio nulla esset.</p>	<p>Objections : 1. Ce qu'Augustin dit semble faux. Car comme cette préposition <i>propter</i> (à cause de) apporte un rapport de cause, quand on dit que tous sont un en raison du Père, ou bien elle apporte un rapport comme de l'efficience ou bien comme de la forme. Si c'est comme la forme, alors c'est faux ; parce que le Fils, à parler formellement n'est pas un avec le Père, mais [il l'est] par l'essence divine, par sa propriété, ou par lui-même. Si c'est comme de l'efficence, ainsi ce sera la même chose de dire à cause du Père, comme si on disait qu'il a l'unité par le Père. Mais de même que le Fils a l'unité par le Père, il a aussi l'égalité. Donc de même qu'on dit que tout est un à cause du Père, on dit que tout est égal à cause du Père ; et ainsi il n'y aurait aucune distinction.</p>
<p>lib. 1 d. 31 q. 3 a. 2 arg. 2 Praeterea, quidquid sit de Patre, constat quod Filius nullam rationem principii habeat respectu Patris. Si ergo haec praepositio propter importat habitudinem alicujus principii, videtur omnino falsum quod dicit, quod omnia sunt aequalia propter Filium.</p>	<p>2. Quoi que ce soit du Père, il est évident que le Fils n'a aucune nature de principe par rapport au Père. Si donc cette préposition « <i>propter</i> » (à cause de) apporte le rapport d'un principe, il semble tout à fait faux qu'il dise que tout est égal à cause du Fils.</p>
<p>lib. 1 d. 31 q. 3 a. 2 arg. 3 Item, sicut idem est Deo sapere quod esse ; ita idem est esse aequalem Deo quod esse. Sed non potest dici quod omnia sint in divinis propter Filium. Ergo nec quod omnia sint aequalia.</p>	<p>3. De même que c'est la même chose pour Dieu de goûter et être, de même c'est la même chose d'être égal à Dieu et être. Mais on ne peut pas dire que toutes choses sont en Dieu à cause du Fils. Donc non plus que toutes choses sont égales.</p>

lib. 1 d. 31 q. 3 a. 2 s. c. 1 Contra est quod in Littera dicitur.	En sens contraire : 1. Il y a ce qui est dit dans <i>La Lettre</i> .
<p>lib. 1 d. 31 q. 3 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod dictum Augustini potest verificari dupliciter: scilicet quantum ad numerum [proprietatem éd.de Parme] personarum et quantum ad numerum [proprietatem éd. de Parme] ipsarum. Si enim consideremus numerum, sic unitas statim in Patre invenitur ; et ideo propter eum, in quo primo unitas invenitur, secundum ordinem naturae, omnia dicuntur unum.</p> <p>Sed binarius personarum primo invenitur in Filio, qui procedit alius a Patre, et similiter aequalitas, quae primo in duobus invenitur: et propter hoc omnia per Filium aequalia dicuntur, sicut propter eum in quo primo aequalitas invenitur. Sed in Spiritu sancto primo invenitur ternarius, et similiter connexio, quae tria requirit, duo connexa et unum connectens ; et propter hoc omnia dicuntur connexa propter Spiritum sanctum.</p> <p>Si autem consideremus proprietates personarum, in Patre invenitur ratio principii quasi primi: et quia in qualibet natura invenitur unum principium non de principio, a cuius unitate est quod una in omnibus natura propaetur, omnia dicuntur unum propter patrem: et hoc videtur tangere Hilarius in quadam notula.</p> <p>Si consideremus proprium Filii, secundum omnia propria sua convenit sibi quod adaequet vel coaequet Patrem, et in quantum Filius et in quantum verbum et in quantum imago. Sicut autem dicimus quod relationes quae sunt ad creaturam, resultant ex creaturis in quantum referuntur in Deum ; ita etiam relationes quibus Pater refertur ad filium, suppositis relationibus distinguendis, resultant ex hoc quod Filius refertur ad Patrem ; et propter hoc Pater dicitur aequalis Filio, in quantum Filius coaequat Patrem: et ex hoc etiam sequitur quod Spiritus sanctus sit aequalis utrique.</p>	<p>Réponse :</p> <p>La parole d'Augustin peut être vérifiée de deux manières : à savoir quant au nombre des personnes et quant à leur propriété. Car si nous considérons le nombre, alors l'unité aussitôt se trouve dans le Père ; et ainsi à cause de lui, en qui se trouve en premier l'unité, selon l'ordre de la nature, tout est dit un.</p> <p>Si le double des personnes se trouve en premier dans le Fils, qui procède en tant qu'autre que le Père et de la même manière [se trouve] l'égalité, qui en premier se trouve en deux ; et à cause de cela tout est dit égal par le Fils, de même à cause de lui en qui on trouve en premier l'égalité. Mais dans l'Esprit Saint on trouve en premier le ternaire, et de la même manière la liaison, qui requiert trois [personnes], deux jointes et une qui unit et à cause de cela on dit que tout est lié à cause de l'Esprit Saint.</p> <p>Mais si nous considérons les propriétés des personnes, on trouve dans le Père la nature de principe, pour ainsi dire premier ; et parce qu'en chaque nature on trouve un principe qui n'est de principe, par l'unité duquel il y a qu'une nature est étendue, en toutes, toutes sont dites une à cause du Père, et Hilaire semble le traiter dans une petite note.</p> <p>Si nous considérons ce qui est propre au Fils, selon tout ce qui lui est propre, il lui convient d'égaliser le Père et en tant que Fils, en tant que Verbe, et en tant qu'image. Mais de même que nous disons que les relations qui sont pour les créatures, résultent des créatures en tant qu'elles se réfèrent en Dieu, de même aussi les relations par lesquelles le Père est référé au Fils, si on suppose des relations qui les distinguent, résultent de ce fait que le Fils est référé au Père ; et à cause de cela le Père est dit égal au Fils, en tant que le Fils égale le Père, et de cela aussi il découle que l'Esprit Saint est égal à l'un et à l'autre.</p> <p>Car si le Fils qui est le principe de l'Esprit Saint, n'était pas égal au Père, en aucune manière il spirerait un amour égal ; et ainsi</p>

<p>Nisi enim Filius qui est principium Spiritus sancti, esset aequalis Patri, nullo modo aequalem amorem spiraret ; et ita quodammodo ex aequalitate Filii resultat aequalitas in tota Trinitate. Similiter etiam proprium est Spiritus sancti quod procedat ut amor, et amor habet rationem nexus ; et ideo omnia dicuntur propter Spiritum sanctum connexa. Posset tamen brevius exponi, ut diceretur, quod sunt omnia unum propter Patrem, id est propter unitatem essentialem quae appropriatur Patri, et sic de aliis.</p>	<p>d'une certaine manière l'égalité dans toute la Trinité résulte de l'égalité du Fils. De la même manière aussi, le propre de l'Esprit Saint est qu'il procède comme amour, et l'amour a nature de lien ; et ainsi on dit que tout est lié à cause de l'Esprit Saint. On pourrait cependant l'exposer plus brièvement, pour dire, que tous sont un à cause du Père, c'est-à-dire à cause de l'unité essentielle qui est appropriée au Père, et ainsi des autres.</p>
<p>lib. 1 d. 31 q. 3 a. 2 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod cum dicitur quod omnia sunt unum propter Patrem, ly « propter » non tantum dicit habitudinem principii per modum efficientis, sed etiam per modum formae, inquantum unitatem principii sequitur unitas formae, scilicet divina essentia, qua in divinis omnia unum sunt.</p>	<p>Solutions : 1. Quand on dit que tout est un à cause du Père, le «<i>propter</i>» (à cause de) ne dit pas seulement la relation de principe par mode d'efficience, mais aussi par mode de forme, en tant que l'unité de la forme suit l'unité du principe, à savoir l'essence divine, par laquelle tout est un en Dieu.</p>
<p>lib. 1 d. 31 q. 3 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod sicut creaturae non sunt principium Dei, quamvis dicatur Deus relative, propter hoc quod ad ipsum creaturae referuntur, quia hujusmodi relationes non sunt realiter in Deo, ita etiam non sequitur quod Filius sit principium Patris, quia aequalitas non ponit in Deo relationem realem.</p>	<p>2. De même que les créatures ne sont pas le principe de Dieu, bien qu'on parle de Dieu relativement, à cause de ce que les créatures se réfèrent à lui, parce que les relations de ce genre ne sont pas réellement en Dieu, de même aussi il n'en découle pas que le Fils soit le principe du Père, parce que l'égalité ne place pas en Dieu de relation réelle.</p>
<p>lib. 1 d. 31 q. 3 a. 2 ad 3 Et per hoc etiam patet responsio ad tertium. Non enim dicuntur omnia esse aequalia propter Filium quasi [quia éd. de Parme] Filius sit principium aequalitatis in Patre, sicut [sed ut éd. de Parme] dictum est in corp. art.</p>	<p>3. Et par là apparaît la réponse à la troisième objection. Car on ne dit pas que tout est égal à cause du Fils comme si le Fils était principe d'égalité dans le Père, comme il a été dit dans le corps de l'article.</p>
<p>Distinctio 32</p>	<p><u>Distinction 32 – [La médiation dans les processions]</u></p>
<p>Prooemium</p>	<p><u>Prologue</u></p>
	<p>Qu. 1 : a. 1 : Le Père aime-t-il le Fils par le Saint Esprit ? a. 2 : Le Père s'aime-t-il par le Saint esprit ? a. 3 : Le Père et le Fils nous aiment-ils par l'Esprit Saint ?</p>

	<p>Qu. 2 : a. 1 : Le Père est-il sage par une sagesse engendrée ?</p> <p>a. 2 : Le Fils est-il sage par une sagesse engendrée ?</p>
Quaestio 1	Question 1 – [Le filioque]
Articulus 1 [2278] Super Sent., lib. 1 d. 32 q. 1 a. 1 tit. Utrum Pater diligit Filium Spiritu sancto.	<u>Article 1 – Le Père aime-t-il le Fils par l'Esprit Saint ?</u>
[2279] Super Sent., lib. 1 d. 32 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod Pater non diligit Filium Spiritu sancto. Sicut enim idem est Deo esse quod sapere, ita idem est Deo esse quod diligere. Sed Deus Pater non dicitur esse aliquo modo Spiritu sancto. Ergo videtur quod nec diligere.	<p>Objections ¹ :</p> <p>1. Il semble que le Père n'aime pas le Fils par l'Esprit Saint. Car de même que c'est la même chose en Dieu d'être ou d'être sage, c'est la même chose que d'être et aimer. Mais on ne dit pas que Dieu le Père est de quelque manière par l'Esprit Saint. Donc il semble qu'il n'aime pas.</p>
[2280] Super Sent., lib. 1 d. 32 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, cum dicitur: « Pater diligit Filium Spiritu sancto », oportet quod ablativus constituatur in habitudine alicujus causae, vel quasi efficientis, vel quasi formalis. Sed omnis talis constructio potest resolvi et exponi per aliquam praepositionem designantem habitudinem causae. Ergo videtur quod Pater diligit Filium vel a Spiritu sancto, vel per Spiritum sanctum. Harum autem utraque videtur esse falsa ; quia Spiritus sanctus non habet aliquam habitudinem principii respectu Patris ; sicut praepositio designat. Ergo videtur quod etiam haec sit falsa: Pater diligit Filium Spiritu sancto.	<p>2. Quand on dit : « <i>Le Père aime son Fils par l'Esprit Saint</i> » ; il est nécessaire que l'ablatif soit constitué dans une relation de cause, pour ainsi dire efficiente ou formelle. Mais une telle construction ne peut pas être résolue et exposée par une préposition qui désigne une relation de cause. Donc il semble que le Père aime le Fils ou par l'Esprit Saint ou par l'intermédiaire de l'Esprit Saint. Mais l'une et l'autre de ces expressions sont fausses ; parce que l'Esprit Saint n'a pas de relation de principe par rapport au Père, comme la préposition le désigne. Donc il semble qu'aussi cette phrase est fautive : « <i>Le Père aime le Fils par l'Esprit Saint</i> ».</p>
[2281] Super Sent., lib. 1 d. 32 q. 1 a. 1 arg. 3 Item, hoc verbum diligit aut significat actum essentialem aut notionalem. Si essentialem, cum idem iudicium sit de omnibus essentialibus, poterit loco ejus poni alius actus essentialis ; ut dicatur Pater vivere Spiritu sancto, vel intelligere aut velle ; quod falsum est. Si autem dicat actum notionalem, non dicit aliam notionem quam communem spirationem. Ergo loco ejus poterit poni hoc verbum « spirat », ut dicatur: Pater spirat	<p>3. Ce mot 'il aime' signifie ou l'acte essentiel ou l'acte notionnel. Si c'est un acte essentiel c'est le même jugement pour tout ce qui est essentiel, On pourra poser à sa place un acte essentiel pour dire que le Père vit de l'Esprit Saint ou intellige ou veut ; ce qui est faux. Mais s'il disait l'acte notionnel, il ne dit pas une autre notion que la spiration commune. Donc à sa place il aura pu placer que le verbe spire, pour dire : « <i>Le Père spire l'Esprit Saint par l'Esprit Saint</i> » ce qui est faux. Donc la première aussi de toutes manières est fautive.</p>

¹ PARALL. : 1a. qu. 39, a. 2.

<p>Spiritum sanctum Spiritu sancto ; quod falsum est. Ergo et prima omnibus modis falsa est.</p>	
<p>[2282] Super Sent., lib. 1 d. 32 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, omnis amor quo aliqui se diligunt, est vinculum vel nexus uniens eos. Sed Spiritus sanctus non potest unire patrem et Filium ; quia omne uniens habet aliquem influxum super unita, sicut unionem faciens. Ergo videtur quod Pater et Filius non diligant se Spiritu sancto.</p>	<p>4. Tout amour par lequel quelques-uns s'aiment est le lien ou le nœud qui les unit. Mais l'Esprit Saint ne peut pas unir le Père et le Fils ; parce que tout ce qui unit a une influence sur ce qui est uni, comme faisant l'union. Donc il semble que le Père et le Fils ne s'aiment pas par l'Esprit Saint.</p>
<p>[2283] Super Sent., lib. 1 d. 32 q. 1 a. 1 s. c. 1 Contra, sicut amor alicujus hominis procedit ab eo, ita et Spiritus sanctus procedit a Patre et Filio ut amor. Sed unus homo diligit alium amore qui ab ipso procedit. Ergo et Pater diligit Filium Spiritu sancto, qui est amor ab ipso procedens ; et est ratio Hugonis de sancto Victore, lib. <i>De Trinitate, Erudit didascal.</i>, cap. XXIII, col. 837 et in <i>Epist ad Bernard.</i></p>	<p>En sens contraire : 1. De même que l'amour d'un homme procède de lui, de même l'Esprit Saint procède du Père et du Fils comme amour. Mais un homme en aime un autre par l'amour qui procède de lui. Donc aussi le Père aime le Fils par l'Esprit Saint qui est l'amour qui procède de lui-même ; et c'est la raison d'Hugo de saint Victor, <i>La Trinité</i>, VII, <i>Erudit didascal.</i>, XXIII, <i>Lettre à Bernard.</i></p>
<p>[2284] Super Sent., lib. 1 d. 32 q. 1 a. 1 s. c. 2 Praeterea, omni amore perfecto aliquid diligitur. Si ergo Spiritus sanctus est amor perfectus, quod utique verum est, videtur quod eo aliquis diligit, et aliquis diligitur. Sed non nisi Pater et Filius. Ergo Pater et Filius diligunt se Spiritu sancto.</p>	<p>2. Quelque chose est aimé par tout amour parfait. Si donc l'Esprit Saint est l'amour parfait, ce qui tout à fait vrai, il semble qu'ainsi quelqu'un aime et quelqu'un est aimé. Mais ce ne peut être que le Père et le Fils. Donc le Père et le Fils s'aiment par l'Esprit Saint.</p>
<p>[2285] Super Sent., lib. 1 d. 32 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod circa hoc sunt plurimae opiniones. Quidam enim dicunt omnes hujusmodi locutiones esse falsas, et in suo simili ab Augustino retractatas, ubi retractavit quod prius dixerat, Patrem sapientia ab eo genita sapientem esse, ut in notula in <i>Littera</i> posita patet.</p>	<p>Réponse : A ce sujet il y a plusieurs opinions. En effet certains disent que toutes les expressions de ce genre sont fausses ; et rétractées par Augustin dans un texte semblable où il s'est rétracté d'avoir dit avant, que le Père est sage par la sagesse engendré par lui, comme il est clair dans la petite note placée dans la <i>Lettre</i>¹.</p>
<p>Sed hoc non videtur conveniens ; quia Augustinus ea quae retractare voluit, specialiter expressit ; et praeterea ipse non retractavit dicta aliorum, sed tantum sua. Unde cum ipse et omnes alii</p>	<p>Mais cela semble ne pas convenir ; parce qu'Augustin a exprimé spécialement ce qu'il a voulu rétracter, et ensuite lui-même n'a pas rétracté les paroles des autres, mais seulement les siennes. C'est pourquoi comme</p>

¹ P. Lombard emploie lui-même le mot *notule*. Il s'agit du *Livre des 83 questions*, qu. 7 : « Il [Augustin] dit bien que le Père est sage d'une sagesse engendrée ce qui l'oppose à d'autres témoignages. Mais Augustin l'a corrigé dans les *Rétractations* 1, 26 ». (Cf. *de Trin.* VI, 1, 1 – VII, 1-4, XV, 7, 12).

<p>communiter talibus locutionibus utantur, praesumptuosum videtur eas negare. Ideo alii dicunt, eas quidem veras esse, sed improprias, et sic exponendas: Pater et Filius diligunt se Spiritu sancto, idest amore essentiali, qui Spiritui sancto appropriatur.</p>	<p>lui-même et tous les autres se servent communément de telles expressions, il semble présomptueux de les nier. Ainsi d'autres disent qu'elles sont vraies, mais impropres, et il faut les exposer ainsi : « le Père et le Fils s'aiment par l'Esprit Saint », c'est-à-dire par l'amour essentiel, qui est approprié à l'Esprit Saint.</p>
<p>Hoc etiam non videtur conveniens ; quia sic etiam Pater diceretur sapiens Filio, idest sapientia essentiali, quae Filio appropriatur, et diceretur bonus Spiritu sancto propter eandem rationem. Ideo alii dixerunt, quod est vera et propria ; et horum multiplex est opinio.</p>	<p>Mais cela ne semble pas convenir, parce qu'ainsi le Père serait dit sagesse par le Fils, c'est-à-dire d'une sagesse essentielle, qui est appropriée au Fils, et serait dit bon par l'Esprit Saint pour la même raison. Ainsi d'autres disent que c'est vrai au sens propre ; et leurs opinions sont nombreuses.</p>
<p>Quidam enim dicunt, quod ablativus ille resolvendus est in praepositionem, ut sit sensus: « Pater diligit Filium Spiritu sancto », idest per Spiritum sanctum ; et tunc quod <i>ly</i> « per » denotat subauctoritatem in Spiritu sancto, et auctoritatem in Patre et Filio, sicut cum dicitur, quod Pater operatur per Filium. Sed hoc non videtur conveniens ; quia per praepositionem per designatur habitudo causae in causali cui adiungitur, quamvis non respectu operantis, sed respectu operati</p>	<p>Car certains disent que cet ablatif doit se résoudre en une préposition, pour que le sens soit : « <i>le Père aime le Fils par l'Esprit Saint</i> », c'est-à-dire par l'intermédiaire de l'Esprit Saint ; et alors ce « par l'intermédiaire (<i>per</i>) » dénote une subordination dans l'Esprit Saint, et une autorité dans le Père et le Fils, de même que quand on dit que le Père opère par l'intermédiaire du Fils. Mais cela ne semble pas convenir ; parce que par la préposition « par l'intermédiaire (<i>per</i>) », c'est la relation de la cause dans l'effet qui est désigné, bien que non par rapport à celui qui opère, mais par rapport à ce qui est opéré.</p>
<p>Filius enim habet causalitatem in creatura, quamvis non sit principium operationis in Patre. Sed cum dicitur: » Pater diligit Filium per Spiritum sanctum », non denotatur aliquis effectus in creatura, nec aliquid cuius principium Spiritus sanctus sit ; et ideo non est similis ratio dicendi.</p>	<p>Car le Fils a une causalité dans la créature, bien qu'il ne soit pas le principe de l'opération dans le Père. Mais quand on dit : « <i>Le Père aime le Fils par l'Esprit Saint</i> », on ne désigne pas un effet dans la créature, ni quelque chose dont le principe serait l'Esprit Saint ; et ainsi ce n'est pas la même raison pour le dire.</p>
<p>Et ideo quidam dicunt quod ablativus construitur in habitudine signi, et quasi effectus ; quia sicut generatio quodammodo terminatur ad Filium, ita spiratio quae designatur in dilectione, terminatur ad Spiritum sanctum. Unde exponunt sic: « Pater et Filius diligunt se Spiritu sancto » ; idest, Spiritus sanctus est signum quod Pater et Filius diligunt se. Sed hoc non videtur conveniens ; quia etiam amor creatus est signum</p>	<p>Et ainsi certains disent que l'ablatif est établi dans une relation du signe, et comme un effet ; parce que, de même que la génération se termine de quelque manière au Fils, de même la spiration qui est désignée dans l'amour se termine à l'Esprit Saint. C'est pourquoi ils l'exposent ainsi : « <i>Le Père et le Fils s'aiment par l'Esprit Saint</i> » ; c'est-à-dire, l'Esprit Saint est le signe que le Père et le Fils s'aiment. Mais cela ne semble pas convenir ; parce qu'aussi l'amour a été créé</p>

<p>dilectionis, qua Pater et Filius diligunt se ; et ita per viam istam diceretur, quod Pater et Filius diligunt se amore creato, quod falsum est. Praeterea Spiritus sanctus est amor Patris, et amore formaliter aliquid diligitur ; et ita Spiritu sancto, etiam formaliter loquendo, Pater diligit.</p>	<p>signe d'amour par laquelle le Père et le Fils s'aiment ; et ainsi par cette voie on dirait que le Père et le Fils s'aiment d'un amour créé, ce qui est faux. Ensuite l'Esprit Saint est l'amour du Père, et quelque chose est aimé formellement par l'amour, et ainsi par l'Esprit Saint, même à parler formellement, le Père aime.</p>
<p>Et ideo alii dixerunt, quod ablativus ille construitur in habitudine formae ; quia Pater et Filius formaliter amore diligunt qui est Spiritus sanctus. Sed hoc etiam ex toto non videtur sufficiens ; quia forma non denominat aliquid nisi inhaereat ; et ita cum Spiritus sanctus non se habeat ad patrem ut inhaerens, sed ut per se subsistens, non potest esse quod sit sicut forma eliciens actum dilectionis. Et praeterea forma habet rationem principii respectu ejus cujus est forma, quaecumque forma sit, vel quantum ad esse substantiale, vel accidentale, et operationem consequentem ; et ita Spiritus sanctus esset principium alicujus in Patre ; quod falsum est.</p>	<p>Et ainsi d'autre disent que cet ablatif est établi dans la relation de la forme : parce que le Père et le Fils aiment formellement par un amour qui est l'Esprit Saint. Mais cela aussi en tout ne paraît pas suffisant ; parce que la forme ne désigne pas quelque chose sans qu'elle soit inhérente ; et ainsi comme l'Esprit Saint ne se comporte pas vis-à-vis du Père, comme inhérent, mais comme subsistant par soi, il n'est pas possible qu'il soit comme une forme qui provoque l'acte d'amour. Et ensuite la forme a nature de principe en rapport à ce dont elle est la forme, quelle qu'elle soit, ou quant à l'être substantiel, ou accidentel, et l'opération qui en découle ; et ainsi l'Esprit Saint serait le principe de quelque chose dans le Père, ce qui est faux.</p>
<p>Et ideo alii dixerunt, quorum videtur esse auctor Hugo de s. Victore ubi supra, quod construitur in habitudine quasi effectus formalis, ut dicatur effectus largo modo omne id quod a principio est, quia proprie in divinis non est efficiens et effectum ; et formale dicatur, quod habet actum formae in denominando. Et est sensus: a Patre et Filio procedit amor, qui est Spiritus sanctus, quo diligit se. Unde haec opinio simul concludit duas ultimas praedictarum ; unde perfectius continet veritatem, et sibi consentiendum videtur.</p>	<p>Et ainsi certains ont dit, parmi lesquelles ces paroles, Hugo de saint Victor semblent en être l'auteur, qu'il est disposé dans le rapport comme l'effet formel, pour dire l'effet d'une manière large, tout ce qui dépend d'un principe, parce qu'au sens propre en Dieu, il n'est pas efficient ni effet ; et il est dit formellement, qu'il a l'acte de la forme en le déterminant. Et le sens est que l'amour qui est l'Esprit Saint, procède du Père et du Fils, amour par lequel il s'aime. C'est pourquoi cette opinion conclut en même temps les deux dernières choses déjà dites ; c'est pourquoi il contient plus parfaitement la vérité et il semble qu'il faut y consentir.</p>
<p>Tamen ad explanationem ejus sciendum est, quod secundum diversam naturam generis diversus est modus denominationis. Quaedam enim genera secundum rationem suam significant ut inhaerens, sicut qualitas et quantitas, et hujusmodi ; et in talibus non fit denominatio nisi per formam</p>	<p>Cependant pour l'explication il faut savoir que le mode de dénomination est différent selon la nature différente du genre. Car certains genres selon leur nature signifient comme inhérent, de même que la qualité et la quantité etc. ; et en de telles choses il ne se fait pas de désignation sauf par une forme inhérente, qui est selon quelque être ou</p>

<p>inhaerentem, quae est secundum aliquod esse vel substantiale vel accidentale. Quaedam autem significant secundum rationem suam, ut ab alio ens, et non ut inhaerens, sicut praecipue patet in actione.</p>	<p>substantiel ou accidentel. Mais certains signifient selon leur nature, comme étant d'un autre, et non comme inhérent, de même qu'on le voit surtout dans l'action.</p>
<p>Actio enim, secundum quod est actio, significatur ut ab agente ; et quod sit in agente, hoc accidit sibi in quantum est accidens. Unde in genere actionis denominatur accidens per id quod ab eo est, et non per id quod principium ejus est ; sicut dicitur actione agens ; nec tamen actio est principium agentis, sed e converso.</p>	<p>Car l'action, en tant que telle, est signifiée comme par l'agent ; et ce qui serait dans l'agent, cela lui arrive en tant qu'il est accident. C'est pourquoi dans le genre de l'action, l'accident est dénommé par ce qui vient de lui et non par ce qu'est son principe ; de même l'agent est dit de l'action ; et cependant l'action n'est pas principe de l'agent, mais c'est le contraire.</p>
<p>Et si per impossibile poneretur esse aliquam actionem quae non esset accidens, non esset inhaerens, et tamen denominaret agentem, et tunc agens denominaretur per id quod ab eo est, et in eo non est ut inhaerens. Sed quia cujuslibet actionis principium est aliqua forma inhaerens, ideo aliquid potest dici agens duobus modis ; vel ipsa actione, quae denominat agentem et non est principium ejus ; vel forma, quae est principium actionis in agente, et secundum quid principium agentis ; sicut dicimus ignem moveri sursum motu proprio, et levitate.</p>	<p>Et si par impossible on pensait qu'il y ait une action qui ne serait pas un accident, elle ne serait pas inhérente, et cependant elle désignerait l'agent, et alors l'agent serait désigné par ce qui est de lui, et en lui il n'est pas comme inhérent. Mais parce que le principe de n'importe quelle action est une forme inhérente, ainsi quelque chose peut être dit agent de deux manières : 1/ Par l'action elle-même, qui désigne l'agent et n'est pas son principe ; ou par la forme qui est le principe de l'action dans l'agent, et selon quel le principe de l'agent ; de même nous disons que le feu est mû vers le haut d'un mouvement propre et par légèreté.</p>
<p>His visis, patet de facili qualiter concedendum sit quod dictum est, et quid est quod dubitationem induxerit. Diligere enim in divinis potest dici vel essentialiter, secundum quod non importat nisi processionem secundum rationem ; vel notionaliter, secundum quod importat processionem realem amoris ab amante: et ab utroque modo invenitur amor dupliciter dici: scilicet ut qualitas, prout amor significat habitum amantis in amante ; et ut operatio, prout amor significat actum vel passionem amantis in amante. Si igitur diligere sumatur essentialiter, cum dicitur, Pater diligit Filium, dicitur diligere denominative amore qui est actus essentialis, et sicut principio illius actus, ipsa caritate, quae est substantia divina.</p>	<p>Ces choses une fois vues, il apparaît de quelle manière il faut facilement concéder ce qui est dit et qu'est-ce qui aura mené au doute. Car aimer en Dieu peut être dit ou bien selon l'essence, selon qu'il n'apporte que la procession en raison ; ou bien selon la notion, selon qu'il apporte une procession réelle d'amour par l'aimant ; et on trouve que l'amour est dit de l'une et l'autre manières : à savoir comme qualité, dans la mesure où l'amour signifie l'habitus de l'aimant dans l'aimant ; et comme opération, dans la mesure où l'amour signifie l'acte ou la passion de l'aimant dans l'aimant. Si donc, aimer est pris selon l'essence, quand on dit, le Père aime le Fils, on dirait aimer par manière de désignation, par l'amour qui est un acte essentiel, et comme par le principe de cet acte ; par la charité elle-même, qui est la</p>

<p>Si autem sumatur notionaliter, tunc, si amor significat formam quae est principium hujus actus, dicitur Pater diligere Filium ipsa proprietate quae est principium processiois Spiritus sancti, sicut paternitas est principium generationis Filii. Si autem amor nominet ipsam actionem procedentem, sic Pater dicitur diligere Filium amore qui est Spiritus sanctus, vel Spiritu sancto ; licet hoc non adeo expressam contineret veritatem. Et similiter est in aliis nominibus personalibus quae significant personam per modum operationis, ut « verbum » ; et ideo dicitur, quod Pater dicit Verbo suo</p>	<p>substance divine.</p> <p>Mais il est pris selon la notion, alors, si l'amour signifie ce qu'est le principe de cet acte, on dira que le Père aime le Fils par la propriété même qui est le principe de la procession de l'Esprit Saint, de même que la Paternité est le principe de la génération du Fils. Mais si l'amour désigne l'action même qui procède, alors on dit que le Père aime le Fils d'un amour qui est l'Esprit Saint ou par l'Esprit Saint, bien qu'ainsi cela ne contienne pas la vérité émise. Et il en est de même dans la autres noms personnels, qui signifient la personnes par mode d'opération comme « verb »e ; et ainsi on dit que le Père le dit par son Verbe.</p>
<p>[2286] Super Sent., lib. 1 d. 32 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod diligere, prout essentialiter sumitur, est omnibus modis idem quod esse, et quantum ad rem, et quantum ad modum significandi, qui est significare absolute in divinis. Unde accipiendo hoc modo diligere, nullo modo Pater diligit Spiritu sancto. Sed diligere notionaliter sumptum, non idem est Patri quod esse, secundum modum significandi ; quia diligere dicitur relative, et esse absolute ; et ideo non sequitur quod Spiritu sancto sit, quamvis Spiritu sancto diligit: sicut paternitate est Pater, nec tamen paternitate est. Sed sapere in divinis nunquam dicitur nisi essentialiter ; et ideo nullo modo potest dici quod Pater sit sapiens sapientia genita.</p>	<p>Solutions :</p> <p>1. Aimer, dans la mesure où il est pris selon l'essence, est de toutes les manières la même chose qu'être, et quand à la réalité et quant à la manière de le signifier, qui est signifiée dans l'absolu en Dieu. C'est pourquoi en comprenant aimer de cette manière, en aucune manière le Père n'aime par l'Esprit Saint. Mais aimer pris selon la notion, n'est pas la même chose pour le Père que d'être, selon la manière de le signifier ; parce qu'aimer est dit relativement et l'être [est dit]dans l'absolu ; et ainsi il n'en découle pas qu'il soit par l'Esprit Saint, bien qu'il aime par celui-ci : de même que par la paternité il est Père, et cependant il n'est pas par la paternité. Mais être sage en Dieu n'est jamais dit que selon l'essence ; et ainsi en aucune manière on peut dire que le Père est sage d'une sagesse engendrée.</p>
<p>[2287] Super Sent., lib. 1 d. 32 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod, sicut dictum est, in corp. art., amor personalis non se habet ad Patrem diligentem ut principium dilectionis, sed magis ut actus denominans: et ideo non construitur in habitudine alicujus principii, nec in habitudine formae inquantum forma est principium, sed solum inquantum forma est denominans ; ut cum dicitur: iste est agens actione. Et ideo, quia propositiones important</p>	<p>2. Comme il a été dit dans le corps de l'article, l'amour personnel ne se comporte pas pour le Père qui aime comme principe d'amour, mais plus comme un acte qui dénomme ; et ainsi il n'est pas disposé dans la relation d'un principe, ni dans celle de la forme en tant que la forme est principe, mais seulement en tant que la forme le dénomme ; comme quand on dit : celui-ci est un agent par l'action. Et ainsi parce que les propositions apportent de manière expresse un rapport de cause, n'est pas ce qui est</p>

<p>expresse habitudinem causae, non ita est propria ista: Pater diligit Filium per Spiritum sanctum, sicut haec: Pater diligit Spiritu sancto. Quamvis etiam concedi possit, in quantum est principium denominationis, non simpliciter. Haec autem: Pater diligit a Spiritu sancto, nullo modo concedenda est: quia dicit principium per modum efficientis.</p>	<p>propre. Cette phrase « Le Père aime le Fils par l'intermédiaire de l'Esprit Saint », comme celle-ci : « Le Père aime le Fils par l'Esprit Saint ». Bien qu'aussi on puisse le concéder, en tant que principe de désignation dans l'absolu. Mais celle-ci : « Le Père aime par l'Esprit Saint » ne doit être concédée en aucune manière : parce qu'elle signifie le principe à la manière de l'efficiance.</p>
<p>[2288] Super Sent., lib. 1 d. 32 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod non dicit actum essentialem, sed notionalem. Sciendum tamen est, quod in actu notionali, qui est diligere, duo intelliguntur ; scilicet actus ipse, et exitus actus ab agente: et ipse actus est persona Spiritus sancti ; sed emanatio actus ab agente est proprie notio, sive notionalis actus, qui est processio: et ideo etiam persona Spiritus sancti non significatur per actum designatum verbo, quia verbum significat actum ut egredientem ab agente, sed significatur per actum designatum nomine quod significat actum absolute, ut amor et dilectio.</p>	<p>3. Il ne dit pas l'acte essentiel, mais l'acte notionnel. Cependant il faut savoir que dans l'acte notionnel, qui est 'aimer', on comprend deux choses : à savoir l'acte lui-même et la sortie de l'acte de l'agent ; cet l'acte même est la personne de l'Esprit Saint ; mais l'émanation de l'acte de l'agent est proprement la notion, ou bien l'acte notionnel, qui est la procession : Et ainsi aussi la personne de l'Esprit Saint n'est pas signifiée par un acte désigné par le verbe parce que le verbe signifie l'acte en tant qu'il sort de l'agent ; mais il est signifié par l'acte désigné par un nom qui signifie l'acte dans l'absolu, comme amour et dilection.</p>
<p>Diligere autem proprie dicit notionem, quia diligere idem est quod amorem emittere. Unde in verbo diligendi importatur et ipse actus, qui est persona, ratione cujus secundum illum actum denominatur Pater diligens amore, qui est persona Spiritus sancti ; et importat emissionem actus, ratione cujus est notionale. Sed hoc verbum « spirat » significat ipsam emissionem actus, et non actum emissum: et ideo Pater non dicitur spirans Spiritu sancto, sed actu, vel proprietate spirationis. Et simile est de generatione: quia generatio dicit emissionem geniti ; unde non dicitur quod Pater generat verbo ; sed « dicere » dicit emissionem verbi, et verbum emissum: et ideo dicitur, quod dicit verbo. Verbum autem nominat id quod emissum est, et non emissionem ; et ideo verbum est personale, sicut et amor: et diligere est notionale, sicut dicere.</p>	<p>Mais aimer dit au sens propre la notion, parce qu'aimer est la même chose qu'émettre de l'amour. C'est pourquoi dans le mot d'aimer l'acte lui-même est apporté, qui est une personne, en raison de laquelle selon cet acte le Père est désigné comme aimant d'un amour, qui est la personne de l'Esprit Saint ; et il apporte l'émission de l'acte, en raison de quoi il est notionnel. Mais ce mot « Il spire » signifie l'émission elle-même de l'acte et non l'acte émis ; et ainsi on ne dit pas que le Père est spirant par l'Esprit Saint, mais par un acte, ou par la propriété de la spiration. Et il en est de même pour la génération ; parce qu'elle signale l'émission de l'engendré ; c'est pourquoi on ne dit pas que le Père engendre par le verbe, mais 'dire' signale l'émission du verbe et le verbe émis, et ainsi on dit qu'il dit par le verbe. Mais le verbe désigne ce qui a été émis et non l'émission ; et ainsi le verbe est personnel, de même que l'amour et aimer est notionnel comme dire.</p>

<p>[2289] Super Sent., lib. 1 d. 32 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod haec est vera: Pater et Filius uniuntur Spiritu sancto, secundum quod Spiritus sanctus est ipsa unio, sicut et amor quo formaliter uniuntur, ut dictum est, dist. 10, quaest. 1, art. 4, sicut eo quod ab eis procedit, sicut aliqui uniuntur uno actu. Nec tamen ista simpliciter concedenda est, quod Spiritus uniat Patrem et Filium ; quia unire significat per modum unientis effective, quod non convenit Spiritui sancto. Potest tamen concedi, si intelligatur uniens formaliter, sicut albedo dicitur facere album.</p>	<p>4. Il faut dire que c'est vrai ; le Père et le Fils sont unis par l'Esprit Saint, selon que celui-ci est l'union elle-même, de même que l'amour par lequel ils sont formellement unis, comme il a été dit, dist. 10, qu. 1, a. 4, de même par ce qui procède d'eux, de même que certains sont unis par un acte. Et cependant cette phrase n'est absolument pas à concéder, que l'Esprit unit le Père et le Fils ; parce que unir signifie à la manière de celui qui unit effectivement, ce qui ne convient pas à l'Esprit Saint. On peut cependant concéder, si on comprend celui qui unit formellement, de même qu'on dit que la blancheur fait le blanc.</p>
<p>Articulus 2 [2290] Super Sent., lib. 1 d. 32 q. 1 a. 2 tit. Utrum Pater diligat se Spiritu sancto</p>	<p><u>Article 2 – Le Père s'aime-il par l'Esprit Saint ?</u></p>
<p>[2291] Super Sent., lib. 1 d. 32 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Pater non diligat se Spiritu sancto. Aut enim diligere importat actum essentialem, aut notionalem. Si essentialem, communis est toti Trinitati, et significat divinam essentialiam. Ergo non diligit se essentialiter Spiritu sancto. Si autem significat actum notionalem ; <i>contra</i>: nullus actus notionalis reflectitur super eum a quo est: non enim Pater generat se. Si igitur diligere sit actus notionalis, videtur quod haec sit falsa: Pater diligit se Spiritu sancto</p>	<p>Objections : 1. Il semble que le Père ne s'aime pas par l'Esprit Saint. Car, ou bien 'aimer' apporte un acte essentiel, ou bien un acte notionnel. S'il est essentiel, il est commun à toute la Trinité, et il signifie l'essence divine. Donc il ne s'aime pas essentiellement par l'Esprit Saint. S'il signifie l'acte notionnel : <i>en sens contraire</i>, aucun acte notionnel ne se réfléchit sur celui d'où il vient : car le Père ne s'engendre pas. Si donc, aimer est un acte notionnel, il semble que cette phrase est fausse : « Le Père s'aime par l'Esprit Saint ».</p>
<p>2292] Super Sent., lib. 1 d. 32 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, processio Spiritus sancti secundum ordinem naturae praesupponit generationem Filii: quia Spiritus sanctus procedit a Patre et Filio. Sed quidquid convenit Patri secundum seipsum, potest etiam sibi convenire, generatione Filii non intellecta. Ergo cum diligere se dicatur de Patre respectu sui ipsius, videtur quod non diligat se Spiritu sancto: quia sic Spiritus sanctus intelligeretur procedere a Patre per modum amoris, etiam Filio non existente.</p>	<p>2. La procession de l'Esprit Saint selon l'ordre de la nature présuppose la génération du Fils : parce que l'Esprit Saint procède du Père et du Fils. Mais tout ce qui convient au Père selon lui-même peut aussi lui convenir, sans comprendre la génération du Fils. Donc comme aimer se dit du Père par rapport à lui-même, il semble qu'il ne s'aime pas par l'Esprit Saint : parce qu'ainsi l'Esprit Saint serait compris comme procédant du Père par mode d'amour, même si le Fils n'existait pas.</p>
<p>[2293] Super Sent., lib. 1 d. 32 q. 1 a. 2 arg. 3 Item, amor gratuitus semper in</p>	<p>3. L'amour gratuit tend toujours à un autre, comme dit Grégoire, (<i>Homélie sur</i></p>

<p>alterum tendit, ut dicit Gregorius, <i>Homil.</i>, XVII, <i>in Evang.</i>, col. 113 quod caritas minus quam inter duos haberi non potest. Sed caritas creata est exemplata a caritate increata, quae est Spiritus sanctus. Ergo videtur quod amor iste quo diligit Pater seipsum, non sit amor personalis, qui est Spiritus sanctus.</p>	<p><i>l'Evangile</i>, XVII) que la charité ne peut exister moins qu'entre deux. Mais la charité créée est l'image de la charité increée, qui est l'Esprit Saint. Donc il semble que cet amour par lequel le Père s'aime n'est pas l'amour personnel qu'est l'Esprit Saint.</p>
<p>[2294] Super Sent., lib. 1 d. 32 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, quocumque amore amat se Pater, amat se Filius et Spiritus sanctus. Si igitur Pater amat se Spiritu sancto, ergo et Spiritus sanctus amabit se Spiritu sancto. Sed omnis amor procedit ab amante. Ergo Spiritus sanctus procedit a seipso, quod est inconveniens. Ergo nec Pater Spiritu sancto amat se.</p>	<p>4. De quelque qu'amour que le Père s'aime, le Fils s'aime et l'Esprit Saint aussi. Si donc le Père s'aime par l'Esprit Saint l'Esprit s'aimera par l'Esprit Saint. Mais tout amour précède de celui qui aime. Donc l'Esprit Saint procède de lui ce qui ne convient pas. Donc le Père non plus ne s'aime pas l'Esprit Saint.</p>
<p>[2295] Super Sent., lib. 1 d. 32 q. 1 a. 2 s. c. 1 Contra, Pater eodem amore amat Filium et seipsum. Sed Filium diligit Spiritu sancto. Ergo et seipsum Spiritu sancto amat.</p>	<p>En sens contraire : 1. Le Père aime d'un même amour le Fils et lui-même. Mais il aime le Fils par l'Esprit Saint. Donc il s'aime lui-même par l'Esprit Saint.</p>
<p>[2296] Super Sent., lib. 1 d. 32 q. 1 a. 2 s. c. 2 Praeterea, sicut amor est proprium Spiritus sancti ; ita et verbum proprium Filii. Sed, secundum Anselmum, <i>Monol.</i>, c. XXXII, et XXXIII, col. 185, Pater dicit se verbo, scilicet quod est Filius. Ergo et amat se amore ab ipso procedente, qui est Spiritus sanctus.</p>	<p>2. L'amour est le propre de l'Esprit Saint de même le verbe est le propre du Fils. Mais selon Anselme, le Père se dit par le verbe ; à savoir qu'il est le Fils. Donc il s'aime d'un amour qui procède de lui, qui est l'Esprit Saint.</p>
<p>[2297] Super Sent., lib. 1 d. 32 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod cum dicitur Pater diligit se Spiritu sancto, potest intelligi de dilectione essentiali vel notionali. Si de dilectione essentiali, sic, sicut nec Filium, ita nec seipsum Spiritu sancto diligit ; sed caritate essentiali et operatione essentiali. Si autem intelligatur de dilectione notionali, sic, sicut Filium, ita et se Spiritu sancto amat: quia diligere notionaliter sumptum nihil aliud dicit quam esse principium amoris personalis, qui est Spiritus sanctus ; quia amor qui significatur per modum operationis, denominat Patrem a quo est, ut Pater dicatur Spiritu sancto diligere.</p>	<p>Réponse : Quand on dit que le Père s'aime par l'Esprit Saint, on peut le comprendre d'un amour essentiel ou d'un amour notionnel. S'il s'agit d'un amour essentiel, ainsi de même qu'il n'aime pas le Fils par l'Esprit Saint, de même il ne s'aime pas lui-même par l'Esprit Saint : mais par charité essentielle et par une opération essentielle. Mais si on le comprend de l'amour notionnel, ainsi, de même qu'il aime le Fils, de même il s'aime par l'Esprit Saint : parce qu'aimer, pris au sens notionnel, ne dit rien d'autre qu'être le principe de l'amour personnel, qui est l'Esprit Saint ; parce que l'amour qui est signifié à la manière d'une opération, désigne le Père d'où il est, comme on dit que le Père aime par l'Esprit Saint.</p>
<p>Et cum tota ratio dilectionis quae est in</p>	<p>Et comme toute la nature de l'amour qui est</p>

<p>Filio, sit in Patre, et e converso ; ex neutra parte potest impediri quin Pater Spiritu sancto seipsum diligit, scilicet nec ex parte spirantis amorem, nec ex parte diligibilis: quia ipse Pater ex una parte sufficiens principium est Spiritus sancti, et ex alia parte sufficiens ratio diligibilitatis in ipso est, et etiam in Spiritu sancto. Unde sicut Pater Filium Spiritu sancto diligit ; ita et seipsum et Spiritum sanctum Spiritu sancto diligit.</p>	<p>dans le Fils est dans le Père, et inversement, d'aucun côté, on ne peut empêcher que le Père s'aime lui-même ; à savoir ni du côté de celui qui spire l'amour ; et ni du côté de ce qui peut être aimé : parce que le Père lui-même est d'un côté un principe suffisant de l'Esprit Saint et d'un autre côté une raison suffisante de ce qui peut être aimé en lui et aussi dans l'Esprit Saint. C'est pourquoi comme le Père aime le Fils par l'Esprit Saint, de même il s'aime lui-même et il aime l'Esprit Saint par l'Esprit Saint.</p>
<p>[2298] Super Sent., lib. 1 d. 32 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod intelligitur de actu notionali. Sed sciendum est, quod cum actus omnis notionalis importet rationem principii quantum ad originem divinae personae, hoc contingit dupliciter: quandoque enim designatur ratio principii respectu ejus in quod terminatur actus notionalis, ut cum dicitur: Pater generat Filium: generare enim importat habitudinem principii quae est in generante respectu generati: et in talibus non potest fieri reciprocatio, ut dicatur quod Pater generat se ; quia nulla persona est principium sui ipsius: quandoque autem habitudo principii non importatur respectu ejus in quod transit actus, ut patet cum dicitur:</p>	<p>Solutions : 1. On le¹ comprend de l'acte notionnel. Mais il faut savoir que, comme tout acte notionnel apporte une raison de principe quant à l'origine de la personne divine, cela arrive de deux manières : Car quelquefois la nature du principe est désignée en rapport à ce en quoi se termine l'acte notionnel, comme quand on dit : 'le Père engendre le Fils' ; car engendrer apporte une relation de principe qui est dans celui qui engendre par rapport à celui qui est engendré, et en de tels cas la réciprocité est impossible, pour dire que le Père s'engendre ; parce qu'aucune personne n'est son propre principe ; mais quelquefois le rapport de principe n'est pas apporté par rapport à ce qui passe l'acte, comme on le voit quand on dit :</p>
<p>Pater dat essentiam Filio: non enim significatur Pater esse principium dati quod est essentia, sed ejus cui datur ; et similiter est in hoc verbo diligere, quod importat habitudinem principii, non diligentis ad dilectum, sed diligentis ad amorem, qui importatur in verbo diligit ; et ideo in talibus potest esse reciprocatio: et hoc contingit, quia verbum diligere non tantum importat emissionem, sed ipsum amorem emissum ; unde si accipiatur separatim id quod ad originem pertinet tantum, non erit conversio ; non enim potest dici, quod Pater spiret se.</p>	<p>« Le Père donne l'essence au Fils », car la Père n'est pas signifié comme principe du donné qui est l'essence, mais de ce à qui il est donné ; et de la même manière il est dans ce verbe aimer qui apporte un rapport de principe, non de celui qui aime à celui qui est aimé, mais de celui qui aime à l'amour, qui est apporté dans le verbe 'il aime' et ainsi en de tels cas il peut y avoir réciprocité. Et cela arrive parce que le verbe aimer n'apporte pas seulement une émission, mais l'amour même émis ; c'est pourquoi si on le prend séparément ce qui est à l'origine, ce qui convient seulement ne sera pas un changement ; car on peut pas dire que le Père se spire.</p>

¹ L'amour du Père pour lui-même.

<p>[2299] Super Sent., lib. 1 d. 32 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod si generatio Filii non esset, Pater non diligeret se Spiritu sancto ; quia nec Pater esset, cum persona Patris paternitate constituatur. Si tamen detur per impossibile quod persona Patris remaneat, poterit per se amorem spirare personalem. Nec tamen ab hoc excluditur Filius : quia omnis Patris perfectio est etiam Filii, in qua secundum relationem originis non opponuntur.</p>	<p>2. Si la génération du Fils n'existait pas le Père ne s'aimerait pas par l'Esprit Saint ; parce que le Père n'existerait pas, puisque la personne du Père est constituée par la paternité. Si cependant il était donné par impossible que la personne du Père demeure, il pourrait spirer un amour personnel par soi. Et cependant par cela la perfection du Père n'est pas exclu du Fils, en laquelle ils ne sont pas opposés selon la relation d'origine.</p>
<p>[2300] Super Sent., lib. 1 d. 32 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod amor gratuitus non est amor privatus, qui in alterum tendat ; nihilominus tamen et in ipsum amantem reflectitur ; non enim tantum proximus ex caritate diligendus est ; sed etiam seipsum et quantum ad animam et quantum ad corpus ex caritate debet homo diligere ; et ita etiam Pater Spiritu sancto diligit.</p>	<p>3. L'amour gratuit n'est pas un amour particulier, qui tend dans un autre, cependant il est réfléchi aussi dans celui qui aime ; car il n'est pas seulement le prochain qui doit être aimé par charité, mais aussi l'homme doit s'aimer lui-même par charité et quant à l'âme et quant au corps, et ainsi le Père aime aussi par l'Esprit Saint.</p>
<p>[2301] Super Sent., lib. 1 d. 32 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod cum dicitur, Spiritus sanctus diligit se Spiritu sancto, si intelligatur de dilectione essentiali, expresse verum est ; quia sicut seipso Deus est, ita seipso essentialiter diligens est. Si autem intelligatur de dilectione notionali, tunc in hoc verbo diligere importatur quasi duplex actus ; scilicet ipse actus amoris qui significat personam Spiritus sancti, et emissionem [emissio <i>éd. de Parme</i>] amoris.</p>	<p>4. Quand on dit que l'Esprit Saint s'aime par l'Esprit Saint, si on comprend l'amour essentiel, c'est expressément vrai ; parce que de même que Dieu est à lui-même, de même il est essentiellement aimant par lui-même. Mais si on le comprend de amour notionnel, alors dans ce mot 'aimer' est apporté comme un acte double ; à savoir l'acte d'amour lui-même qui signifie la personne de l'Esprit Saint et l'émission de l'amour.</p>
<p>Unde diligere notionaliter sumptum, nihil aliud est quam spirare amorem. Per spirare enim significatur ipsa emissio ; sed per amorem persona Spiritus sancti ; ac si diceretur generare Filium. Unde sicut Filio non competit generare Filium, ita nec Spiritui sancto spirare amorem. Nec ex hoc aliquid imperfectionis in Spiritu sancto vel in Filio relinquitur, ut ex praedictis patet, dist. 7: et ideo secundum hunc sensum non conceditur quod Spiritus sanctus notionaliter diligit. Si autem ab intellectu hujus verbi diligit separetur actus originis per quem</p>	<p>C'est pourquoi aimer pris notionnellement n'est rien qu'autre que spirer l'amour. Car l'émission même est signifiée par spirer, mais la personne de l'Esprit Saint est signifiée par l'amour. C'est pourquoi de même qu'il ne convient pas au Fils d'engendrer un fils, de même il ne convient pas à l'Esprit Saint de spirer l'amour. Et par là il reste quelque chose d'une imperfection ; comme on le voit de ce qui a déjà été dit, distinction 7 ; et ainsi selon ce sens, on ne concède pas que l'Esprit Saint aime notionnellement. Mais si par le concept de ce mot 'il aime' l'acte d'origine, par lequel il</p>

<p>efficitur notionale ; et remaneret tantum id quod personale est, scilicet ipse amor: sic Spiritui sancto conveniret: quia ipse procedit ut operatio subsistens.</p>	<p>devient notionnel est séparé. Il demeurerait seulement ce qui est personnel ; à savoir l'amour lui-même ; ainsi il conviendrait à l'Esprit Saint, parce qu'il procède comme opération subsistante.</p>
<p>Unde ipsa operatio est operans ; et secundum hoc Spiritus sanctus etiam seipso diligeret seipsum vel Patrem ; et tunc diligere non importaret aliquid notionale, sed tantum personam alio modo significatam.</p>	<p>C'est pourquoi l'opération est elle-même opérante ; et selon cela l'Esprit Saint aussi par lui-même s'aimerait ou aimerait le Père ; et alors aimer n'apporterait pas quelque chose de notionnel, mais seulement un personne signifiée d'une autre manière.</p>
<p>Unde hoc verbum diligere potest tripliciter sumi. Aut secundum quod dicit essentiam tantum ; et tunc dicit exitum secundum rationem operationis essentialis, quae est ipsa essentia, ab essentia divina ; et sic Pater non diligit Spiritu sancto, et similiter Filius et Spiritus sanctus. Aut secundum quod nominat tantum personam Spiritus sancti ; et sic etiam non dicit exitum, nisi secundum rationem ; unde secundum hoc convenit tantum Spiritui sancto diligere. Sed iste modus inconsuetus est. Aut dicit exitum realem ; et tunc simul importat notionem activam, et personam Spiritus sancti ; et tunc non convenit nisi Patri et Filio.</p>	<p>C'est pourquoi ce mot 'aimer' peut être pris de trois manières : a/ Ou selon qu'il signifie l'essence seulement ; et alors il signifie la sortie selon la nature de l'opération essentielle, qui est elle-même l'essence [qui sort] de l'essence divine ; et ainsi le Père n'aime pas par l'Esprit Saint et de la même manière le Fils et l'Esprit Saint. b/ Ou selon qu'il désigne seulement la personne de l'Esprit Saint : et ainsi il ne signale la sortie qu'en raison ; c'est pourquoi selon cela il convient seulement à l'Esprit Saint d'aimer. Mais cette manière n'est pas habituelle. c/ Ou bien il signale la sortie réelle ; et alors en même temps il apporte la notion active et la personne de l'Esprit Saint et alors il ne convient qu'au Père et au Fils.</p>
<p>Articulus 3 [2302] Super Sent., lib. 1 d. 32 q. 1 a. 3 tit. Utrum Pater et Filius diligant nos Spiritu sancto</p>	<p><u>Article 3 – Le Père et le Fils nous aiment-ils par l'Esprit Saint ?</u></p>
<p>[2303] Super Sent., lib. 1 d. 32 q. 1 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Pater et Filius non diligant nos Spiritu sancto. Omne enim dictum de Deo connotans effectum in creatura, est essentielle. Sed cum Deus dicitur creaturam diligere, in dilectione connotatur effectus in creatura, quem diligendo confert. Ergo oportet quod essentialiter sumatur. Sed dictum est, art. antec., quod Pater et Filius nullo modo diligunt Spiritu sancto, si diligere essentialiter sumatur ; quia Spiritus sanctus nullam rationem habet principii respectu alicujus essentialis, neque per modum dominantis, neque alio modo.</p>	<p>Objections : 1. Il semble que le Père et le Fils ne nous aiment pas par l'Esprit Saint. Car tout ce qui est dit de Dieu, connotant un effet dans la créature, est selon l'essence. Mais quand on dit que Dieu aime la créature, l'effet dans la créature est connoté dans l'amour, qu'il confère pour aimer. Donc il est nécessaire que ce soit pris selon l'essence. Mais il a été dit, dans l'article précédant, que le Père et le Fils n'aiment en aucune manière par l'Esprit Saint, si 'aimer' est pris selon l'essence ; parce que l'Esprit Saint n'a aucune nature de principe par rapport à quelque chose d'essentiel, ni à la manière d'une désignation, ni d'une autre manière. Donc il</p>

Ergo videtur quod Pater et Filius non diligunt nos Spiritu sancto.	semble que le Père et le Fils ne nous aiment pas par l'Esprit Saint.
[2304] Super Sent., lib. 1 d. 32 q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea, cum dicitur, Pater diligit Filium Spiritu sancto, ut supra dictum est, secundum opinionem Hugonis de s. Victore, ubi supra, ablativus construitur in habitudine effectus quasi formalis. Sed in illa comparatione qua Deus ad creaturam comparatur, nullo modo se habet Spiritus sanctus ut effectus, immo magis id quod in creatura efficitur. Ergo videtur quod non possit salvari haec eadem ratio veritatis.	2. Quand on dit que le Père aime le Fils par l'Esprit Saint, comme on l'a dit ci-dessus, selon l'opinion d'Hugo de saint Victor ci-dessus, l'ablatif est construit dans la relation de l'effet quasi formel. Mais dans cette comparaison par laquelle Dieu est comparé à la créature, l'Esprit Saint en aucune manière ne se comporte comme effet, et non plus ce qui est fait dans la créature. Donc il semble que cette même notion de vérité pourrait être conservée.
[2305] Super Sent., lib. 1 d. 32 q. 1 a. 3 arg. 3 Item, sicut dilectio se habet ad Spiritum sanctum, ita et generatio ad Filium. Sed Pater non generat nos Filio ; immo potius dicitur nos regenerare Spiritu sancto. Ergo videtur quod nec nos Spiritu sancto diligit.	3. De la même manière que l'amour se comporte vis-à-vis de l'Esprit Saint, la génération se comporte vis-à-vis du Fils. Mais le Père ne nous engendre pas par le Fils ; au contraire, on dit plutôt qu'il nous régénère par l'Esprit Saint. Donc il semble qu'il ne nous aime pas par l'Esprit Saint.
[2306] Super Sent., lib. 1 d. 32 q. 1 a. 3 s. c. 1 Contra est quod dicitur Joann. 17, 22: « <i>Ut sint unum in nobis, sicut et nos unum sumus</i> ». Non enim loquitur ibi de unitate essentiali tantum ; quia illo modo Deo non unimur ; sed de unitate consonantiae, vel amoris, quod est Spiritus sanctus. Ergo videtur quod sicut Pater et Filius diligunt se Spiritu sancto, ita et nos.	En sens contraire : 1. En sens contraire, il y a ce que dit Jean (17, 22) : « <i>Qu'ils soient un, comme nous aussi nous sommes un</i> » Car il ne parle pas ici de l'unité essentielle seulement ; parce que nous sommes unis à Dieu de cette manière ; mais de l'unité d'un accord, ou de l'amour, qui est l'Esprit Saint. Donc il semble que de même que le Père et le Fils s'aiment par l'Esprit Saint, c'est ainsi qu'ils nous aiment nous aussi.
[2307] Super Sent., lib. 1 d. 32 q. 1 a. 3 s. c. 2 Praeterea, sicut verbum est proprium Filii, ita et amor proprium Spiritus sancti. Sed Pater dicit omnem creaturam verbo suo ; unde Augustinus, lib. I <i>Super Gen. Ad litt.</i> , cap. II, col. 248 et lib. II, cap. VIII, col. 269, <i>Dixit, et facta sunt ; idest, verbum genuit in quo erat ut fierent</i> . Ergo diligit creaturam amore suo, qui est Spiritus sanctus.	2. De même que le verbe est le propre du Fils, l'amour est le propre de l'Esprit Saint. Mais le Père dit toute créature par son verbe ; c'est pourquoi Augustin (<i>Sur la Genèse au sens littéral</i> , I, 2 et II, 8) dit : « <i>Il a dit, et ce fut fait ; c'est-à-dire il a engendré le verbe en qui il y avait que cela serait fait</i> ». Donc il aime la créature par son amour qui est l'Esprit Saint.
[2308] Super Sent., lib. 1 d. 32 q. 1 a. 3 co. Respondeo dicendum simpliciter quod Pater et Filius nos diligunt Spiritu sancto, sicut supra, 10 dist., expresse habetur. Sciendum tamen est ad ejus intellectum, quod processio divinarum personarum est quaedam origo	Réponse : Je réponds en disant simplement que le Père et le Fils nous aiment par l'Esprit Saint, comme ci-dessus il a été clairement dit (distinction 10). Cependant il faut savoir pour le comprendre que la procession des personnes divines est une certaine origine de

<p>processionis creaturarum ; cum omne quod est primum in aliquo genere, sit causa eorum quae sunt post ; sed tamen efficientia creaturarum essentiae communi attribuitur. Unde dicendum est, quod cum dicitur, Pater et Filius diligunt nos Spiritu sancto, hoc verbum diligere potest sumi essentialiter et notionaliter ; et utroque modo vera est locutio.</p>	<p>la procession des créatures ; puisque tout ce qui est premier dans un genre est la cause de ce qui est après ; mais cependant l'efficiences des créatures est attribuée à l'essence commune. C'est pourquoi, il faut dire que quand on dit que le Père et le Fils nous aiment par l'Esprit Saint, ce mot aimer peut être pris essentiellement ou notionnellement, et de l'une et l'autre manière l'expression est vraie.</p>
<p>Si enim sumatur essentialiter, tunc in verbo dilectionis designabitur efficientia totius Trinitatis, et in ablativo designante personam Spiritus sancti, designabitur ratio efficientiae, non ex parte efficientis, sed ex parte effectorum, quorum ratio et origo est processio Spiritus sancti, sicut et verbum ; quamvis proprie verbum sit ratio creaturarum, secundum quod exeunt a Deo per modum intellectus. Unde dicitur, quod Pater dicit omnia verbo, vel arte sua. Sed Spiritus sanctus est ratio earum, prout exeunt a Deo per libertatem voluntatis ; et ideo dicitur proprie diligere creaturam Spiritu sancto, et non verbo.</p>	<p>Car si on le prend selon l'essence, alors dans le mot de dilection est désignée l'efficiences de la Trinité toute entière, et par l'ablatif qui désigne la personne de l'Esprit Saint, sera désignée la raison de l'efficiences, non du côté de celle-ci, mais du côté des effets, dont la nature et l'origine sont la procession de l'Esprit Saint, comme le verbe aussi ; bien qu'au sens propre le verbe soit la raison des créatures, selon qu'elles sortent de Dieu par le mode de l'intellect. C'est pourquoi il est dit que le Père dit tout par le verbe ou par son art. Mais l'Esprit Saint est leur raison, dans la mesure où ils sortent de Dieu par la liberté de la volonté ; et ainsi on dit au sens propre qu'il aime la créature par l'Esprit Saint et non par le verbe.</p>
<p>Si autem sumatur notionaliter ; tunc est vera etiam locutio, sed habet aliam rationem veritatis ; quia verbum dilectionis non importabit ex principali intentione habitudinem efficientiae respectu creaturae ; sed principaliter denotabit rationem hujus efficientiae ex parte effectorum, et ex consequenti dabit intelligere habitudinem efficientiae, ut supra dictum est, 30 dist., quaest. 1, art. 3, et tunc est sensus: Pater diligit creaturam Spiritu sancto ; idest, spirat amorem personalem, qui est ratio omnis liberalis collationis factae a Deo creaturae.</p>	<p>Mais si on le prend selon la notion, alors l'expression est vraie aussi, mais elle a une autre raison de vérité ; parce que le mot dilection n'apportera pas par son intention principale le rapport d'efficiences par rapport à la créature ; mais principalement il dénotera la raison de cette efficiences du côté des effets, et par conséquence il donnera à comprendre le rapport d'efficiences, comme il a été dit ci-dessus, distinction 30, qu. 1, art. 3, et alors le sens est : 'Le Père aime la créature par l'Esprit Saint' ; c'est-à-dire il inspire l'amour personnel, qui est la raison de toute la rencontre bienveillante faite à la créature par Dieu.</p>
<p>[2309] Super Sent., lib. 1 d. 32 q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod sicut dictum est, in corp. art., utroque modo potest sumi. Si enim sumatur essentialiter, nihil sequitur inconveniens ; quia Spiritus sanctus non designabit</p>	<p>Solutions : Comme il a été dit, dans le corps de l'article, il [l'amour du Père et du Fils] peut être pris de l'une et l'autre manière. Car s'il est pris selon l'essence, il n'en découle rien d'inconvenant, parce que l'Esprit Saint ne</p>

<p>principium diligentium, sed dilectorum. Unde tunc designabitur habitudo ablativi substantive in ipso ablativo, ut dicit Praepositivus. Si autem sumatur notionaliter, nominativus poterit connotare effectum in creatura per modum habitudinis ad terminum, sicut supra dictum est, 30 dist., art. 2.1.</p>	<p>désignera pas le principe de ceux qui aiment, mais de ceux qui sont aimés. C'est pourquoi alors le rapport de l'ablatif sera désigné substantivement dans l'ablatif lui-même, comme le dit Prévostin. Mais s'il est pris comme notion, le nominatif pourra connoter l'effet dans la créature par mode de rapport au terme, comme il a été dit, distinction 30, art. 2.</p>
<p>[2310] Super Sent., lib. 1 d. 32 q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod sicut in egressu artificiatorum ab arte est considerare duplicem processum ; scilicet ipsius artis ab artifice, quam de corde suo adinvenit ; et secundo processum artificiatorum ab ipsa arte inventa ; ita etiam in processu voluntatis est duo considerare ; scilicet exitum amoris ab amante, et secundo exitum ipsius rei datae per amorem ab amore. Unde quantum ad primum exitum se habet Spiritus sanctus in comparatione Dei ad creaturam ut effectus, sive quod est de principio, sicut et verbum ; sed quantum ad secundum exitum utrumque se habet ut principium, scilicet et verbum et amor ; sed creatura ut effectus.</p>	<p>2. De même que dans la sortie de l'art des œuvres artisanales il faut considérer un double processus ; à savoir celui de l'art lui-même à partir de l'artisan, qu'il a trouvé par son art en lui-même, et deuxièmement le processus des œuvres artisanales de l'art qu'il a inventé ; de même dans le processus de la volonté il faut considérer deux choses ; à savoir la sortie de l'amour de l'aimant, et deuxièmement la sortie de la chose même donnée par l'amour par l'intermédiaire de l'amour. C'est pourquoi quand à la première sortie l'Esprit Saint se comporte en comparaison de Dieu à la créature comme effet, ou ce qui vient du principe, comme le verbe aussi ; mais quant à la seconde sortie, l'un et l'autre se comporte comme principe, à savoir le verbe et l'amour, mais la créature comme effet.</p>
<p>[2311] Super Sent., lib. 1 d. 32 q. 1 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod hoc verbum generat importat tantum originem personae, et non importat personam per modum actus, sicut diligere et dicere importat utrumque ; et ideo Pater non denominatur generans Filio, sed generatione ; denominatur autem diligens amore qui est Spiritus sanctus. Generatio autem qua nos regenerat, non est per naturam, sed per voluntatem ; et ideo ex parte nostra accipiendo, Spiritus sanctus est ratio talis generationis magis quam Filius, qui procedit per modum naturae.</p>	<p>3. Ce mot 'il engendre' apporte seulement l'origine de la personne, et il n'apporte pas la personne par mode d'acte, comme aimer et dire l'apportent l'un et l'autre, et ainsi le Père n'est pas désigné comme engendrant par le Fils mais par la génération ; mais il est désigné comme aimant d'un amour qui est l'Esprit Saint. Mais la génération par laquelle il nous régénère, n'est pas par nature, mais par volonté ; et ainsi en le recevant de notre côté, l'Esprit Saint est la raison d'une telle génération plus que le Fils, qui procède par mode de nature.</p>
	<p>Question 2 – [Ce qui convient au Fils]</p>
<p>Prooemium</p>	<p><u>Prologue</u></p>
<p>[2312] Super Sent., lib. 1 d. 32 q. 2 pr. Deinde quaeritur de his quae pertinent ad</p>	<p>Ensuite on cherche au sujet de ce qui convient au Fils, et à ce sujet on fait deux</p>

<p>Filium ; et circa hoc quaeruntur duo: 1 utrum Pater sit sapiens Filio, vel sapientia genita ; 2 utrum ipse Filius sapientia genita vel ingenita sapiens sit.</p>	<p>recherches : 1/ Le Père est-il sage par le Fils ou par une sagesse engendrée. 2/ Le Fils est-il sage par une sagesse engendrée ou inengendrée.</p>
<p>Articulus 1 [2313] Super Sent., lib. 1 d. 32 q. 2 a. 1 tit. Utrum Pater sit sapiens sapientia genita</p>	<p><u>Article 1 – Le Père est-il sage par une sagesse engendrée ?</u></p>
<p>[2314] Super Sent., lib. 1 d. 32 q. 2 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod Pater sit sapiens sapientia genita. Omnis enim sapiens sua sapientia sapiens dicitur. Sed Filius est sapientia Patris, qui est sapientia ingenita. Ergo et cetera.</p>	<p>Objections :¹ : 1. Il semble que le Père est sage par une sagesse engendrée. Car tout sage est dit sage par sa sagesse. Mais le Fils est la sagesse du Père, qui est la sagesse inengendrée. Donc, etc.</p>
<p>[2315] Super Sent., lib. 1 d. 32 q. 2 a. 1 arg. 2 Praeterea, omnis sapiens est sapiens illa sapientia sine qua sapiens non esset. Sed sine Filio Pater sapiens non esset, ut supra dixit Augustinus, 9 dist. Ergo videtur quod Pater sit sapiens Filio, vel sapientia genita.</p>	<p>2. Tout sage est sage par cette sagesse sans laquelle il ne serait pas sage. Mais sans le Fils le Père ne serait pas sage, comme Augustin l'a dit ci-dessus, distinction 9². Donc il semble que le Père n'est pas sage par le Fils ou par la sagesse engendrée.</p>
<p>[2316] Super Sent., lib. 1 d. 32 q. 2 a. 1 arg. 3 Item, illa sapientia quis sapiens dicitur in qua videt ea quae ipse cognoscit. Sed supra dixit Augustinus, 31 distinct.: « <i>Ibi, scilicet in verbo, videt omnia Deus</i> ». Ergo et cetera.</p>	<p>3. Quelqu'un est dit sage de cette sagesse en laquelle il voit ce qu'il connaît lui-même. Mais Augustin a dit ci-dessus, distinction 31 : <i>Là, c'est-à-dire dans le verbe, Dieu voit tout</i>. Donc etc.</p>
<p>[2317] Super Sent., lib. 1 d. 32 q. 2 a. 1 arg. 4 Praeterea, Deus sapiens non diceretur nisi seipsum videret. Sed seipsum videt in Filio, sicut res videtur in sua imagine. Ergo videtur quod sit sapiens Filio, vel sapientia genita.</p>	<p>4. Dieu ne serait dit sage que s'il se voyait lui-même. Mais il se voit lui-même dans le Fils, comme une chose est vue dans son image. Donc il semble qu'il est sage par le Fils ou d'une sagesse engendrée.</p>
<p>[2318] Super Sent., lib. 1 d. 32 q. 2 a. 1 s. c. 1 Contra est quod in <i>Littera</i> ab Augustino dicitur.</p>	<p>En sens contraire : 1. En sens contraire il y a ce qui est dit par Augustin dans la <i>Lettre</i>³.</p>

¹ PARALL. : *Ia*, qu. 28, a. 2.

² « Si le Fils de Dieu est la force et la sagesse de Dieu, jamais Dieu n'a été sans force et sans sagesse, le Fils est coéternel à Dieu le Père ». Lombard, ch. 2. Cf. *De Trin.* VI, 1, 1 (cité à nouveau par P. Lombard dist. 32, ch. 2). Augustin s'oppose à Arius.

³ Augustin (*la Trinité*, XV, 7, 12) dit : Si ici seul le Fils pense et pour lui, le Père et l'Esprit Saint, on retourne à cette absurdité que le Père n'est pas sage de lui-même, mais du Fils et la sagesse n'aura pas engendré la sagesse, Mais par cette sagesse qu'il a engendré, on dit que le Père est sage » P. Lombard. Après avoir cité *I Co*, 1,24. Augustin ajoute : « Dieu est-il père de sa sagesse et de sa force de telle manière qu'il doive être sage à la sagesse qu'il a engendrée. » Réponse négative de P. Lombard.

<p>[2319] Super Sent., lib. 1 d. 32 q. 2 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod quamvis Pater dicat se verbo suo, nullo modo concedendum est quod sapientia genita sapiens sit ; et hoc propter diversum modum significandi in utroque. Verbum enim significat per modum operationis, quae denominat illud a quo progreditur, scilicet operantem ; unde Pater denominatur dicens verbo genito, sicut et diligens amore procedente. Sed sapientia significatur per modum formae manentis in eo cuius est ; unde non potest denominari aliquis sapiens nisi per id quod in ipso est, et non per id quod ab ipso est.</p>	<p>Réponse : Bien que le Père se dise par son verbe, il ne faut concéder en aucune manière qu'il serait sage par une sagesse engendrée ; et cela à cause de la manière différente de la signifier dans l'un et l'autre cas. Car le verbe signifie à la manière d'une opération, qui désigne ce d'où il procède, à savoir celui qui opère ; c'est pourquoi le Père est désigné comme émettant une parole par le verbe engendré, de même aussi comme celui qui aime d'un amour qui procède. Mais la sagesse est signifiée à la manière d'une forme qui demeure en celui dont elle est ; c'est pourquoi quelqu'un ne peut être désigné comme sage si ce n'est par ce qui est en lui, et non par ce qui vient de lui.</p>
<p>Quidquid autem significatur esse in aliquo per modum formae vel substantialis vel accidentalis, significatur ut principium alicujus in ipso ; quia forma substantialis est principium substantialis esse ; et accidentalis dat aliquod esse, scilicet accidentale ; et utraque principium est operationis in eo in quo est. Cum autem Filius nullam rationem principii habeat respectu Patris, non potest dici, quod Pater Filio, vel sapientia genita, sapiens sit.</p>	<p>Mais tout ce qui est signifié en quelqu'un à la manière d'une forme ou substantielle ou accidentelle, est signifié comme principe de quelque chose en lui, parce que la forme substantielle est le principe substantiel de l'être ; et la forme accidentelle donne un être, à savoir accidentel, et l'une et l'autre sont le principe de l'opération en celui en qui elles sont. Mais comme le Fils n'a aucune nature de principe par rapport au Père, on ne peut pas dire que le Père est sage par le Fils ou par une sagesse engendrée.</p>
<p>[2320] Super Sent., lib. 1 d. 32 q. 2 a. 1 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod sapientia Patris dicitur dupliciter: scilicet sapientia quae in ipso est, quae est essentialis sapientia ; et hac formaliter sapiens est, sicut quilibet sapiens denominatur sapiens sapientia quae in eo est. Dicitur etiam sapientia Patris quae est a Patre procedens ; et hac non denominatur sapiens, sicut nec homo sapiens denominatur a sapientia quam in alterum docendo producit.</p>	<p>Solutions : 1. On parle de la sagesse du Père de deux manières : à savoir la sagesse qui est en lui-même, qui est une sagesse essentielle, et par celle-ci il est formellement sage, de même que n'importe quel sage est désigné comme sage par la sagesse qui est en lui. On dit aussi la sagesse du Père, qui procède du Père ; et par celle-là il n'est pas désigné comme sage, de même que l'homme n'est pas appelé sage par la sagesse qu'il produit en un autre en enseignant.</p>
<p>[2321] Super Sent., lib. 1 d. 32 q. 2 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Augustinus in illa ratione contra haereticum accipit sapientiam essentialem, sine qua Pater sapiens non esset, secundum quod ab apostolo est</p>	<p>2. Augustin dans cet argument contre un hérétique¹ comprend la sagesse essentielle, sans laquelle le Père ne serait pas sage, selon ce qui est approprié au Fils par l'apôtre, (1 Co 1, 24) : « <i>Le Christ puissance de Dieu et sagesse de Dieu</i> » ; et la sagesse ne serait pas</p>

¹ Il s'agit d'Arius. La référence à Paul est chez Augustin.

<p>appropriata Filio, 1 Corinth. 1, 24: « <i>Christum Dei virtutem, et Dei sapientiam</i> » ; et sapientia in ratione appropriata non esset, si Filius non esset: unde oportet Filium patri coaeternum esse, sicut et sapientiam Filio appropriatam.</p>	<p>appropriée en raison si le Fils n'existait pas : c'est pourquoi il est nécessaire que le Fils soit coéternel au Père, de même que la sagesse est appropriée au Fils.</p>
<p>[2322] Super Sent., lib. 1 d. 32 q. 2 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod videre in aliquo dicitur dupliciter. Aut cujus cognitionem in eo accipit, sicut intellectus scientiam in sensibilibus accipit, vel intellectus possibilis in lumine intellectus agentis, vel discipulus in verbo magistri dicto vel scripto. Aut rem cognitam in alio repraesentatam intueri ; sicut aedificator videt artem suam in domo quam facit, vel sicut aliquis videt illud quod scit, in libro ubi scriptum est. Primo ergo modo Pater nihil videt in Filio, quia non accipit cognitionem a Filio ; sed secundo modo ; quia rationes ipsas omnium creaturarum in verbo suo posuit, ipsum generando.</p>	<p>3. Voir en quelqu'un se dit de deux manières : Ou il reçoit sa connaissance en lui, comme l'intellect reçoit la science par sa sensation ou l'intellect possible dans la lumière de l'intellect agent ; ou le disciple [la reçoit] dans la parole dite ou écrite par le maître. Ou bien voir une chose connue représentée dans un autre, de même que le bâtisseur voit son art dans la maison qu'il bâtit, ou comme quelqu'un voit ce qu'il connaît dans un livre où c'est écrit. Donc de la première manière le Père ne voit rien dans le Fils, parce qu'il ne reçoit pas sa connaissance de son Fils, mais [il voit] de la seconde manière, parce qu'il a placé dans le verbe les idées mêmes de toutes les créatures, en l'engendrant.</p>
<p>[2323] Super Sent., lib. 1 d. 32 q. 2 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quidam dicunt, quod quamvis Pater videat in verbo creaturam, non tamen ibi videt se. Non tamen video causam quare sicut per modum praedictum creaturam in verbo videt, quae ibi relucet, non multo magis seipsum videat, qui perfectissime in verbo repraesentatur ; et sic etiam non est inconueniens quod per modum istum in creatura se videat, quae ipsius divinae bonitatis repraesentativa est per imaginem vel vestigium ; non tamen sequitur quod Pater sapiens sit sapientia genita.</p>	<p>4. Certains disent, que bien que le Père voit la créature dans le verbe, il ne s'y voit pas lui-même. Cependant je ne vois pas la cause pour laquelle comme par mode annoncé, il voit la créature dans le verbe, qui y brille, pas beaucoup plus qu'il ne se voit lui-même, qui est représenté de façon très parfaite dans le verbe ; et ainsi aussi il n'est pas inconuenant que par ce mode il se voit dans la créature, qui est représentative de la bonté divine elle-même par l'image ou le vestige : cependant il n'en découle pas que le Père soit sage d'une sagesse engendrée.</p>
<p>Articulus 2 [2324] Super Sent., lib. 1 d. 32 q. 2 a. 2 tit. Utrum Filius sit sapiens sapientia genita</p>	<p><u>Article 2 – Le Fils est-il sage par une sagesse engendrée ?</u></p>
<p>Quaestiuncula 1</p>	<p>Sous-question 1 –</p>
<p>[2325] Super Sent., lib. 1 d. 32 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Filius non sit sapiens sapientia genita. Filius enim non alio est</p>	<p>Objections : 1. Il semble que le Fils n'est pas sage par une sagesse engendrée. Car le Fils n'est pas sage par un autre que le Père, de même qu'il n'est</p>

<p>sapiens quam Pater, sicut nec alio est Deus. Sed Pater est sapiens sapientia essentiali. Ergo et Filius sapientia essentiali sapiens est. Sed sapientia essentialis non est genita, sicut nec essentia. Ergo et cetera.</p>	<p>pas Dieu par un autre. Mais le Père est sage par une sagesse essentielle. Donc le Fils est sage par une sagesse essentielle. Mais la sagesse essentielle n'est pas engendrée, de même que l'essence non plus. Donc, etc.</p>
<p>[2326] Super Sent., lib. 1 d. 32 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 2 Praeterea, sapientia qua denominatur aliquis sapiens, habet aliquam rationem principii respectu ipsius sapientis. Sed Filius nullo modo sui ipsius principium est. Ergo videtur quod non sit sapiens sapientia genita.</p>	<p>2. La sagesse par laquelle est désigné un sage, a une nature de principe par rapport à ce sage. Mais le Fils en aucune manière n'est principe de lui-même. Donc il semble qu'il n'est pas sage d'une sagesse engendrée.</p>
<p>[2327] Super Sent., lib. 1 d. 32 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 3 Item, sicut supra hac dist. dixit Magister, sapientia genita est ipsa hypostasis filii ; hypostasis autem non significatur per modum formae. Cum igitur denominatio fiat a forma, videtur quod non possit dici sapiens sapientia genita.</p>	<p>3. Comme ci-dessus, dans cette distinction, le Maître¹ a dit que la sagesse engendrée est l'hypostase du Fils, mais l'hypostase n'est pas signifiée à la manière d'une forme. Donc comme la dénomination est faite par la forme, il semble qu'il ne soit pas possible de dire qu'il est sage d'une sagesse engendrée.</p>
<p>[2328] Super Sent., lib. 1 d. 32 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 4 Contra, omne quod per se non est sapiens, non est sapiens nisi per accidens. Sed Filius non est sapiens per accidens. Ergo est sapiens per se. Sed ipse est sapientia genita. Ergo est sapiens sapientia genita.</p>	<p>4. En sens contraire tout ce qui n'est pas sage par soi, n'est sage que par accident. Mais le Fils n'est pas sage par accident. Donc il est sage par soi. Mais lui-même est la sagesse engendrée. Donc il est sage d'une sagesse engendrée.</p>
<p>Quaestiuncula 2</p>	<p>Sous-question 2 –</p>
<p>[2329] Super Sent., lib. 1 d. 32 q. 2 a. 2 qc. 2 arg. 1 Ulterius quaeritur, utrum sit sapiens sapientia ingenita ; et videtur quod non. Quia sapientia qua aliquis denominatur sapiens, significatur esse in sapiente per modum formae inhaerentis. Non autem sic Pater est in Filio, sicut nec e contra. Ergo sicut Pater non dicitur sapiens sapientia genita, ita nec Filius sapientia ingenita.</p>	<p>Objections : 1. En plus on cherche s'il est sage d'une sagesse inengendrée : et il semble que non. Parce que la sagesse par laquelle quelqu'un est appelé sage, est signifiée être dans le sage à la manière d'une forme inhérente. Mais ainsi le Père n'est pas dans le Fils, ni le contraire non plus. Donc de même que le Père n'est pas dit sage d'une sagesse engendrée, de même le Fils non plus n'est pas sage d'une sagesse inengendrée.</p>
<p>[2330] Super Sent., lib. 1 d. 32 q. 2 a. 2 qc. 2 s. c. 1 Contra, omnis sapiens, illa sapientia sapiens dicitur a qua habet quod sit sapiens. Sed Filius a Patre, qui est sapientia ingenita, habet quod sit sapiens. Ergo Filius est sapiens sapientia</p>	<p>En sens contraire : 1. Tout sage, est dit sage par cette sagesse qu'il a pour être sage. Mais le Fils a d'être sage par le Père qui est la sagesse inengendrée. Donc le Fils est sage d'une sagesse inengendrée.</p>

¹ « Le Père est sage d'une sagesse qu'il a engendrée, qui est seulement le Fils ». P. Lombard, ch. 2. Il n'emploie pas le mot hypostase.

ingenita.	
Quaestiuncula 1	Réponse à la sous-question 1
<p>[2331] Super Sent., lib. 1 d. 32 q. 2 a. 2 qc. 1 co. Respondeo dicendum, quod istae propositiones, « a » et « per », in hoc differunt ; quia « a » designat tantum habitudinem principii per modum efficientis ; sed « per » designat habitudinem principii secundum quodlibet genus causae ; unde omne illud quod est ab aliquo, est per illud ; sed non convertitur. In divinis autem non potest esse nisi habitudo secundum duplex genus causae ; quarum una tantum est habitudo realis, scilicet per modum causae efficientis vel originantis, sicut Pater dicitur principium Filii ; alia vero habitudo principii potest designari in divinis secundum rationem tantum et non realiter, scilicet habitudo formae, ut eum dicimus quod Pater est Deus per deitatem suam.</p>	<p>Ces prépositions « a » (par) et « per » (par l'intermédiaire de) diffèrent en cela que « a » désigne seulement le rapport de principe par mode d'efficience ; mais « per » désigne un rapport du principe selon n'importe quel genre de cause ; c'est pourquoi tout ce qui vient de quelque chose est à cause de lui ; mais ce n'est pas convertible. Et en Dieu il ne peut y avoir qu'un rapport, selon un double genre de cause, dont l'un seulement est un rapport réel, à savoir par mode de cause efficiente, ou originante, de même que le Père est dit le principe du Fils ; mais l'autre rapport de principe peut être désigné en Dieu en raison seulement et non réellement, à savoir le rapport de la forme, comme nous disons que le Père est Dieu par sa divinité.</p>
<p>Cum ergo dicitur quod Filius est sapiens sapientia, ablativus iste non potest construi nisi vel in aliqua habitudine quasi efficientis ; et sic falsa est ; est enim sensus, quod Filius sit sapiens a sapientia genita, et sit sapiens a seipso, quod falsum est ; quia sicut esse, ita et sapere habet a Patre, qui sapientia ingenita est. Unde dicitur per modum istum sapiens a sapientia ingenita, vel per sapientiam ingenitam, si ly per designat habitudinem principii efficientis ; et similiter a sapientia ingenita ; non autem a se vel per se vel seipso hoc modo sapiens est.</p>	<p>Donc quand on dit que le Fils est sage par la sagesse, cet ablatif ne peut être construit que dans un rapport, pour ainsi dire efficient ; et ainsi c'est faux ; car le sens est que le Fils serait sage par une sagesse engendrée, et serait sage par lui-même ce qui est faux ; parce que de même qu'il a l'être, de même il a d'être sage par le Père qui est une sagesse inengendrée. C'est pourquoi on le dit de cette manière sage d'une sagesse inengendrée par l'intermédiaire d'une sagesse inengendrée, si le 'per' désigne un rapport de principe efficient ; et de la même manière d'une sagesse inengendrée, mais de cette manière, il n'est pas sage par lui ou à cause de lui ou par lui-même.</p>
<p>Aut construitur in habitudine quasi principii formalis. Hoc autem contingit dupliciter: quia quod sequitur formam alicujus rei, potest dici esse per formam illam, sicut homo dicitur intelligere per animam ; vel per habentem formam ; sicut dicimus quod homo per se est rationalis, quia per id quod est de essentia sua, scilicet per animam rationalem ; per se enim, secundum philosophum, significat quod est per</p>	<p>Ou bien il est établi dans le rapport pour ainsi dire d'un principe formel. Mais cela arrive de deux manières : parce que ce qui suit la forme d'une chose peut être désigné par cette forme, comme on dit que l'homme intellige par son âme ; ou bien en ayant une forme ; de même nous disons que l'homme par soi est doué de raison, par ce qui est de son essence, à savoir par l'âme raisonnable, car par soi, selon le philosophe signifie que c'est par l'intermédiaire de l'essence de la chose.</p>

essentiam rei.	
<p>Si igitur consideretur illud quo Filius formaliter sapiens est, hoc est sapientia essentialis, quae neque genita neque ingenita est ; et sic per eam et ea sapiens dicitur ; sed nullo modo ab ea, quia essentia non generat. Si autem consideretur habens illam formam quae est ipsa hypostasis Filii, quae etiam sapientia genita dicitur ; sic per sapientiam genitam vel per se sapiens dicitur, sive sapientia genita vel seipso.</p>	<p>Si donc on considère ce par quoi le Fils est formellement sage, c'est la sagesse essentielle, qui n'est ni engendrée, ni inengendrée ; et ainsi à cause d'elle, et par elle on le dit sage, mais en aucune manière à cause d'elle, parce que l'essence n'engendre pas. Mais si on considère celui qui a cette forme qui est l'hypostase même du Fils, qui aussi est appelée sagesse engendrée ; alors par l'intermédiaire d'une sagesse engendrée, ou par soi ,on le dit sage, ou bien par une sagesse engendrée ou par lui-même.</p>
<p>[2332] Super Sent., lib. 1 d. 32 q. 2 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod sapientia, secundum quod supponit essentiam, non potest dici ingenita vel genita ; sed secundum quod supponit hypostasim ; semper tamen essentiam significat, sicut etiam hoc nomen « Deus ». Et quare hoc nomen sapientia potius talem suppositionem habere possit quam hoc nomen essentia, supra, 5 distinct., quaest. 1, art. 2, dictum est. Et tunc, quamvis sit eadem essentia quae est Pater et Filius, non tamen eadem hypostasis ; et ita non sequitur quod sapientia genita Pater sapiens sit, sed tantum Filius.</p>	<p>Solutions : 1. Il faut donc dire que la sagesse, selon qu'elle suppose l'essence, ne peut pas être dite inengendrée ou engendrée ; mais selon qu'elle suppose l'hypostase ; toujours cependant elle signifie l'essence, comme aussi ce nom « Dieu ». Et c'est pourquoi ce nom de sagesse pourrait avoir une telle hypostase plutôt que ce nom essence, comme il a été dit ci-dessus distinction 5, qu. 1, a. 2. Et alors, bien que ce soit la même essence qui est Père et Fils, cependant ce n'est pas la même hypostase ; et ainsi il n'en découle pas que le Père soit sage par la sagesse engendrée, mais seulement le Fils.</p>
<p>[2333] Super Sent., lib. 1 d. 32 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in illis quae dicuntur per se, est aliquid de essentia rei accipere quod est principium illius quod per se praedicatur, sicut rationale de homine ; nec oportet quod ipsum suppositum de quo per se aliquid dicitur, sit principium illius, nisi sicut habens vel sicut operans, ut quando aliqua operatio dicitur esse per se alicujus ; ita etiam non oportet quod ipsa hypostasis Filii sit principium sui ipsius ; sed ut id quod est essentia ejus, vel de essentia, sit principium formale hujus quod est sapientem esse ; et hoc competit Filio, quia per essentiam suam, quam communem cum Patre habet, sapiens est ; et ideo per se sapiens dicitur.</p>	<p>2. En ce qui est dit par soi, il y a quelque chose à recevoir de l'essence de la chose, qui est le principe de ce par quoi elle est prédiquée, de même que le rationnel pour l'homme ; et il n'est pas nécessaire que le supôt même dont on dit quelque chose par soi, soit son principe, sinon comme possesseur ou comme opérant, pour que quelquefois une opération soit dite exister par soi de quelqu'un ; ainsi il n'est pas nécessaire non plus que l'hypostase même du Fils soit le principe de lui-même, mais pour ce qui est par son essence ou de son essence soit le principe formel de ce qui est être sage ; et cela convient au Fils, parce que par son essence, qu'il possède en commun avec le Père, il est sage, et ainsi on dit qu'il est sage par soi.</p>
<p>[2334] Super Sent., lib. 1 d. 32 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 3 Et per hoc patet solutio ad</p>	<p>3. Par là apparaît la solution à la troisième objection.</p>

tertium.	
[2335] Super Sent., lib. 1 d. 32 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 4 Et quartum concedimus.	4. Nous la concédons.
Quaestiuncula 2	Réponse à la sous-question 2
[2336] Super Sent., lib. 1 d. 32 q. 2 a. 2 qc. 2 co. Ad id quod ulterius quaeritur, dicendum, quod Filius est sapiens sapientia ingenita, si ablativus construat in habitudine principii quasi efficientis ; non autem si construat in habitudine principii quasi formalis ; immo sic sapientia essentiali sapiens est, vel seipso.	Pour ce qui est cherché ultérieurement, il faut dire que le Fils est sage d'une sagesse inengendrée, si l'ablatif est construit dans un rapport de principe pour ainsi dire efficient ; mais non s'il est construit dans un rapport de principe pour ainsi dire formel ; au contraire ainsi il est sage d'une sagesse essentielle, ou par lui-même.
Distinctio 33	<u>Distinction 33 – [Les propriétés et l'essence]</u>
Quaestio 1	<u>Question unique – [Les propriétés et l'essence]</u>
Prooemium	<u>Prologue</u>
[2338] d. 33 q. 1 pr. Hic quaeruntur quinque: 1 utrum proprietates sint divina essentia ; 2 utrum sint ipsae personae ; 3 utrum sint in personis et in essentia ; 4 utrum de proprietatibus possint praedicari adjectiva essentialia et personalia ; 5 utrum de notionibus sine peccato contrariae opiniones esse possint.	On fait cinq recherches : 1. Les propriétés sont-elles l'essence divine ? 2. Sont-elles les personnes elles-mêmes ? 3. Sont-elles dans les personnes et dans l'essence ? 4. Les adjectifs essentiels et personnels, pourraient-ils être prédiquer des propriétés ? 5. Les opinions contraires sur les notions pourraient-elles être sans péché ?
Articulus 1 [2339] d. 33 q. 1 a. 1 tit. Utrum relationes divinae sint essentia divina	<u>Article 1 – Les relations en Dieu sont-elles son essence ?</u>
[2340] d. 33 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum igitur sic proceditur. Videtur quod relationes ipsae non sint essentia divina. Aut enim quae relative in Deo dicuntur, sunt relativa secundum esse aut tantum secundum dici. Sed non tantum secundum dici ; quia sic incideret haeresis Sabellii, ut supra, dist. 31, in Expos. text., in notula Hilarii habitum est. Ergo sunt relativa secundum esse.	Objections :¹ : 1. Il semble que ces relations ne sont pas l'essence de Dieu. Car, ou bien ce qui est dit relativement en Dieu est relatif selon l'être ou seulement en parole. Mais pas seulement en parole ; parce qu'ainsi on tomberait dans l'hérésie de Sabellius, comme ci-dessus dist. 31, dans l'exposition de texte, on le trouve dans la petite note d'Hilaire ² . Donc ils sont

¹ PARALL : *Ia*, qu. 28, a. 2.

² « L'intention d'Hilaire est de raconter qu'un synode fut rassemblé contre les sabelliens qui disaient que le Père, le Fils et l'Esprit Saint étaient une seule et même personne ; le synode s'y opposa... il confesse que le Père, le Fils et l'Esprit Saint étaient trois par la substance et un par union ».

<p>Sed talium relationum, secundum Philosophum, in <i>Praed.</i>, cap. « ad aliquid », esse, est ad aliud se habere. Ergo cum essentiae divinae esse non sit ad aliud se habere, sed sit esse absolutum, videtur quod non sit idem cum relatione quae secundum esse ad aliud est.</p>	<p>relatifs selon l'être. Mais l'être de telles relations, selon le Philosophe (<i>Les catégories</i>, « aliquid » (les relations), 6 a 35), est d'être autre chose. Donc comme l'être de l'essence divine n'est pas pour être autre chose, mais est l'être absolu, il semble que ce ne serait pas la même chose avec une relation qui est selon l'être pour autre chose.</p>
<p>[2341] d. 33 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, quaecumque sunt idem secundum rem, in quocumque est unum, et alterum, nec potest instantia fieri. Sed non in quocumque est essentia divina, est paternitas ; quia essentia divina est in Filio, in quo paternitas non est. Ergo essentia divina non est idem quod paternitas ; et eadem ratione nec idem quod alia proprietas.</p>	<p>2. Tout ce qui est le même en réalité est un en n'importe quoi et autre et on ne peut pas y faire objection. Mais La paternité n'est pas en quoi que ce soit qui est l'essence divine qu'est paternité ; parce que l'essence divine est dans le Fils, en qui il n'y a pas la paternité. Donc l'essence divine n'est pas la même chose que la paternité ; et par la même raison, ce n'est pas la même chose qu'une autre propriété.</p>
<p>[2342] d. 33 q. 1 a. 1 arg. 3 <i>Si dicas</i>, quod est idem re, sed differt ratione ; <i>contra</i>. Aut ista ratio est aliquid in re, aut nihil. Si nihil, cum non sit distinctio nisi secundum relationes, tunc distinctio personarum non erit secundum rem, sed secundum rationem tantum, vel intellectum. Si autem sit aliquid in re, constat quod quidquid est realiter in Deo, Deus vel essentia divina habet illud. Sed in Deo, est idem habens et quod habetur, ut in <i>Littera</i> dicitur. Ergo essentia divina est ratio paternitatis, sicut et ipsa res quae est paternitas. Ergo non solum sunt idem re, sed etiam ratione, si re idem ponantur.</p>	<p>3. <i>Si tu disais</i> que c'est une même chose en réalité, mais différente en raison. <i>En sens contraire</i> Ou bien cette raison est quelque chose en réalité ou rien. Si ce n'est rien, comme il n'y a de distinction que selon les relations, alors la distinction des personnes ne sera pas en réalité, mais en raison seulement ou bien en l'esprit. Mais si c'est quelque chose en réalité, il est clair que tout ce qui est réellement en Dieu, Dieu ou l'essence divine le possède. Mais en Dieu, c'est le même qui possède et qui est possédé, comme il est dit dans la <i>Lettre</i>. Donc l'essence divine est la raison de la paternité, de même que la chose même qui est la paternité. Donc non seulement c'est la même chose en réalité mais aussi en raison, si les mêmes choses sont placées en réalité.</p>
<p>[2343] Super Sent., lib. 1 d. 33 q. 1 a. 1 arg. 4 Item, si sunt idem re, sed differunt ratione solum ; ergo proprietas vel relatio non addit supra essentiam nisi rationem quamdam. Sed similiter relationes quae dicuntur ex tempore, ponunt circa essentiam divinam aliquas habitudines secundum rationem. Ergo videtur quod non magis sunt in Deo istae relationes quibus distinguuntur personae, quam istae quae dicuntur de Deo ex tempore. Sed istae sunt tantum assistentes, et non inhaerentes ; alias non possent advenire</p>	<p>4. Si elles sont identiques en réalité, mais différentes en raison seulement, alors la propriété ou la relation n'ajoute à l'essence qu'une raison. Mais de la même manière, les relations qui sont dites selon le temps, placent autour de l'essence divine quelques rapports en raison. Donc il semble que ces relations par lesquelles se distinguent les personnes, ne sont pas plus en Dieu que celles qui sont dites de Dieu selon le temps. Mais elles sont seulement assistantes, et non inhérentes ; autrement elles ne pourraient arriver sans un changement en Dieu. Donc il</p>

sine aliqua mutatione ipsius Dei. Ergo videtur quod istae relationes quae distinguunt personas, sint etiam assistentes, et non essentia divin	semble que ces relations qui distinguent les personnes sont aussi assistantes et non l'essence divine.
[2344] d. 33 q. 1 a. 1 arg. 5 Item, sicut est alia ratio paternitatis et essentiae ; ita est alia ratio essentiae et bonitatis divinae. Si ergo propter hoc dicit Augustinus, ubi supra, <i>In ps LXVIII</i> quod Deus alio est Pater, alio Deus ; eadem ratione deberet dicere, quod alio est Deus, alio bonus. Hoc autem non dicit, immo contrarium asserit. Ergo videtur quod cum dicit, quod alio est Pater, alio est Deus, non intendat distinguere secundum rationem tantum, sed etiam secundum rem ; et ita videtur quod paternitas qua Pater est non sit essentia divina qua Deus est.	5. De même que la nature de la paternité et celle de l'essence sont différentes, de même la nature de l'essence et celle de la bonté divine sont différentes. Si donc à cause de cela Augustin (<i>Sur les psaumes</i> , 68, I, 5 ¹) dit ci-dessus que Dieu est Père par l'un, Dieu par un autre ; mais il devrait dire que par une même raison il est Dieu par l'une et bon par une autre. Mais il ne le dit pas, bien plus il défend le contraire. Donc il semble que, quand il dit qu'il est Père par l'un et Dieu par un autre, il n'a pas l'intention de faire une distinction en raison seulement, mais aussi en réalité, et ainsi il semble que la paternité par laquelle il est Père n'est pas l'essence divine par laquelle il est Dieu.
[2345] d. 33 q. 1 a. 1 s. c. 1 Contra, nihil est adorandum adoratione latriae nisi Deus. Sed proprietates personarum sunt adorandae, ut cantatur in praefatione missae ss. Trinitatis: « <i>Ut in personis proprietates, et in essentia unitas, et in maiestate adoretur aequalitas</i> ». Ergo videtur quod etiam ipsae proprietates sunt aliquid in re, aut nihil. Si nihil, cum personae non distinguantur nisi proprietatibus, tunc personae non distinguuntur ad invicem secundum rem, quod est haeresis Sabellii. Si autem sunt aliquid in re, illud aliquid quod sunt, aut est divina essentia, aut aliquid aliud. Si divina essentia habetur propositum [Si...propositum <i>om. éd. de Parme</i>]. Si aliquid aliud, illud est in persona in qua est proprietates. Sed in persona etiam est essentia. Ergo in persona est aliud et aliud. Ergo est composita. Sed nullum compositum est Deus, ut supra probatum est, dist. 8, quaest. 4, art. 1. Ergo persona divina non est Deus, et ita Pater non est Deus, nec Filius est Deus: quod excedit etiam errorem Arii. Ergo oportet quod	En sens contraire : 1. Rien ne doit être adoré par adoration de latrie sinon Dieu. Mais les propriétés des personnes doivent être adorées, comme on le chante dans la préface de la messe de la très sainte Trinité : « <i>Pour que la propriété soit adorée dans les personnes, l'unité dans l'essence et l'égalité dans la majesté</i> ». Donc il semble qu'aussi les propriétés mêmes sont quelque chose en réalité, ou rien. Si c'est rien, comme les personnes ne se distinguent que selon les propriétés, alors les personnes ne se distinguent pas entre elles en réalité, ce qui est l'hérésie de Sabellius. Mais si elles sont quelque chose en réalité, ce quelque chose qu'elles sont ou bien est l'essence divine, ou quelque chose d'autre. Si c'est par l'essence divine le sujet est traité. Si c'est autre chose, c'est dans la personne en laquelle est la propriété. Mais dans la personne il y a aussi l'essence. Donc dans la personne il y a différentes choses. Donc elle est composée. Mais Dieu n'est en rien composé, comme on l'a prouvé ci-dessus, distinction 8, qu. 4, art. 1. Donc la personne divine n'est pas Dieu et ainsi le Père n'est pas Dieu, ni le Fils non plus ; ce qui dépasse

¹ « De même le Père est appelé Dieu en lui-même et Père par rapport à son Fils ».

<p>proprietates sint essentia divina.</p>	<p>même l'erreur d'Arius. Donc il est nécessaire que les propriétés soient l'essence divine.</p>
<p>[2346] d. 33 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod simpliciter confitendum est proprietates esse divinam essentiam. Error enim iste qui in <i>Littera</i> tangitur, dicitur Porretani fuisse, quem postmodum in Rhemensi Concilio retractavit. Cum enim, ut supra dictum est, distinct. 8, qu. 4, art. 3, in relatione sint duo, scilicet relationis respectus, quo ad alterum refertur, in quo consistit relationis ratio ; et iterum ipsum esse relationis, quod habet secundum quod in aliqua re fundatur, vel quantitate, vel essentia, vel aliquo hujusmodi ; consideraverat relationes divinas secundum respectum in quo relationis ratio consistit, ex quo non habet quod aliquam rem inhaerentem imponat [importet <i>éd de Parme</i>].</p>	<p>Réponse : Il faut absolument confesser que les propriétés sont l'essence divine. Car on dit que cette erreur qui est traitée dans la <i>Lettre</i>, a été celle des Porrétains, que par la suite [Gilbert de la Porée] révisa au Concile de Reims. Car, comme il a été dit ci-dessus, distinction 8, qu. 4, a. 3, il y a deux choses dans la relation : à savoir le rapport de relation par lequel elle est référée à autre chose, en quoi consiste la nature de la relation, et en plus l'être même de la relation qu'elle a selon qu'elle est fondée, ou en quantité, ou par l'essence ou par quelque chose de ce genre ; il avait considéré les relations divines selon le rapport en quoi consiste la nature de la relation, et par lequel il n'a pas à poser quelque chose d'inhérent.</p>
<p>Unde etiam inveniuntur aliquae relationes nihil realiter in re ponentes, ut supra dictum est ; propter hoc dixit eas assistentes, vel exterius affixas. Illae enim proprie relationes dicuntur exterius affixae et assistentes, quae cum proprie non habeant fundamentum in re, tantummodo ex habitudine alterius ad rem de qua dicuntur, adveniunt ; sicut dextrum in columna, quod dicitur de ipsa per hoc quod homo eam ad sinistram habet ; et hujusmodi etiam sunt relationes quibus Deus ad creaturas refertur.</p>	<p>C'est pourquoi aussi on trouve des relations qui ne placent réellement rien dans la réalité, comme il a été dit ci-dessus, à cause de quoi il les a dites assistantes, ou fixées à l'extérieur. Car ces relations sont dites fixées et assistantes, qui comme au sens propre elles n'ont pas de fondement dans la réalité, elles adviennent seulement par le rapport d'un autre à la chose dont on parle. ; comme la droite dans la colonne, qui est dite d'elle-même parce que l'homme l'a à sa gauche, et aussi les relations de ce genre sont celles par lesquelles Dieu est référé aux créatures.</p>
<p>Sed relationes distinguentes personas non possunt esse hujusmodi, cum fundentur super aliquid quod vere in re est, scilicet in communicatione naturae ; et ideo sunt reales relationes habentes esse fundatum in natura rei. Sed haec est natura divinae simplicitatis, ut in ipsa non nisi unum esse possit esse, nec in ea differat esse et quod est et quo est.</p>	<p>Mais les relations qui distinguent les personnes ne peuvent pas être de ce genre, puisqu'elles sont fondées sur quelque chose qui est vraiment dans la chose, à savoir dans la communication de nature ; et ainsi ce sont des relations réelles qui ont un être fondé dans la nature de la chose. Mais c'est la nature de la simplicité divine, qu'en elle il ne puisse y avoir qu'un seul être, et qu'en elle ne diffère cet être et ce qu'il est et par qui il est.</p>
<p>Istud ergo esse paternitatis non potest esse aliud esse quam esse essentiae ; et</p>	<p>Donc cet être de la paternité ne peut pas être un autre être que l'être de l'essence, et</p>

<p>cum esse essentiae sit ipsa essentia, et esse paternitatis sit ipsa paternitas ; relinquitur de necessitate quod ipsa paternitas secundum rem est ipsa essentia ; unde non facit compositionem cum ea.</p> <p>Sed quia manet ibi verus respectus pertinens ad naturam relationis quae non pertinet ad rationem essentiae, ex illo respecturelatio [naturam relationes quae non pertinent...ex illo respectu ratio.Éd. de Parme] potest distinguere, quamvis essentia non distinguatur, de cujus intellectu non est iste respectus oppositionem habens et per consequens distinctionem causans. Et ita dicendum, quod proprietates et essentia sunt idem re, sed differunt ratione. In aliis autem realibus relationibus in creaturis existentibus est aliud esse relationis, et substantiae quae refertur ; et ideo dicuntur inesse ; et secundum quod insunt, compositionem faciunt accidentis ad subjectum ; quod non convenit in divinis relationibus, ut dictum est, dist. 26, quaest. 2, art. 1.</p>	<p>comme l'être de l'essence est l'essence même, et l'être de la paternité est la paternité elle-même ; il reste par nécessité que la paternité même en réalité est l'essence même ; c'est pourquoi elle ne fait pas composition avec elle.</p> <p>Mais parce que là demeure un vrai rapport qui convient à la nature de la relation qui ne convient pas à la nature de l'essence, la relation peut les distinguer, bien que l'essence ne se distingue pas, au sujet de son concept il n'y pas ce rapport qui a une opposition, et par conséquent qui cause une distinction. Et ainsi, il faut dire que les propriétés et l'essence sont une même chose en réalité, mais elles diffèrent en raison. Mais dans les autres relations réelles qui existent dans les créatures l'être de la relation et celui de la substance qui est référée sont différents ; et ainsi on dit qu'elles sont dedans, et selon qu'elles sont dedans, elles font composition de l'accident avec le sujet ; ce qui ne convient pas dans les relations divines, comme il a été dit, distinction 26, qu. 2, a. 1.</p>
<p>[2347] d. 33 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod relationes istae non sunt tantum secundum dici ad aliquid, sed etiam secundum esse. Sed sciendum, quod esse dicitur tripliciter [dupliciter éd. de Parme].</p> <p>Uno modo dicitur esse ipsa quidditas vel natura rei, sicut dicitur quod definitio est oratio significans quid est esse ; definitio enim quidditatem rei significat.</p> <p>Alio modo dicitur esse ipse actus essentiae ; sicut vivere, quod est esse viventibus, est animae actus ; non actus secundus, qui est operatio, sed actus primus.</p> <p>Tertio modo dicitur esse quod significat veritatem compositionis in propositionibus, secundum quod est dicitur copula: et secundum hoc est in intellectu componente et dividente quantum ad sui complementum ; sed fundatur in esse rei, quod est actus essentiae, sicut supra de veritate dictum</p>	<p>Solutions :</p> <p>1. Ces relations ne sont pas seulement selon qu'on les dit relation, mais aussi selon l'être. Mais il faut savoir, que l'être se dit de trois manières.</p> <p>a/ D'une manière on dit que l'être est la quiddité même ou nature de la chose, de même qu'on dit que la définition est une parole qui signifie ce qu'est l'être ; car la définition signifie la quiddité de la chose.</p> <p>b/ D'une autre manière on dit que l'être lui-même est l'acte de l'essence, comme vivre, qui est l'être pour les vivants, est l'acte de l'âme ; pas l'acte second qui est une opération, mais l'acte premier.</p> <p>c/ D'une troisième manière, on dit que l'être signifie la vérité de la composition, dans les propositions, selon qu'on dit que c'est un lien ; et selon cela il est dans l'intellect qui compose et divise pour son achèvement ; mais il est fondé dans l'être de la chose, qui est l'acte de l'essence, comme ci-dessus il a été dit de la vérité, distinction 19, qu. 5, a. 1.</p>

<p>est, dist. 19, quaest. 5, art. 1. Dico igitur, quod cum dicitur: «<i>Ad aliquid sunt, quorum esse est ad aliud se habere</i>», intelligitur de esse quod est quidditas rei, quae definitione significatur ; quia ipsa natura relationis per quam constituitur in tali genere, est ad aliud referri: et non intelligitur de esse quod est actus essentiae ; hoc enim esse habet relatio ex his quae causant ipsam in subjecto secundum quod esse non refertur ad aliud sed ad subjectum, sicut et quodlibet accidens.</p> <p>Et sic dico, quod non oportet quod esse essentiae divinae sit ad aliud se habere ; quia illud esse in quo paternitas et essentia uniuntur, significatur ut esse quod est actus essentiae ; non autem uniuntur in esse quod significat definitio rei ; quia alia est ratio paternitatis, qua ad aliud refertur, et alia ratio essentiae.</p>	<p>Je dis donc, que quand on dit : « <i>Ce sont des relations dont l'être est de se comporter vers un autre</i> », on le comprend de l'être qui est la quiddité de la chose, qui est signifié par la définition ; parce que la nature même de la relation par laquelle elle est établie dans un tel genre, est à être référée à un autre ; et on ne le pense pas de l'être qui est l'acte de l'essence, car cet être a une relation par ce qui la cause dans le substrat selon que l'être n'est pas référé à un autre, mais au substrat, comme n'importe quel accident.</p> <p>Et ainsi je dis qu'il n'est pas nécessaire que l'être de l'essence divine soit pour être vis-à-vis d'un autre, parce que cet être en qui la paternité et l'essence sont unies, est signifié comme l'être qui est l'acte de l'essence ; mais ils ne sont pas unis dans l'être que signifie la définition ; parce que la nature de la paternité, par laquelle il est référé à un autre, est différente de la nature de l'essence.</p>
<p>[2348] d. 33 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod si aliqua duo sint idem, secundum id quod idem sunt, in quocumque est unum, et alterum. Paternitas autem et essentia divina sunt idem secundum esse ; et ideo sicut in Filio est esse essentiae, ita et in Filio est esse paternitatis, quia in divinis non est nisi unum esse.</p> <p>Sed paternitas habet aliquid in quo non unitur cum essentia, scilicet rationem paternitatis, quae est alia a ratione essentiae ; unde secundum illam rationem respectus potest esse in Patre et non in Filio, sed [scilicet <i>éd. de Parme</i>] distinguere Patrem a Filio ; unde in processu incidit fallacia accidentis. Neque oportet in his aliquid simile inquiri ; quia in nulla re creata invenitur aliquid simile divinae simplicitati, ut habens sit id quo habetur ; omnia enim similia quae possent induci vel de punctis vel de differentiis existentibus in genere, plus habent de dissimilitudine quam de similitudine ; et ideo magis abducunt a veritate quam in verum</p>	<p>2. Si deux choses sont identique, selon ce qui est le même, en n'importe lequel il y a l'un et l'autre. Mais la paternité et l'essence divine sont une même chose selon l'être, et ainsi de même que l'être de l'essence est dans le Fils, de même dans le Fils il y a l'être de la paternité, parce qu'en Dieu il n'y a qu'un seul être.</p> <p>Mais la paternité a quelque chose en quoi elle n'est pas unie à l'essence, à savoir sa nature de paternité qui est autre que la nature de l'essence ; c'est pourquoi selon cette raison le rapport peut être dans le Père et non dans le Fils, mais distinguer le Père du Fils ; c'est pourquoi dans le processus tombe la tromperie de ce qui arrive. Et il n'est pas nécessaire de chercher en cela quelque chose de semblable ; parce qu'en rien de créé on ne trouve quelque chose de semblable à la simplicité divine, pour que celui qui a soit ce par quoi il est possédé ; car tous les choses semblables qui peuvent être induites ou bien des points ou des différences qui existent dans un genre, ont plus de dissemblance que de ressemblance ; et ainsi ils détournent de la vérité plus qu'ils ne conduisent l'intellect</p>

<p>intellectum inducant. Sicut enim dicit Boetius, lib. <i>De Trin.</i>, c. II, col. 1250] in his quae sine materia sunt, oportet non ad imaginationem deduci: quia hoc plurimum officit in divinis.</p>	<p>dans le vrai. Car de même que le dit Boèce (<i>La Trinité</i>, II¹), en ce qui est sans matière, il est nécessaire de ne pas se détourner vers une représentation imaginaire ; parce que cela gêne beaucoup en ce qui concerne Dieu.</p>
<p>[2349] d. 33 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod illa responsio bona est. Sciendum est autem, quod ratio sumitur dupliciter: quandoque enim ratio dicitur id quod est in ratiocinante, scilicet ipse actus rationis, vel potentia quae est ratio ; quandoque autem ratio est nomen intentionis, sive secundum quod significat definitionem rei, prout ratio est definitio, sive prout ratio dicitur argumentatio.</p>	<p>3. Cette réponse est bonne. Mais il faut savoir que la raison est prise de deux manières : a/ car quelquefois la raison est dite ce qui est dans celui qui raisonne, à savoir l'acte même de la raison ou la puissance qui est la raison ; b/ quelquefois aussi la raison est le nom de l'intention, soit selon qu'elle signifie la définition de la chose, dans la mesure où la raison est une définition, soit dans la mesure où on dit que la raison est l'argumentation.</p>
<p>Dico igitur, quod cum dicitur quod est alia ratio paternitatis et essentiae in divinis, non accipitur ratio secundum quod est in ratiocinante tantum, sed secundum quod est nomen intentionis, et significat definitionem rei: quamvis enim in divinis non possit esse definitio, nec genus nec differentia nec compositio ; tamen si intelligatur ibi aliquid definiri, alia erit definitio paternitatis, et alia definitio essentiae.</p>	<p>Je dis donc que, quand on dit qu'il y a une autre raison de paternité et d'essence en Dieu, on ne comprend pas la raison selon qu'elle dans celui qui raisonne seulement, mais selon qu'elle est le nom de l'intention, et signifie la définition de la chose : bien qu'en effet en Dieu il ne puisse pas y avoir de définition, ni de genre, ni de différence, ni de composition ; cependant, si on y comprend que quelque chose est défini, la définition de la paternité sera différente de celle de l'essence.</p>
<p>In omnibus autem intentionibus hoc communiter verum est, quod intentiones ipsae non sunt in rebus sed in anima tantum, sed habent aliquid in re respondens, scilicet naturam, cui intellectus huiusmodi intentiones attribuit ; sicut intentio generis non est in asino, sed natura animalis, cui per intellectum haec intentio attribuitur: et ita etiam ipsa ratio quam dicimus aliam et aliam in divinis, non est in re ; sed in ratione est aliquid respondens ei, et est in re [sed est in re aliquid respondens ei in <i>éd. de Parme</i>] quo fundatur, scilicet veritas illius rei cui talis intentio attribuitur: est enim in Deo ; unde possunt rationes diversae ibi convenire: et ideo non sequitur quod Deus sit</p>	<p>Mais dans toutes les intentions, il est communément vrai que les intentions elles-mêmes ne sont pas dans les choses, mais dans l'âme seulement, mais elles ont ce qui correspond dans la réalité, à savoir la nature ; à quoi l'intellect attribue les intentions ; de même que l'intention du genre n'est pas dans l'âne, mais la nature animale, à qui par l'intellect cette intention est attribuée : et ainsi la raison même aussi que nous disons différente en Dieu, n'est pas dans la réalité ; mais dans la raison il y a quelque chose qui lui correspond et en réalité en ce en quoi elle est fondée, à savoir la vérité de cette chose, à qui une telle intention est attribuée ; car c'est en Dieu ; c'est pourquoi les différentes raisons peuvent ici convenir ; et ainsi il n'en découle pas que Dieu soit ces raisons, mais</p>

¹ « ...il faudra donc penser... les choses qui concernent le divin avec le mode propre à l'intellect, sans s'abandonner aux imaginations ». (Trad. H. Merle).

<p>rationes illae, sed quod sit tantum habens eas: hoc enim quod dicitur, quod in Deo est idem habens et quod habetur, intelligitur de illis quae habentur per modum rerum, non autem de illis quae habentur per modum intentionum ; sicut non possumus dicere quod Deus sit nomen, quamvis nomen habeat ; sed quod Deus est bonitas, quia bonitatem habet ; similiter etiam paternitas, quia paternitatem habet ; sed non sequitur quod sit ratio quamvis rationem [relatio...relationem <i>Ed de Parme</i>], habeat.</p>	<p>qu'il est seulement celui qui les possède ; car ce qui est dit qui en Dieu est le même qui possède et qui est possédé, est compris de ce qui est possédé à la manière des choses, mais pas de ce qui est possédé par mode d'intention, de même que nous pouvons dire que Dieu est un nom, bien qu'il ait un nom ; mais que Dieu est bonté, parce qu'il a la bonté ; de la même manière [il est] aussi la paternité, parce qu'il a la paternité, mais il n'en découle que ce soit une raison bien qu'il ait la raison.</p>
<p>[2350] d. 33 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod illae rationes relationum quae dicuntur de Deo ex tempore, non habent aliquod esse in re divina in qua fundentur, sicut habent istae relationes personarum, et ideo non est simile de utrisque.</p>	<p>4. Ces natures des relations qui sont dites de Dieu selon le temps, n'ont pas un être en la réalité divine en laquelle elles sont fondées, comme elles ont ces relations des personnes et ainsi ce n'est pas pareil pour l'une et l'autre.</p>
<p>[2351] d. 33 q. 1 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod scientia non dividitur contra substantiam nisi ex genere suo, prout est qualitas ; unde dicitur, quod haec est immediata: nulla qualitas est substantia ; sed haec est mediata: nulla scientia est substantia ; et sic est in omnibus aliis generibus. Sed, sicut supra, dist. 8, quaest. 4, art. 3, dictum est, nulla ratio communis alicujus praedicamenti manet in divinis nisi relationis ; et ideo id quod dicitur ad aliquid in divinis, habet aliam rationem a ratione substantiae, et alium modum praedicandi condivisum contra substantiam ; sed scientia et bonitas et hujusmodi, quae sunt in aliis generibus et dicuntur de Deo, non habent rationem communis generis per quam dividuntur contra substantiam ; immo loco illius rationis communis qualitatis vel quantitatis, venit ibi ratio substantiae ; unde dicitur alia ratio esse scientiae, et alia substantiae in divinis, non quasi [non quia quasi sit <i>éd. de Parme</i>] condivisa contra rationem substantiae ; sed sicut ratio speciei est alia a ratione generis, in quantum addit rationem differentiae supra rationem</p>	<p>5. La science ne s'oppose pas à la substance sinon par son genre, dans la mesure où elle est une qualité ; c'est pourquoi on dit que celle-ci est immédiate ; aucune qualité n'est substance mais celle-ci est intermédiaire : aucune science n'est substance, et ainsi elle est dans tous les autres genres. Mais, comme il a été dit ci-dessus, dist. 8, qu. 4, a. 3, aucune nature commune d'une catégorie ne demeure en Dieu sinon celle de la relation ; et ainsi ce qui est dit relation en Dieu, a une autre nature que la nature de la substance, et une autre manière de prédiquer ce qui distingue la substance : mais la science et la bonté, etc, qui sont dans d'autres genres et sont dits de Dieu, n'ont pas la nature d'un genre commun par laquelle elles s'opposent à la substance ; au contraire au lieu de cette nature commune de qualité ou de quantité y vient la nature de la substance ; c'est pourquoi on dit que la nature est de la science est différente celle de la substance en Dieu, non pour ainsi dire distinguée de sa nature ; mais de même la nature de l'espèce est différente de celle du genre, en tant qu'elle ajoute une raison de différence à la raison du genre ; c'est pourquoi de même en Dieu, il y a autre nature de science et de substance,</p>

<p>generis ; unde ita in divinis est alia ratio scientiae et substantiae, sicut in creaturis est alia ratio scientiae et qualitatis, quod non est simpliciter aliud ; et ideo sicut in creaturis dicitur, quod eodem est qualis et sciens ; ita in divinis dicitur quod eodem est substantia et sciens ; non tamen quod eodem sit substantia et Pater ; cum relatio quae per se substantiae dividitur, secundum rationem generis et modum significandi in divinis salvetur.</p>	<p>comme dans les créature il y a une autre nature de science et de qualité, qui n'est pas absolument autre ; et ainsi de même qu'on dit dans les créatures, que par le même elle est de telle nature et qu'il connaît ; de même en Dieu on dit que par le même il est substance et il connaît ; non qu'il ne soit cependant par le même substance et Père ; puisque la relation qui est distinguée par soi de la substance, selon la nature du genre et le mode de le signifier est conservée en Dieu.</p>
<p>Articulus 2 [2352] d. 33 q. 1 a. 2 tit. Utrum proprietates sint personae</p>	<p><u>Article 2 – Les propriétés sont-elles les personnes ?</u></p>
<p>[2353] d. 33 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod proprietates non sint personae. Quaecumque enim sunt idem re, multiplicato uno, multiplicatur reliquum. Si igitur proprietates sunt personae, ergo quot sunt proprietates, tot sunt personae. Sed proprietates sunt quinque, ut supra dist. 23, quaest. 1, art. 3, dictum est. Ergo et personae ; quod falsum est.</p>	<p>Objections :¹ : 1. Il semble que les propriétés ne sont pas les personnes. Car tout ce qui est identique en réalité, l'un une fois multiplié, le reste est multiplié. Si donc les propriétés sont les personnes, donc il y a autant de propriétés que de personnes. Mais les propriétés sont cinq, comme il a été dit ci-dessus, dist. 23, qu. 1, a. 3. Donc les personnes aussi, ce qui est faux.</p>
<p>[2354] d. 33 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, Deus dicitur trinus propter Trinitatem personarum. Si igitur proprietates vel notiones sunt personae, videtur etiam quod quinus dici debeat propter quinarium notionum ; et eadem ratione Pater trinus, et Filius binus.</p>	<p>2. On dit que Dieu est trine à cause de la trinité des personnes. Si donc les propriétés ou les notions sont les personnes, il semble aussi qu'il doit être dit quintuple à cause des cinq notions, et par la même raison le Père est Trine, et le Fils double.</p>
<p>[2355] d. 33 q. 1 a. 2 arg. 3 Item, secundum Augustinum, liberté. V <i>De Trinit.</i>, col. 911, omne quod ad aliquid refertur, est aliquid, excepto hoc quod ad alterum dicitur ; sicut denarius est aliquid, excepto hoc quod pretium dicitur. Sed Pater refertur ad alium, quia ad Filium. Ergo praeter relationem est ibi aliquid invenire quod relationi substat. Hoc autem est hypostasis, vel persona.</p>	<p>3. Selon Augustin, (<i>la Trinité</i>, V²), tout ce qui se réfère à quelque chose, est quelque chose, excepté ce qui est dit pour un autre ; de même que le denier est quelque chose, sauf son prix. Mais le Père se réfère à un autre, c'est-à-dire au Fils. Donc en dehors de la relation il y a la quelque chose à trouver qui est subordonné à la relation. Mais c'est l'hypostase, ou la personne. Donc il semble que les propriétés ne sont pas des personnes.</p>

¹ PARALL. : *Ia*, qu. 40, a. 1.

² « Mais en Dieu point d'attribution au titre d'accident, parce que'en lui il ny'a rien de mobile. Il ne s'ensuit pas toutefois que toute attribution ait un sens substantiel. Il y a , en effet, la relation par exemple, le Père est relatif au Fils et le Fils au Père » *Trin.* V, V, 6. Trad. BA, qui dit en note : »C'est, en effet, saint Augustin qui a eu le mérite d'introduire la Trinité ». (p. 584). On trouverait d'autres références dans le livre v d'Augustin.

Ergo videtur quod proprietates non sunt personae.	
[2356] d. 33 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, nihil videtur esse distinctum [distinctivum <i>éd. de Parme</i>] sui ipsius. Sed proprietates distinguunt personas, ut dicit Damascenus, lib. I <i>Fid. Orth.</i> , cap. VIII, Ergo proprietates non sunt personae.	4. Rien ne semble être distinct de lui-même. Mais les propriétés distinguent les personnes, comme le dit Damascène (<i>La foi orthodoxe</i> , I, 8). Donc les propriétés ne sont pas des personnes.
[2357] d. 33 q. 1 a. 2 arg. 5 Item, omne concretum addit aliquid super abstractum, sicut album super albedinem. Sed personae divinae significant concrete, ut Pater et Filius ; proprietates autem significant in abstracto. Ergo proprietates non sunt personae.	5. Tout ce qui est concret ajoute quelque chose à l'abstrait, comme le blanc à la blancheur. Mais les personnes divines signifient concrètement, comme Père et Fils. Mais les propriétés signifient dans l'abstrait. Donc les propriétés ne sont pas des personnes.
[2358] d. 33 q. 1 a. 2 s. c. 1 Contra, sicut dicit Hilarius, VII <i>De Trinit.</i> , nec quidquam est Filius nisi Filius. Sed Filius significat relationem. Ergo videtur quod totum hoc quod est Filius, sit relatio filiationis ; et sic essentia ejus et hypostasis erit relatio.	En sens contraire : 1. Comme le dit Hilaire, (<i>La Trinité</i> , 7) personne n'est le Fils que le Fils. Mais le Fils signifie une relation. Donc il semble que tout ce qui est le Fils soit une relation de filiation, et ainsi son essence et son hypostase seront une relation.
[2359] d. 33 q. 1 a. 2 s. c. 2 Praeterea, omnis forma est principium ejus cujus est forma quantum ad aliquod sui esse. Si igitur paternitas qua formaliter Pater est Pater, sit aliud ab ipso Patre, erit aliquid principium Patris et prius eo, quod est inconveniens. Ergo paternitas non est aliud a Patre, et eadem ratione nec aliqua proprietas aliud a persona.	2. Toute forme est le principe de ce dont elle est la forme quant à la relation de son être. Si donc la paternité par laquelle le Père est formellement Père, était autre chose que le Père même, elle sera un principe du Père et avant lui, ce qui ne convient pas. Donc la paternité n'est pas autre que le Père, et par la même raison, une propriété n'est pas autre chose que la personne.
[2360] d. 33 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod circa hoc sunt tres opiniones. Porretani enim dixerunt, quod proprietates sunt in personis ut assistentes, et non sunt ipsae personae. Sed hoc non potest esse ; quia aut proprietas aliquid est in re ; et sic si non est persona in qua est, oportet ibi esse compositionem ; aut nihil est in re ; et sic non erit distinctio personarum secundum rem. Et ideo alii dicunt, sicut dixit Praepositivus, quod proprietates sunt ipsae personae secundum rem, nec distinguuntur a personis etiam secundum	Réponse : A ce sujet il y a trois opinions. a/ Car les Porrétains ont dit que les propriétés sont dans les personnes comme assistantes, et ne sont pas les personnes elles-mêmes. Mais cela n'est pas possible ; parce que ou bien la propriété est dans la chose, et ainsi si ce n'est pas une personne en laquelle elle est, il est nécessaire ici qu'il y ait composition ; b/ ou bien il n'y a rien dans la chose, et ainsi il n'y aura pas de distinction des personnes en réalité. c/ Et ainsi les autres disent, comme l'a dit Prévotin que les propriétés sont les personnes en réalité, et ne se distinguent pas des personnes non plus en raison, ni d'une

<p>rationem, nec aliquo modo. Unde dixit, in divinis tantum esse essentiam et personas ; et proprietates negavit. Sed cum dicitur paternitas, sumitur abstractum pro concreto ; sicut dicimus: rogo benignitatem tuam, idest te benignum ; et sic etiam proprietates adorari dicuntur.</p>	<p>certaine manière. C'est pourquoi il a dit qu'en Dieu il y a seulement l'essence et les personnes, et il a nié les propriétés. Mais quand on dit la paternité, l'abstrait est pris pour le concret ; de même nous disons : je demande ta bienveillance, c'est-à-dire sois bienveillant, et ainsi on dit que les propriétés sont aussi adorées.</p>
<p>Et dicebat quod personae cum sint simplicissimae, se ipsis distinguuntur. Sed hoc etiam non potest stare, propter duo:</p> <p>primo, quia invenimus in una persona plures proprietates et relationes, secundum quod ad aliam et ad aliam personam refertur ;</p> <p>secundo, quia aliquid attribuitur proprietati quod non attribuitur personae, sicut distinguere, personae autem distingui ; et ideo oportet quod differant secundum modum significandi proprietates a persona.</p>	<p>Et il disait que comme les personnes sont tout à fait simples, elles se distinguent d'elles-mêmes. Mais cela ne peut pas tenir pour deux raisons :</p> <p>a/ Premièrement, parce que nous trouvons dans une seule personne plusieurs propriétés et relations, selon qu'elle se réfère à l'une ou à l'autre personne.</p> <p>b/ Deuxièmement, parce que quelque chose est attribué à la propriété qui n'est pas attribué à la personne, comme distinguer, mais les personnes se distinguent ; et ainsi il est nécessaire qu'elles diffèrent selon la manière de signifier les propriétés (à partir) de la personne.</p>
<p>Nec modus significandi diversus veritatem haberet, sed vanitatem, nisi esset alia ratio proprietatis et personae, cui respondet aliquid in re, ut dictum est hac dist., quaest. 1, art. 1.</p> <p>Et ideo dicimus, quod proprietates et personae sunt idem re, sed differunt ratione, sicut et de proprietatibus et de essentia dictum est. Sed in hoc differt, quod ratio proprietatis et essentiae differt sicut ratio diversorum generum, ut dictum est ; sed ratio proprietatis et personae differt sicut ratio abstracti et concreti in eodem genere acceptorum.</p>	<p>Et une manière différente de signifier n'aurait pas la vérité, mais la vaine apparence que si elle était une autre raison de propriété et de personne, à quoi correspond quelque chose en réalité, comme il a été dit dans cette distinction, qu. 1, a. 1.</p> <p>Et ainsi nous disons que les propriétés et les personnes sont une même chose en réalité, mais elles diffèrent en raison, comme il a été dit pour les propriétés et l'essence. Mais il y a une différence en cela que la nature de la propriété et de l'essence diffère comme la nature des différents genres, comme il a été dit ; mais la nature de la propriété et de la personne diffère comme celle de l'abstrait et du concret reçue dans un même genre de receveur.</p>
<p>In concreto autem est duo considerare in rebus creatis ; scilicet compositionem, et perfectionem ; quia quod significatur concrete, significatur ut per se existens, ut homo vel album. Similiter de ratione abstracti duo sunt, scilicet simplicitas, et imperfectio ; quia quod significatur in abstracto, significatur per</p>	<p>Mais dans le concret, il faut considérer deux points de vue dans les créatures ; à savoir la composition et la perfection, parce que ce qui est signifié concrètement, est signifié comme existant par soi, comme l'homme ou le blanc. De la même manière, il y a deux points de vue sur la nature de l'abstrait, c'est-à-dire la simplicité et l'imperfection ; parce que ce qui</p>

<p>modum formae, cujus non est operari vel subsistere in se, sed in alio. Unde patet quod sicut etiam est in aliis quae de Deo dicuntur, neutra ratio secundum totum divinis competit ; ex quo probatur, Lib. <i>De causis</i>, propos. 6, quod nihil proprie de Deo dicitur ; quia nec abstractum propter imperfectionem, nec concretum propter compositionem. Sed quantum ad aliquid utrumque vere dicitur ; quia et concretum propter perfectionem, et abstractum propter simplicitatem.</p>	<p>est signifié dans l'abstrait, est signifié à la manière de la forme, dont ce n'est pas le propre d'opérer ou de subsister en soi, mais dans un autre. C'est pourquoi il est clair que de même aussi il y a dans les autres des choses qui sont dites de Dieu, ni l'une ni l'autre nature ne convient à Dieu selon le tout ; par quoi il est prouvé (<i>Livres des causes</i>, prop. 6), qu'on ne dit rien de propre au sujet de Dieu ; c'est-à-dire ni l'abstrait, à cause de l'imperfection, ni le concret à cause de la composition. Mais quant on parle vraiment de l'un et l'autre comme relation ; c'est-à-dire le concret est à cause de la perfection, et l'abstrait est à cause de la simplicité.</p>
<p>[2361] d. 33 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod proprietates sunt idem re cum personis quantum ad esse ; sed secundum esse personae non distinguuntur ; unde non sequitur quod secundum multitudinem proprietatum sit multitudo personarum ; quia distinctio personarum non est nisi secundum oppositionem relativam ; unde secundum quod potest variari oppositio relativa in proprietatibus, sequitur distinctio in personis ; et hoc, si diligenter consideretur, non potest venire ad majorem numerum quam ternarium ; et ideo relationes oppositae sunt personae, et sunt duae personae, sicut duae relationes ; sed relationes quae sunt in eadem persona non oppositae, sunt quidem duae relationes vel proprietates, sed non duae personae, immo una persona.</p>	<p>Solutions : 1. Les propriétés sont une même chose en réalité avec les personnes quant à l'être ; mais selon l'être les personnes ne se distinguent pas ; c'est pourquoi il n'en découle pas que selon la pluralité des propriétés il y ait une pluralité de personnes ; parce que la distinction des personnes ne dépend que de l'opposition relative ; c'est pourquoi selon que peut varier l'opposition relative dans les propriétés, la distinction suit dans les personnes, et cela, si on le considère avec attention, ne peut pas venir à un nombre plus grand que trois : et ainsi les relations opposées sont les personnes, et ce sont deux personnes, de même que deux relations, mais les relations qui sont dans une même personne non opposées, sont ainsi deux relations ou propriétés, mais non deux personnes, mais au contraire une seule personne.</p>
<p>[2362] d. 33 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod relationes signantur per modum formarum vel qualitatum in divinis. Numerus autem proprietatum vel formarum non ponit simpliciter numerum in rebus ipsis ; sed numerus suppositorum ; sicut Socrates non dicitur trinus propter hoc quod tres proprietates habeat ; et ita etiam Pater non dicitur trinus propter tres notiones ; sed Deus dicitur trinus propter tres personas vel tria supposita.</p>	<p>2. Les relations sont marquées par le mode des formes ou des qualités en Dieu. Mais le nombre des propriétés ou des formes ne place absolument pas un nombre dans les choses elles-mêmes ; mais le nombre des suppôts ; de même que Socrate n'est pas dit trine du fait qu'il aurait trois propriétés ; et ainsi aussi le Père n'est pas dit trine à causes de trois notions ; mais Dieu est dit trine à cause des trois personnes ou des trois suppôts.</p>
<p>[2363] d. 33 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium</p>	<p>3. La parole d'Augustin, ci-dessus, possède</p>

<p>dicendum, quod dictum Augustini, ubi sup., veritatem habet in divinis et in creaturis, sed diversimode ; quia illud quod in creaturis ad aliquid dicitur, substat huic [huic om. éd. de Parme] relationi, sicut subjectum accidenti ; et ideo est aliud et aliud: sed illud quod in divinis ad aliquid dicitur, est ipsa relatio ; quia in Deo non est aliud secundum rem, sed [secundum add. éd. de Parme] rationem essentiae, et habens essentiam quod est persona, et ipsa proprietas distinguens personam.</p>	<p>la vérité en Dieu et dans les créatures, mais de différentes manières, parce que ce qui est dit relation dans les créatures est subordonné à cette relation, comme le substrat à l'accident ; et ainsi elle est différente ; mais ce qui est dit relation en Dieu, est la relation elle-même ; parce qu'en Dieu il n'y a pas autre chose en réalité, mais en raison de l'essence, et ayant l'essence ce qui est la personne, et la propriété même qui distingue la personne.</p>
<p>[2364] d. 33 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod proprietas significatur per modum formae, et formae est distinguere ; ideo proprietates personas distinguunt ; et hoc est quantum ad modum significandi, qui fundatur in vera ratione proprietatis. Ideo ex hoc non potest concludi aliqua diversitas secundum rem.</p>	<p>4. La propriété est signifiée à la manière de la forme, et le propre de la forme est de distinguer ; ainsi les propriétés distinguent les personnes, et cela vient de la manière de signifier qui est fondée dans la vraie nature de la propriété. Ainsi de cela on ne peut pas conclure à une diversité en réalité.</p>
<p>[2365] d. 33 q. 1 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod in divinis abstractum et concretum non differunt secundum rem, sed secundum rationem, ut dictum est, in corp. art. Unde ita differt proprietas a persona sicut deitas a Deo, quod est secundum rationem tantum.</p>	<p>5. En Dieu l'abstrait et le concret ne diffèrent pas en réalité, mais en raison, comme il a été dit dans le corps de l'article. C'est pourquoi la propriété diffère de la personne comme la divinité de Dieu, ce qui est en raison seulement.</p>
<p>Articulus 3 [2366] d. 33 q. 1 a. 3 tit. Utrum proprietates sint in personis et in essentia</p>	<p><u>Article 3 – Les propriétés sont-elles dans les personnes et dans l'essence ?</u></p>
<p>[2367] d. 33 q. 1 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod proprietates non sint in essentia, nec in personis. Quaecumque enim sunt idem secundum rem, unum eorum non potest esse in altero ; quia propositiones sunt transitivae ; unde secundum Philosophum, IV Phys., text. 26, nihil est in seipso, nisi per accidens. Sed proprietates sunt idem re cum essentia et personis. Ergo non sunt in essentia vel in personis.</p>	<p>Objections : 1. Il semble que les propriétés ne sont pas dans l'essence ni dans les personnes. Car pour tout ce qui est identique en réalité, l'un d'eux ne peut pas être dans un autre ; parce que les propositions sont transitives ; c'est pourquoi selon le Philosophe, (<i>Physique</i> IV, 3, 210 b 8) rien n'est en soi-même sinon par accident. Mais les propriétés sont identiques en réalité avec l'essence et les personnes. Donc elles ne sont pas dans l'essence ou dans les personnes.</p>
<p>[2368] d. 33 q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea, omne illud in quo est relatio, refertur ; et omne quod refertur, in divinis relatione distinguitur. Cum igitur essentia non</p>	<p>2. Tout ce en quoi il y a relation, est référé ; et tout ce qui est référé, se distingue en Dieu par une relation. Donc comme l'essence ne se distingue pas, il semble que dans l'essence</p>

distinguatur, videtur quod in essentia non sit relatio.	il n'y a pas de relation.
[2369] d. 33 q. 1 a. 3 arg. 3 Item, cum relationes sint consequentes motum vel mutationem aliquam, in quo non potest esse motus vel mutatio, nec relatio esse poterit. Sed in divinis nullus potest esse motus vel mutatio. Ergo nec relationes, sive in essentia, seu in divinis personis.	3. Comme les relations sont ce qui suit un mouvement ou un changement, en qui il ne peut pas y avoir de mouvement ou de changement, il ne pourra pas y avoir de relation. Mais en Dieu, rien ne peut être mouvement ou changement. Donc les relations non plus, ni dans l'essence ou dans les personnes divines.
[2370] d. 33 q. 1 a. 3 arg. 4 Praeterea, omne quod est in aliquo, secundum aliquem modum in illo est. Sed nullus modorum quo aliquid in aliquo a Philosopho, IV <i>Phys.</i> , text. 23, inesse dicitur potest convenire ad hoc quod proprietates in personis sint. Ergo videtur quod nec proprietates sint in essentia, nec in personis.	4. Tout ce qui est dans quelque chose, y est selon un mode. Mais aucun des modes par lequel le Philosophe dit que quelque chose est dans quelque chose (<i>Physique</i> , IV, 3, 210 a 16), ne peut convenir à ce que les propriétés soient dans les personnes. Donc il semble que les propriétés ne sont pas l'essence ni dans les personnes.
[2371] d. 33 q. 1 a. 3 s. c. 1 Contra, in praefatione, ut supra, <i>In personis adoretur proprietates</i> .	En sens contraire : 1. Dans une préface, comme ci-dessus ¹ , il est dit « <i>La propriété est adorée dans les personnes</i> ».
[2372] d. 33 q. 1 a. 3 s. c. 2 Praeterea, quod denominatur ab aliqua forma, oportet quod habeat illam in se. Sed personae denominantur a proprietatibus ; dicitur enim a paternitate Pater. Ergo videtur quod proprietates sint in personis.	2. Ce qui désigné par une forme, doit l'avoir en soi. Mais les personnes sont désignées par les propriétés ; car on parle du Père à partir de la paternité. Donc il semble que les propriétés sont dans les personnes.
[2373] d. 33 q. 1 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod proprietates sunt in essentia et in personis ; sed diversimode: quia in essentia sunt per identitatem rei, et non sicut in supposito ; sed in personis sunt sicut in supposito ; sed diversimode, secundum quod aliquid dicitur suppositum alicujus dupliciter: vel naturae per quam constituitur, sicut humanitas est in Socrate, et hoc modo proprietates personales sunt in personis ; vel sicut illud quod advenit post esse constitutum, sicut albedo est in Socrate ; et ita secundum intellectum proprietates non personales, ut innascibilitas et communis spiratio, sunt in personis ; non tamen ita quod suppositum sit aliquid	Réponse : Les propriétés sont dans l'essence et dans les personnes, mais de manières diverses ; parce que dans l'essence elles sont par l'identité de la chose, et non comme dans un suppôt ; mais dans les personnes, elles sont comme dans un suppôt : mais de manière différente, selon que quelque chose est dit suppôt d'une chose de deux manières : ou bien de la nature par laquelle elle est constituée, comme l'humanité est en Socrate, et de cette manière les propriétés personnelles sont dans les personnes ; ou bien comme ce qui arrive après l'être constitué, comme la blancheur est en Socrate ; et ainsi selon l'esprit les propriétés non personnelles, comme l'innascibilité et la spiration commune, sont

¹ Cf. ci-dessus, qu. 1, a. 1, en sens contraire, 1.

<p>aliud ab eo quod inest secundum rem, sed secundum rationem tantum concreti et abstracti, ut dictum est, art. praeced.</p>	<p>dans les personnes ; non cependant de manière que le suppôt soit quelque chose d'autre que ce qui est dans en réalité, mais selon la nature seulement du concret et de l'abstrait, comme il a été dit dans l'article précédent.</p>
<p>[2374] d. 33 q. 1 a. 3 ad 1 Et per hoc patet responsio ad primum ; quia ex hoc quod ratione distinguuntur, et re idem sunt proprietates cum essentia et personis, unum in altero dicitur esse.</p>	<p>Solutions : 1. Cela donne la réponse à la première objection ; parce que, par le fait qu'elles se distinguent en raison et en réalité les propriétés sont la même chose que l'essence et les personnes, on dit que l'un est dans l'autre.</p>
<p>[2375] d. 33 q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in quocumque est relatio sicut in supposito, illud refertur ; sicut in quocumque est albedo sicut in supposito, illud est album. In natura autem divina, vel essentia divina, non est proprietas relativa sicut in supposito, immo per omnimodam rei identitatem ; unde relatio non potest praedicari concrete de essentia, ut dicatur, essentia refertur: sed praedicatione designante identitatem, ut dicatur, essentia est relatio ; et ideo non oportet quod essentia distinguatur: sicut etiam in creaturis paternitas est in Socrate sicut in supposito ; unde Socrates pater dicitur ; non autem humanitas ejus pater dicitur, etiam qua posset dici paternitas esse, non quidem secundum identitatem rei, sicut est in divinis, sed secundum convenientiam in uno supposito, quod est Socrates, in quo est humanitas et paternitas.</p>	<p>2. Tout ce en quoi il y a une relation, par exemple dans le suppôt, cela est référé ; de même en tout ce en quoi il y la blancheur comme dans un suppôt, cela est blanc. Mais dans la nature divine, ou dans l'essence divine, il n'y a pas de propriété relative comme dans un suppôt, au contraire par l'identité de la chose de toute manière ; c'est pourquoi la relation ne peut pas être prédiquée concrètement de l'essence, pour dire l'essence est référée ; mais par une prédication qui désigne l'identité, comme on dit, l'essence est relation, et ainsi il n'est pas nécessaire que l'essence se distingue ; de même aussi dans les créatures la paternité est en Socrate, comme dans un suppôt ; c'est pourquoi Socrate est appelé père ; mais son humanité n'est pas appelée père, par laquelle on pourrait dire qu'il y a paternité, non cependant selon l'identité de la chose, comme c'est en Dieu, mais selon la convenance dans un suppôt, ce qu'est Socrate en qui il y a l'humanité et la paternité.</p>
<p>[2376] d. 33 q. 1 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod hoc quod relatio consequitur motum, accidit relationi in quantum non est aeterna ; unde si aliquae relationes aeternae sunt, non consequuntur motum aliquem ; sicut si ponatur mundus aeternus, erit designare in caelo aliquod corpus aequale alteri, vel duplum vel secundum aliam proportionem ; et tamen istae relationes non consequuntur motum aliquem vel mutationem, quia in caelo non est motus ad quantitatem: et similiter, cum</p>	<p>3. Que la relation suive le mouvement, arrive à la relation en tant qu'elle n'est pas éternelle ; c'est pourquoi si des relations sont éternelles, elle ne suivent pas de mouvement ; de même que si on plaçait un monde éternel, il aurait à être désigné dans le ciel un corps égal à l'autre, ou double ou selon une autre proportion, et cependant ces relations ne suivent pas un mouvement ou un changement, parce que dans le ciel il n'y a pas de mouvement quant à la quantité ; et de la même manière, comme les relations, par lesquelles les personnes se distinguent, sont</p>

<p>relationes quibus personae distinguuntur, sint ab aeterno, non oportet quod motum aliquem consequantur ; sed loco motus aliquo modo consequuntur communicationem et acceptionem naturae divinae.</p>	<p>éternelles il n'est pas nécessaire qu'elle suivent un mouvement, mais à la place du mouvement, d'une manière, elles suivent la communication et la réception de la nature divine.</p>
<p>[2377] d. 33 q. 1 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod secundum Hilarium, <i>De Trinitate</i>, § 19, col. 38) comparatio terrenorum ad divina nulla est ; unde nullus illorum modorum quem Philosophus enumerat, sufficit ad explicandum quomodo in divinis aliquid in aliquo esse dicatur ; et praecipue modus ille quo proprietates in essentia esse dicuntur ; quia non invenitur in creaturis aliqua diversorum generum in identitatem rei convenire, sicut relatio et substantia in divinis conveniunt, ratione cujus unum in altero esse dicitur, scilicet paternitas in essentia, sicut in praeeistente secundum intellectum. Sed modus ille quo proprietates non personales sunt in personis, habet aliquid simile illi modo quo forma est in materia, scilicet forma accidentalis in subjecto ; et modus ille quo proprietates personales sunt in personis, habet aliquid simile cum illo modo quo differentiae sunt in specie, vel natura communis in inferiori ; quamvis in his omnibus major dissimilitudo quam similitudo inveniatur.</p>	<p>4. Selon Hilaire (<i>La Trinité</i>, 19), il n'y a aucune comparaison de ce qui est terrestre à ce qui est divin ; c'est pourquoi aucun de ces modes que le Philosophe énumère, suffit à expliquer comment on dit qu'il peut y avoir en Dieu une chose dans une autre, et principalement ce mode par lequel les propriétés sont dites exister dans l'essence ; parce qu'on ne trouve pas dans les créatures des choses de différents genres qui se rencontrent dans l'identité de la chose, comme la relation et la substance se rencontrent en Dieu, en raison de quoi l'un est dit être dans un autre, à savoir la paternité dans l'essence, comme dans ce qui préexiste en esprit. Mais ce mode par lequel les propriétés non personnelles sont dans les personnes a quelque chose de semblable à ce mode par lequel la forme est dans la matière, à savoir la forme accidentelle dans le substrat et ce mode par lequel les propriétés personnelles sont dans les personnes a quelque chose de semblable, à ce mode par lequel les différences sont dans l'espèce ou la nature commune dans l'inférieur ; bien que la dissemblance qu'on trouve en eux tous est plus grande que la ressemblance.</p>
<p>Articulus 4 [2378] d. 33 q. 1 a. 4 tit. Utrum essentialia adjectiva praedicentur de proprietatibus</p>	<p><u>Article 4 – Les adjectifs essentiels sont-ils prédiqués des propriétés ?</u></p>
<p>[2379] d. 33 q. 1 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod essentialia adjectiva de proprietatibus praedicentur. Quaecumque enim sunt idem secundum rem, quidquid de uno dicitur, et de altero videtur dici ; alias affirmatio et negatio de eodem verificaretur ; quia de quo non dicitur affirmatio, dicitur negatio. Sed proprietates sunt ipse Deus, ut probatum est, art. 2. Ergo essentialia adjectiva, quae de divina essentia praedicantur, etiam de proprietatibus praedicari</p>	<p>Objections : 1. Il semble que les adjectifs essentiels sont prédiqués des propriétés. Car tout ce qui est identique en réalité, quoi qu'on dise de l'une, semble dit aussi de l'autre ; autrement l'affirmation et la négation se présenteraient comme vraies du même ; parce que de ce dont on ne dit pas l'affirmation on dit la négation. Mais les propriétés sont Dieu lui-même, comme il a été prouvé, article 2. Donc les adjectifs essentiels, qui sont prédiqués de l'essence divine, doivent aussi être prédiqués</p>

debent.	des propriétés.
[2380] d. 33 q. 1 a. 4 arg. 2 Praeterea, de similibus idem est iudicium. Sed quaedam adjectiva essentialia de proprietatibus praedicantur, ut immensus, increatus et caetera. Ergo videtur quod etiam omnia alia.	2. Le jugement est le même pour ce qui semblable. Mais certains adjectifs essentiels sont prédiqués des propriétés, comme immense, increé etc. Donc il semble que tous les autres aussi.
[2381] d. 33 q. 1 a. 4 arg. 3 Item, videtur quod etiam adjectiva notionalia seu personalia, de proprietatibus praedicentur ; quia major est convenientia personalium adjectivorum cum proprietatibus quam essentialium. Sed quaedam essentialia praedicantur de proprietatibus, ut dictum est, dist. 22, quaest. 2, art. 1. Ergo multo magis omnia personalia, ut dicatur: paternitas est generans vel innascibilis: et sic de aliis.	3. Il semble que les adjectifs notionnels ou personnels aussi, sont prédiqués des propriétés ; parce que la convenance des adjectifs personnels est plus grande avec les propriétés que celle des adjectifs essentiels. Mais certains adjectifs essentiels sont prédiqués des propriétés, comme il a été dit, distinction 22, qu. 2, a. 1. Donc beaucoup plus tout ce qui est personnel pour dire : la paternité est celui qui engendre ou l'innascible ; et ainsi des autres.
[2382] d. 33 q. 1 a. 4 arg. 4 Praeterea, secundum Boetium, nulla propositio verior illa est in qua idem de se praedicatur. Sed omnes dicunt quod in Patre idem est paternitas et generare. Ergo potest vere dici, quod paternitas generet.	4. Selon Boèce, aucune proposition n'est plus vraie que celle en laquelle le même se prédique de soi. Mais tous disent que dans le Père la paternité et engendrer sont identiques. Donc il est vrai de dire que la paternité engendre.
[2383] Super Sent., lib. 1 d. 33 q. 1 a. 4 s. c. 1 Contra, sicut proprietas est idem re cum personis, ita etiam et essentia ; quamvis utrumque ratione differat. Sed ratione hujus identitatis non sequitur quod notionalia adjectiva praedicentur de essentia, propter diversum modum significandi, qui causat diversitatem suppositionis: non enim dicitur quod essentia sit genita. Ergo videtur quod eadem ratione non debeat dici quod filiatio sit genita.	En sens contraire : 1. De même que la propriété est la même chose en réalité que les personnes, de même aussi l'essence ; bien que l'une et l'autre diffèrent en raison. Mais en raison de cette identité il n'en découle pas que les adjectifs notionnels soient prédiqués de l'essence, à cause du mode différent de le signifier, qui cause la diversité de la supposition : car on ne dit pas que l'essence a été engendrée. Donc il semble que par la même raison on ne devrait pas dire que la filiation aurait été engendrée.
[2384] d. 33 q. 1 a. 4 co. Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, art. 2, proprietas, persona, et essentia secundum rem non differunt, sed secundum rationem tantum, et diversum modum significandi: unde distinguendum est in adjectivis. Quia omnia illa quae praedicant conditionem rei absolute, praedicantur communiter de proprietate, persona, et essentia, et hujusmodi ; praecipue si sunt adjectiva negativa, ut	Réponse : Comme il a été dit, article 2, la propriété, la personne, et l'essence ne diffèrent pas en réalité, mais en raison seulement, et selon la manière différente de les signifier ; c'est pourquoi il faut distinguer dans les adjectifs. Parce que tout ce qui prédique la condition de la chose dans l'absolu est prédiqué communément de la propriété, de la personne et de l'essence, etc., principalement si ce sont des adjectifs négatifs, comme increé, etc.

<p>incretatus et hujusmodi. Quaecumque vero exprimunt modum significandi in quo ista tria distinguuntur, non praedicantur de eis communiter. Tamen in his etiam est diversitas.</p>	<p>Mais tout ce qui exprime la manière de signifier en quoi ces trois choses se distinguent, n'est pas prédiqué d'eux communément. Cependant en elles il y a aussi la diversité.</p>
<p>Quaedam enim sunt quae important illum modum significandi in principali significato ; sicut hoc nomen commune importat significando modum essentiae, et similiter hoc nomen distinctum modum personae, et hoc nomen distinguens modum proprietatis ; et ideo si istorum praedicatio permutetur, ut dicatur essentia distincta, vel proprietatis communis, vel aliquid hujusmodi ; erit falsa propositio, et non solum impropria.</p>	<p>Car il y en a certains qui apportent cette manière de signifier dans le signifié principal, de même que ce nom commun l'apporte en signifiant le mode de l'essence, et de la même manière, ce nom apporte un mode distinct de la personne et ce nom qui distingue le mode de propriété ; et de même si leur prédication est changée, pour dire l'essence distincte, ou la propriété commune, ou quelque chose de ce genre, la proposition sera fautive et non seulement impropre.</p>
<p>Quaedam autem important illum modum non significando ipsum, sed dant eum intelligere ex suo modo significandi ; sicut illa quae significant per modum actus, quia actus sunt suppositorum. Unde talia non proprie possunt attribui nisi personis, quae sunt supposita divinae naturae, non autem proprietati vel essentiae, quae significantur per modum formae. Unde non proprie dicitur quod paternitas generat, neque quod paternitas creat ; et similiter etiam illa quae significant concretive, dant intelligere modum personarum. Unde et haec non est propria: « Paternitas est sapiens », vel hujusmodi ; et similiter nec haec: « paternitas est Pater », si ly « Pater » adjective sumatur ; vel: « paternitas est innascibilis. »</p>	<p>Certaines apportent cette manière pour ne pas le signifier ; mais elles le donnent à comprendre par leur manière de signifier ; de même que celles qui signifient à la manière d'acte, parce que les actes dépendent des suppôts. C'est pourquoi de tels noms ne peuvent être attribués au sens propre qu'aux personnes, qui sont les suppôts de la nature divine, mais non à la propriété ou à l'essence, qui sont signifiées par mode de forme. C'est pourquoi on ne dit pas au sens propre que la paternité engendre, ni que la paternité crée ; et de la même manière aussi celles qui signifient concrètement, donnent à comprendre le mode des personnes. C'est pourquoi cette phrase n'est pas propre : « La paternité est sage » ou de ce genre, et de la même manière celle-ci : « La paternité est le Père », si « Père » est pris comme adjectif ; ou bien « La paternité est inascible ».</p>
<p>[2385] Super Sent., lib. 1 d. 33 q. 1 a. 4 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod quamvis sint idem secundum rem, tamen secundum rationem differunt ; et ideo potest aliquid de uno dici quod de altero proprie non dicitur.</p>	<p>Solutions : 1. Il faut donc dire que bien qu'elles soient la même chose en réalité, cependant elles diffèrent en raison ; et ainsi on peut dire quelque chose de l'un qui n'est pas dit au sens propre d'un autre.</p>
<p>[2386] d. 33 q. 1 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod illa adjectiva negativa non dant intelligere aliquem modum determinatum, qui pertineat proprie ad essentiam vel personam ; sed dicunt condiciones, quae possunt consequi</p>	<p>2. Ces adjectifs négatifs ne donnent pas à comprendre un mode déterminé, qui conviendrait au sens propre à l'essence ou à la personne ; mais ils disent les conditions qui peuvent en découler l'un et l'autre quant à la manière de le signifier.</p>

quidem utrumque quantum ad modum significandi.	
[2387] d. 33 q. 1 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod adjectiva personalia non magis conveniunt cum proprietatibus quam essentialia, quantum ad modum significandi per nomen, quamvis magis conveniant quantum ad rationem generis ; quia adjectiva personalia et proprietates significant ad aliquid, et ideo eadem ratione non possunt de proprietatibus praedicari qua nec essentialia. Tamen de ipsa essentia divina magis proprie praedicantur essentialia adjectiva, quam personalia de proprietatibus ; quia proprietas significatur ut ratio quaedam personae ; unde quantum ad modum significandi magis elongatur a perfectione suppositi quam essentia, quae dicit totum esse suppositi, licet alio modo significatum. Sed tamen personalia adjectiva de essentia omnino praedicari non possunt, propter distinctionem quam significant, quae est opposita modo essentiae.	3. Il faut dire que les adjectifs personnels ne se rencontrent pas plus avec les propriétés que les adjectifs essentiels, quant à la manière de les signifier par le nom, bien qu'ils se rencontrent davantage quant à la nature du genre ; parce que les adjectifs personnels et les propriétés signifient une relation et ainsi ils ne peuvent pas être prédiqués des propriétés par la même raison que les adjectifs essentiels ne le sont pas. Cependant les adjectifs essentiels sont prédiqués de l'essence divine plus au sens propre que les adjectifs personnels des propriétés ; parce que la propriété est signifiée comme la nature d'une personne ; c'est pourquoi quant au mode de signifier, il s'éloigne plus de la perfection du suppôt que l'essence, qui dit tout l'être du suppôt, bien que signifié d'une autre manière. Mais cependant les adjectifs personnels ne peuvent pas être prédiqués tout à fait de l'essence, à cause de la distinction qu'ils signifient, qui est opposée au mode de l'essence.
[2388] d. 33 q. 1 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod « generare » significat idem cum paternitate in re, sed differt in modo significandi ; quia « generare » significat ut egrediens a supposito ; et quia paternitas non significatur ut suppositum, non potest generare de ea praedicari.	4. « Engendrer » signifie la même chose que la paternité en réalité, mais il diffère dans la manière de signifier ; parce que « engendrer » signifie comme sortant d'un suppôt ; et parce que la paternité n'est pas signifiée comme suppôt, on ne peut pas prédiquer qu'elle est engendrée d'elle.
Articulus 5 [2389] d. 33 q. 1 a. 5 tit. Utrum contrariae opiniones de notionibus possint esse sine peccato	<u>Article 5 – Les opinions contraires concernant les notions peuvent-elles être sans péché ?</u>
[2390] d. 33 q. 1 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod contrariae opiniones de notionibus non possint esse sine peccato. Sicut enim dicit Augustinus, lib. I <i>De Trin.</i> , cap. III, col. 822, nec periculosius alicubi erratur quam in materia Trinitatis. Sed contrariae opiniones de notionibus non	Objections ¹ : 1. Il semble que les opinions contraires aux notions ne pourraient pas être sans péché. Car comme le dit Augustin, (<i>La Trinité</i> , I, III, 5 ²), il n'est pas plus périlleux de se tromper ailleurs qu'au sujet de la Trinité. Mais les opinions contraires aux notions ne peuvent pas être sans l'erreur de quelqu'un. Donc,

¹ PARALL. : *Ia*, qu. 32, a. 4.

² « Il n'y a pas de sujet, en effet, où soit plus périlleuse l'erreur, plus laborieuse la recherche, plus fructueuse la découverte ». (Trad. BA 15)

<p>possunt esse sine errore alicujus. Ergo cum iste error sit circa materiam Trinitatis, videtur quod sit periculosissimus.</p>	<p>comme cette erreur concerne le sujet de la Trinité, il semble que c'est très périlleux.</p>
<p>[2391] d. 33 q. 1 a. 5 arg. 2 Praeterea, duorum contradictoriorum oportet alterum esse falsum. Sed quidam dicunt non esse proprietates, et quidam esse infinitas, et quidam quinque, et quidam essentiam, et quidam non ; quae contradictorie opponuntur. Ergo videtur quod ex altera parte interveniat mendacium. Sed secundum Augustinum, lib. <i>De mendacio</i>, cap. XXI, omnium mendaciorum gravissimum est quod est circa divina. Ergo videtur quod ista contrarietas sine peccato non possit esse.</p>	<p>2. Il est nécessaire que de deux expressions contradictoires, l'une soit fausse. Mais certains disent qu'il n'y a pas de propriétés et certains qu'elles sont infinies, et certains qu'elles sont cinq et certains [qu'elles sont] l'essence et d'autres non ; ce qui est opposé contradictoirement. Donc il semble que d'un autre côté intervienne un mensonge. Mais selon Augustin (<i>Le mensonge</i>¹, 21, 42), de tous les mensonges le plus grave est ce qui concerne Dieu. Donc il semble que cette contrariété ne puisse pas exister sans péché.</p>
<p>[2392] d. 33 q. 1 a. 5 arg. 3 <i>Si dicas</i>, quod excusantur propter hoc quod de notionibus nihil in sacra Scriptura habetur, et ita licuit unicuique opinari quod voluit ; <i>contra</i>. Aut enim sacra Scriptura dicitur canon Bibliae, aut dicta sanctorum patrum. Si canon Bibliae, sicut nec de notionibus, ita etiam nec de personis ibi fit mentio. Ergo per eandem rationem liceret negare personas, vel diversificari circa numerum personarum: quod tamen haereticum judicaretur. Si dicta sanctorum patrum, contra expresse inveniuntur facere mentionem de proprietatibus, sicut patet in multis auctoritatibus inductis [dictis <i>éd. de Parme</i>]. Ergo videtur quod omnino excusari non possint.</p>	<p>3. <i>Si tu disais</i> qu'ils sont excusés, parce qu'au sujet des notions rien ne se trouve dans l'Écriture sainte, et ainsi il a été permis à chacun de penser ce qu'il veut ; <i>en sens contraire</i> : Car ou bien l'Écriture sainte est appelé canon de la Bible, ou paroles des saints Pères. Si c'est le canon de la Bible, comme il n'est pas fait mention ni des notions, de même non plus des personnes, ou bien ils sont diversifiés à propos du nombre des personnes ; ce qui cependant est jugé hérétique. Si ce sont les paroles de saints Pères, en sens contraire on trouve expressément qu'il est fait mention des propriétés, comme on le voit dans les nombreuses autorités citées. Donc il semble qu'ils ne pourraient pas est tout à fait excusés.</p>
<p>[2393] d. 33 q. 1 a. 5 s. c. 1 <i>Contra</i>, omne peccatum vel est fidei, vel morum. Sed circa istam contrarietatem non incidit peccatum morum, quia hoc peccatum est circa actiones ; nec etiam peccatum fidei, quia nullus articulus fidei negatur. Ergo videtur quod sit sine peccato.</p>	<p>En sens contraire : 1. Tout péché concerne la foi ou les mœurs. Mais à propos de cette contrariété il n'arrive pas un péché contre les mœurs, parce que ce péché concerne les actions ; ni non plus un péché contre la foi, parce qu'aucun article de la foi n'est nié. Donc il semble que c'est sans péché.</p>
<p>[2394] d. 33 q. 1 a. 5 co. Respondeo dicendum, quod contrarie opinari de aliquo, potest esse dupliciter: vel quod</p>	<p>Réponse : Penser le contraire de quelque chose peut se faire de deux manières : ou bien ce qui</p>

¹ « Il ne faut donc pas mentir dans l'enseignement de la vérité ; car c'est un grand crime, la première espèce de mensonge et la plus détestable ».

<p>pertineat ad religionem fidei, vel quod non pertineat. Et si quidem sit de non pertinentibus ad fidem, quibus positus vel remotis nihil inconueniens fidei sequatur, nullum peccatum est, nisi forte per accidens, scilicet praesumptionis in eo qui nimis asserit quod dubium est, vel mendacii, vel inanis gloriae, vel multorum aliorum: quia causae per accidens sunt infinitae, secundum Philosophum, II <i>Physic.</i>, text. 23 et II <i>Metaph.</i>, text. 6.</p>	<p>convient à la religion de la foi, ou bien ne lui convient pas. Et si en vérité il était de ce qui ne concerne pas la foi, celles-ci une fois posées ou enlevées, aucun inconvénient n'en découlerait pour la foi, aucun péché, sauf par hasard par accident, à savoir de la présomption en ce qu'il affirme avec excès ce qui est douteux, que ce soit d'un mensonge, ou de vaine gloire, ou de beaucoup d'autres choses ; parce que les causes par accident sont infinies, selon le Philosophe (<i>Physique</i>, II 5, 196 b 30), et <i>Métaphysique</i>, II, 2, 914 b 28).</p>
<p>Si autem est contradictio de his quae ad fidem pertinent, hoc potest esse dupliciter. Vel quia est de illis quae expresse in articulis fidei continentur, quos scire omnes tenentur ; et circa talia contradictio non est sine peccato in altero, vel erroris simplicis, vel haeresis si pertinacia adjungatur.</p>	<p>Mais s'il y a contradiction au sujet de ce qui convient à la foi, cela peut exister de deux manières : a/ Ou bien parce qu'il en est de ce qui est contenu expressément dans les articles de foi, que tous sont tenus de connaître ; et à propos d'une telle contradiction ce n'est pas sans péché dans un autre ou d'une simple erreur, ou d'hérésie si l'obstination persiste.</p>
<p>Vel est de illis ad quae consequitur aliquid inconueniens et contrarium fidei, licet in fide expressum non sit nec determinatum ; et tunc ante pertractationem per quam scitur quod aliquid inconueniens fidei sequitur, potest utrumque sine peccato opinari, et maxime si pertinacia non adjungatur.</p>	<p>b/ Ou bien il en est de ce pour quoi découle quelque chose qui ne convient pas et est contraire à la foi, bien que ce qui est exprimé dans la foi ne soit indéterminé, et alors avant l'examen par lequel on saurait qu'il en découle quelque chose qui ne convient pas à la foi, il peut penser l'un et l'autre sans péché, et surtout si on n'y ajoute pas d'obstination.</p>
<p>Sed pertractata veritate et viso quid sequitur, idem iudicium est de his et de illis quae determinata sunt in fide, quia ad unum sequitur alterum: sicut si aliquis simplex et Scripturas ignorans, crederet Jacob patrem Isaac fuisse (ad quod sequitur Scripturam esse falsam, quod est expresse contra fidem) antequam sequi ostenderetur sibi, posset ejus opinio sine peccato esse ; sed ostenso quod sequitur Scripturam esse falsam, si adhuc in opinione pertinaciter persisteret, haereticus iudicandus esset. Ita est etiam de notionibus de quibus nihil est expresse in fide determinatum.</p>	<p>Mais une fois la vérité explorée et vu ce qui en découle, le jugement est le même sur ceci et cela qui est déterminé dans la foi, parce que l'un suit l'autre ; de même si quelqu'un de simple, ignorant les Écritures, croyait que Jacob a été le père d'Isaac (il en découle que l'Écriture est fausse, ce qui est expressément contre la foi) avant qu'il lui soit montré de céder, son opinion pourrait être sans péché ; mais une fois montré qu'il en découle que l'Écriture est fausse, si encore il persistait dans son opinion avec obstination, il faudrait le juger comme hérétique. Il en est ainsi des notions desquelles rien n'est expressément déterminé dans la foi.</p>
<p>Tamen ex errore circa notionem sequitur error circa personas et circa fidem ; sicut si ponantur relationes esse assistentes</p>	<p>Cependant par erreur sur les notions, l'erreur passe vis-à-vis des personnes et de la foi ; de même que si on plaçait des relations</p>

<p>tantum, sequitur vel compositio in Deo, vel distinctio non secundum rem, sed secundum rationem: quod est Sabellianae impietatis ; et ideo Porretanus, qui primo hoc posuerat, post, viso hoc [viso quod hinc <i>éd. de Parme</i>] sequitur, retractavit.</p>	<p>assistantes seulement ; il en découle ou bien une composition en Dieu ou une distinction non en réalité, mais en raison, ce qui concerne l'impiété des disciples de Sabellius ; et ainsi Le Porrétain¹ qui avait placé cela en premier, par la suite, une fois qu'il eut vu ce qu'il en découlait, s'est rétracté.</p>
<p>Similiter etiam qui proprietates negant, non omnino ponunt eas non esse ; immo implicite ponunt eas in personis et eas esse personas. Sed si omnino negarentur esse, haeticum esset ; et similiter pertinaciter defendere quod relationes sunt tantum assistentes, haeticum esset: et ideo haetici in <i>Littera</i> appellantur.</p>	<p>De la même manière aussi ceux qui nient les propriétés, ne les pensent pas tout à fait néant ; au contraire ils pensent implicitement qu'elles sont dans les personnes et qu'elles sont les personnes. Mais si elles étaient niées tout à fait, ce serait hérétique ; et de la même manière, défendre avec obstination, que les relations sont seulement assistentes est hérétique, et ainsi ils sont appelés hérétiques dans la <i>Lettre</i>.</p>
<p>[2395] d. 33 q. 1 a. 5 ad arg. Et per hoc patet responsio ad ea quae objecta sunt.</p>	<p>5. Et par là apparaît la réponse à ce qui a été objecté.</p>
<p>Distinctio 34</p>	<p>Distinction 34 – [L'essence et la Personne]</p>
<p>Prooemium</p>	<p><u>Prologue</u></p>
<p>Distinctio 34 Hic est triplex quaestio. Prima de comparatione essentiae ad personam. Secunda de appropriatione quae in littera ponitur. Tertia de his quae translative de Deo dicuntur. Circa primum quaeruntur tria: 1 utrum essentia sit persona ; 2 utrum possit dici, quod tres personae sint unius essentiae.</p>	<p>Il y a trois questions : 1/ La comparaison de l'essence avec la personne. 2/ L'appropriation qui est placée dans la <i>Lettre</i>. 3/ Ce qui est dit métaphoriquement de Dieu. A propos de la première on cherche : 1/ Si l'essence est la personne ; 2/ Si on pourrait dire que les trois personnes sont d'une seule essence.</p>
<p>Quaestio 1</p>	<p>Question 1 – [La comparaison de l'essence avec la personne].</p>
<p>Articulus 1 [2398] Super Sent., lib. 1 d. 34 q. 1 a. 1 tit. Utrum persona et essentia in divinis sint idem</p>	<p><u>Article 1 – La personne et l'essence sont-elles une même chose en Dieu ?</u></p>
<p>[2399] Super Sent., lib. 1 d. 34 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur</p>	<p>Objections :² : 1. Il semble que la personne et l'essence en</p>

¹ Gilbert de la Porée.

² PARALL. : *Ia*, qu. 28, a. 1.

<p>quod persona et essentia in divinis non sunt idem. Omnis enim persona vel hypostasis in divinis aut est generans, vel genita, vel procedens. Sed essentia non est hujusmodi, ut supra, dist. 5, quaest. 1, art. 1, dictum est. Ergo et cetera.</p>	<p>Dieu ne sont pas une même chose. En effet toute personne ou hypostase en Dieu ou engendre ou est engendrée ou procède. Mais l'essence n'est pas de ce genre, comme ci-dessus, dist. 5, qu. 1, a. 1, il a été dit. Donc, etc.</p>
<p>[2400] Super Sent., lib. 1 d. 34 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, affirmatio et negatio nunquam verificantur de eodem. Verificantur autem de essentia et persona ; quia essentia non est distincta, persona est distincta. Ergo persona et essentia non sunt idem.</p>	<p>2. L'affirmation et la négation ne se présentent jamais comme vraies pour une même chose. Mais elles se présentent comme vraie pour l'essence et la personne : parce que l'essence n'est pas distincte, et la personne l'est. Donc la personne et l'essence ne sont pas une même chose.</p>
<p>[2401] Super Sent., lib. 1 d. 34 q. 1 a. 1 arg. 3 Item, omnis persona vel hypostasis est suppositum alicujus naturae. Sed idem non potest sibi ipsi supponi. Ergo persona et essentia non sunt idem.</p>	<p>3. Toute personne ou hypostase est le supposé d'une nature. Mais le même ne peut pas être sous lui-même. Donc la personne et l'essence ne sont pas une même chose.</p>
<p>[2402] Super Sent., lib. 1 d. 34 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, omne proprium se habet ex additione ad commune. Sed essentia est communis, persona autem est proprium. Ergo persona se habet ex additione ad essentiam. Non igitur sunt omnino idem.</p>	<p>4. Tout ce qui est propre comporte une addition à ce qui est commun. Mais l'essence est commune, et la personne est le propre. Donc la personne se comporte par l'addition à l'essence. Donc elles ne sont pas une même chose.</p>
<p>[2403] Super Sent., lib. 1 d. 34 q. 1 a. 1 arg. 5 Item, nulla duo uniuntur in eo quod omnino idem est utrique ; quia jam in nullo distingui possent. Sed duae personae, ut Pater et Filius, uniuntur in essentia. Ergo essentia non omnino idem est utrique personae.</p>	<p>5. De deux choses aucune n'est unie en ce qui est tout à fait le même pour l'un et l'autre ; parce que déjà elles ne peuvent être distinguées en aucun. Mais deux personnes, comme le Père et le Fils, sont unies dans l'essence. Donc l'essence n'est pas tout à fait le même chose pour l'une et l'autre personne.</p>
<p>[2404] Super Sent., lib. 1 d. 34 q. 1 a. 1 s. c. 1 Contra, per Boetium, <i>De Trinit.</i>, cap. II, col. 1250, in divinis idem est quo est et quod est. Sed essentia significatur ut quo est, persona ut quod est. Ergo idem est essentia et persona.</p>	<p>En sens contraire : 1. Pour Boèce, (<i>La Trinité</i>, II) en Dieu, par quoi il est et ce qu'il est est la même chose. Mais l'essence est signifiée comme par de quoi il est, et la personne comme ce qu'elle est. Donc l'essence et la personne sont une même chose.</p>
<p>[2405] Super Sent., lib. 1 d. 34 q. 1 a. 1 s. c. 2 Praeterea, si persona Patris non est ipsa deitas qua Deus dicitur, Pater dicitur Deus participatione alicujus naturae. Sed illud cujus participatione aliquid denominat [denominatur <i>Éd. de Parme</i>], est majus et perfectius, quantum ad illud genus secundum quod denominatur, quam ipsum participans, ut supra habitum est, 22 dist., et Dionysius</p>	<p>2. Si la personne du Père n'est pas la même divinité par laquelle il est dit Dieu, le Père sera dit Dieu par participation d'une nature. Mais ce par la participation de quoi il désigne quelque chose, est plus grand et plus parfait, quant à ce genre selon lequel il est désigné, que lui-même qui participe, comme on l'a vu dist. 22, et Denys dit aussi (<i>Les noms divins</i>, XII), que les participations dépassent ceux qui participent. Donc il en découlerait que</p>

<p>etiam dicit, cap. XII <i>De div. Nom.</i>, quod participationes excedunt ipsa participantia. Ergo sequeretur quod aliquid quod non est Pater, scilicet ipsa divinitas, esset majus et perfectius Patre ; quod est inconveniens. Ergo oportet quod essentia et persona sint omnino idem.</p>	<p>quelque chose qui n'est pas le Père, à savoir la divinité elle-même serait plus grande et plus parfaite que le Père, ce qui ne convient pas. Donc il est nécessaire que l'essence et la personne soient tout à fait la même chose.</p>
<p>[2406] Super Sent., lib. 1 d. 34 q. 1 a. 1 s. c. 3 Praeterea, sequeretur, si essentia esset alia res a tribus personis, quod essent quatuor res in divinis: quod est haereticum.</p>	<p>1. Il en découlerait, si l'essence était autre chose que les trois personnes qu'il y aurait quatre [choses] en Dieu, ce qui est hérétique.</p>
<p>[2407] Super Sent., lib. 1 d. 34 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod persona et essentia omnino re in divinis non distinguuntur. In illis enim in quibus aliud est essentia quam hypostasis vel suppositum, oportet quod sit aliquid materiale, per quod natura communis individuatur et determinetur ad hoc singulare. Unde illam determinationem materiae vel alicujus quod loco materiae se habet, addit in creaturis hypostasis supra essentiam et naturam ; unde non omnino ista in creaturis idem sunt.</p>	<p>Réponse : Il faut dire que la personne et l'essence en Dieu ne sont pas tout à fait réellement distinguées. Car, en ceux en qui l'essence est différente de l'hypostase ou du suppôt, il est nécessaire qu'il y ait quelque chose de matériel, par quoi la nature commune est individuée et déterminée pour ce qui est particulier. C'est pourquoi l'hypostase ajoute la détermination de la matière ou de quelque chose qui est à la place de la matière dans les créatures, au-dessus de l'essence et de la nature ; c'est pourquoi celles-ci ne sont pas tout à fait identiques dans les créatures</p>
<p>In Deo autem non est natura ipsius subsistens per aliquod ad quod determinatur sicut per materiam ; sed per seipsam est subsistens, et ipsum suum esse subsistens est ; unde natura est ipsum quod subsistit, et esse in quo subsistit: et propter hoc in Deo omnino idem est quo est et quod est. Unde oportet quod omnino idem sint re essentia et persona, etiam si poneretur quod proprietates non essent essentia: quia personae non habent quod sint personae ex hoc quod subsunt proprietatibus, sed ex hoc quod subsunt essentiae ; quia persona dicit individuum subsistens in genere substantiae.</p>	<p>Mais en Dieu sa nature n'est pas subsistante par quelque chose à quoi il est déterminé comme par la matière ; mais elle est subsistante par elle-même, et son être même est subsistant par lui même ; c'est pourquoi la nature est cela même qui subsiste, et l'être en qui elle subsiste ; et à cause de cela en Dieu le même est tout à fait ce par quoi il est et ce qu'il est. C'est pourquoi il est nécessaire que l'essence et la personne soient tout à fait identiques en réalité, même si on pensait que les propriétés ne seraient pas l'essence ; parce que les personnes n'ont pas à être des personnes du fait qu'elles sont subordonnées aux propriétés, mais du fait qu'elles sont subordonnées à l'essence ; parce que la personne désigne un individu subsistant dans le genre de la substance.</p>
<p>Unde magis est inconveniens ponere differentiam secundum rem inter essentiam et personam, quam inter essentiam et proprietatem. Nihilominus</p>	<p>C'est pourquoi il est plus inconvenant de placer une différence en réalité entre l'essence et la personne, qu'entre l'essence et la propriété. Cependant l'essence et la</p>

<p>tamen essentia et persona distinguuntur secundum rationem, cui tamen ratio veritatis rei pro fundamento substat. Cum enim in Deo sit summa simplicitas et summa perfectio, utroque modo possumus Deum significare ; scilicet quantum ad simplicitatem per nomina abstracta, et quantum ad perfectionem per nomina concreta, quae significant aliquid subsistens.</p>	<p>personne se distinguent en raison, à qui cependant la raison de la vérité de la chose est subordonnée pour fondement. En effet comme en Dieu il y a une simplicité suprême et une perfection suprême, nous pouvons signifier Dieu de l'une et l'autre manière ; à savoir quant à la simplicité par des noms abstraits, et quant à la perfection par les noms concrets, qui signifient quelque chose de subsistant.</p>
<p>Item, in divinis invenimus aliquid commune secundum rem, et aliquid proprium. Sic ergo ratio personae duo includit in divinis: nomine enim personae significatur Deus ut subsistens, et ut proprium ; sed nomine essentiae significatur ut simplex [simpliciter <i>Éd. de Parme</i>], non autem ut subsistens, et significatur ut commune ; sed nomine paternitatis non significatur ut subsistens, sed ut proprium, non quidem ut distinctum, sed ut distinguens.</p>	<p>De plus en Dieu, nous trouvons quelque chose de commun en réalité et quelque chose de propre. Ainsi donc la nature de la personne inclut deux aspects en Dieu : car par le nom de personne Dieu est signifié comme subsistant, et comme personnel ; mais par le nom d'essence il est signifié comme simple, mais non comme subsistant, et il est signifié comme commun, mais par le nom de paternité il n'est pas signifié comme subsistant, mais comme personnel, non cependant comme distinct, mais comme apportant une distinction.</p>
<p>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, inquantum est subsistens ; et proprietas ut forma ejus, inquantum est proprium vel incommunicabile.</p>	<p>Et ainsi il est clair que la personne ne diffère pas en réalité de l'essence et de la propriété, mais en raison seulement, par laquelle l'une et l'autre sont signifiées comme quelque chose de formel par rapport à la personne, quant à deux aspects qui concernent le concept de la personne ; parce que l'essence est signifiée comme sa forme, en tant qu'elle est subsistante, et la propriété comme sa forme, en tant que personnelle ou incommunicable.</p>
<p>[2408] Super Sent., lib. 1 d. 34 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod generare et similes actus attribuuntur personae divinae secundum duplicem modum significandi quo ab essentia distinguitur: tum quia significant relationes distinguentes personas ; tum quia significant per modum actus. Actus autem omnis est rei subsistentis et perfectae ; et ideo non possunt essentiae attribui ex hoc quod attribuuntur hypostasi ; quia hypostasi attribuuntur secundum id in quo non est idem cum essentia ; et ideo incidit fallacia accidentis in processu.</p>	<p>Solutions : 1. Engendrer et les actes de ce genre sont attribués à la personne divine selon un double mode de signification par lequel elle se distingue de l'essence : d'une part, parce qu'ils signifient les relations qui distinguent les personnes ; d'autre part parce qu'ils signifient à la manière d'un acte. Mais tout acte vient d'une chose subsistante et parfaite ; et ainsi ils ne peuvent pas être attribués à l'essence du fait qu'ils sont attribués à l'hypostase ; parce qu'ils sont attribués à l'hypostase selon ce en quoi elle n'est pas la même chose que l'essence, et ainsi se présente l'erreur de ce qui arrive dans le</p>

	progrès (?).
[2409] Super Sent., lib. 1 d. 34 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod de eodem, secundum quod idem est, impossibile est aliquid idem affirmare et negare ; sed si in aliquo distinguantur affirmationes et negationes pertinentes ad illam distinctionem, de ipso verificari poterunt: quia omnis distinctio, sive rei sive rationis, fundatur in affirmatione et negatione, sicut patet etiam in synonymis ; tunica enim et vestis eandem rem significant, tamen nomina sunt diversa ; et similiter indumentum.	2. Pour le même en tant que tel, il est impossible d'affirmer et de nier une même chose ; mais si dans quelque chose on distinguait les affirmations et les négations qui conviennent à cette distinction, elles pourront être vérifiées de lui-même ; parce que toute distinction, soit réelle, soit de raison, est fondée dans l'affirmation et la négation, comme on le voit aussi dans les synonymes ; car la tunique et le vêtement signifient une même chose, cependant les noms sont différents ; et de la même manière le vêtement.
Unde affirmationes et negationes quae pertinent ad rem, non possunt verificari, ut dicatur: tunica est alba, indumentum non est album ; sed affirmationes et negationes quae pertinent ad ipsa nomina, possunt verificari, ut dicatur: indumentum est neutri generis, vestis non est neutri generis. Ita etiam cum persona et essentia sint idem secundum rem, nihil quod ad naturam rei pertinet, quod praedicatur de essentia, potest negari de persona, ut dicatur, quod essentia est increata, et persona non est increata ; essentia est Deus, et persona non est Deus ; vel aliquid hujusmodi.	C'est pourquoi les affirmations et les négations qui appartiennent à la chose ne peuvent pas être vérifiées, pour dire que la tunique est blanche, le vêtement n'est pas blanc, mais ces affirmations et négations qui conviennent à ces noms mêmes peuvent être vérifiées : 'indumentum' (vêtement) est du genre neutre, 'vestis' (vêtement) n'est pas du genre neutre. Ainsi comme la personne et l'essence sont une même chose en réalité, rien qui n'appartient à la nature de la chose, qui est prédiquée de l'essence, ne peut être nié de la personne, pour dire, que l'essence est créée, et la personne n'est pas créée ; l'essence c'est Dieu et la personne n'est pas Dieu, ou quelque chose de ce genre.
Sed quia ratione distinguuntur, quidquid pertinet ad rationem illam in qua distinguuntur, quod praedicatur de uno, potest negari de altero, ut dicatur, quod essentia est communis, persona non est communis ; persona generat, essentia non generat: et sic de aliis. Unde in omnibus talibus non idem attribuitur essentiae et personae.	Mais parce qu'ils se distinguent en raison, tout ce qui appartient à cette raison en laquelle se distingue ce qui est prédiqué de l'un, peut être nié de l'autre, pour dire que l'essence est commune, la personne ne l'est pas ; la personne engendre, l'essence n'engendre pas, et ainsi des autres. C'est pourquoi en toutes choses telles, le même n'est pas attribué à l'essence ni à la personne.
[2410] Super Sent., lib. 1 d. 34 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod proprie loquendo, non est in divinis aliquid sub alio ; unde supra, 8 dist., Augustinus non recipit nomen substantiae in divinis ; et etiam Richardus de s. Victore nomen subsistentiae in nomen existentiae mutavit. Unde etiam nec proprie ibi	3. A proprement parler, il n'y a en Dieu rien sous un autre ; c'est pourquoi ci-dessus, distinction 8, Augustin n'accepte pas le nom de substance ¹ en Dieu ; et aussi Richard de saint Victor a changé le nom de subsistence dans le nom d'existence. C'est pourquoi aussi il n'est pas dit ici suppôt au sens propre pour que la suppôt se réfère à la chose. Mais nous

¹ Cf le sens étymologique du mot : sub-sto (être sous).

<p>suppositum dicitur, ut suppositio ad rem referatur. Sed utimur talibus nominibus secundum intellectum nostrum, qui accipit in divinis aliquid respondens illis duobus in creaturis, quorum unum alteri supponitur, sicut res per se existens supponitur formae communi simplici ; et intellectus accipit aliquid simpliciter in Deo, quod respondet formae, et aliquid subsistens, quod idem est re cum simplici ; et ideo rem subsistentem in divinis nominat suppositum naturae simplicis.</p>	<p>utilisons de tels noms selon notre intellect, qui reçoit en Dieu quelque chose qui répond à ces deux choses dans les créatures, dont l'une est subordonné à une autre, de même que la chose qui existe par soi est subordonnée à une forme commune simple ; et l'intellect reçoit dans l'absolu quelque chose en Dieu, qui correspond à la forme et quelque chose de subsistant, qui est la même chose en réalité avec le simple, et ainsi le suppôt de nature simple désigne une chose subsistante en Dieu</p>
<p>[2411] Super Sent., lib. 1 d. 34 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod commune est duplex. Quoddam enim commune est secundum rationem ; et istud per additionem alicujus proprii contrahitur et determinatur ; sicut genus per additionem differentiae, et species per materiam individuatur. Aliud est commune re, quod quidem manet indivisum ; unde non oportet quod aliquo addito determinetur ; sicut est essentia in tribus personis.</p>	<p>4. Ce qui est commun est double : a/ Car quelque chose de commun est en raison et cela est resserré et limité par l'addition de quelque chose de propre ; de même que le genre est individué par l'addition d'une différence et l'espèce par la matière. b/ L'autre est ce qui est commun en réalité, qui demeure indivisé ; c'est pourquoi il n'est pas nécessaire qu'il soit limité par quelque chose d'ajouté ; de même que l'essence est dans les trois personnes.</p>
<p>Sed verum est quod oportet de intellectu personae esse aliquam rationem, scilicet relationis, quae non est de intellectu essentiae ; quae tamen relatio re ab ipsa essentia non differt ; unde nec compositionem facit, nec in aliquo realiter personam ab essentia distinguit, sed personam a persona.</p>	<p>Mais il est vrai qu'il est nécessaire pour l'intellection de la personne, qu'il y ait une raison, à savoir celle de relation, qui n'est pas du concept de l'essence, cette relation cependant ne diffère pas en réalité de l'essence même : c'est pourquoi elle ne fait pas composition, et elle ne distingue pas réellement en quelqu'un la personne de l'essence, mais la personne de la personne.</p>
<p>[2412] Super Sent., lib. 1 d. 34 q. 1 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod tres personae uniuntur in essentia, quae omnino secundum rem idem est unicuique illarum ; tamen differt secundum rationem ab unaquaque, prout persona includit in se intellectum relationis ; quae relatio, quamvis, comparata ad essentiam, ratione tantum differat ab ea, tamen comparata ad suum relatum cui opponitur, realem distinctionem facit.</p>	<p>5. Les trois personnes sont unies dans l'essence, qui est tout à fait en réalité la même chose pour chacune d'elles ; cependant elle diffère de chacune en raison ; dans la mesure où la personne inclut en elle un concept de relation, laquelle relation, bien que comparée à l'essence, diffère d'elle seulement en raison, cependant comparée à son relatif, à qui elle est opposée, elle établit une distinction réelle.</p>
<p>Non enim relatio distinguit realiter, nisi</p>	<p>Car la relation ne distingue en réalité que</p>

<p>secundum oppositionem respectus quam habet. Illa autem oppositio non est ad hoc in quo relatio habet esse, sed ad hoc ad quod dicitur ; et ideo relatio non distinguitur realiter ab essentia et persona in qua est, sed a persona alia ad quam dicitur.</p>	<p>selon l'opposition du rapport qu'elle a. Mais cette opposition n'est pas pour ce en quoi la relation a l'être, mais pour ce en quoi elle est dite ; et ainsi la relation ne se distingue pas réellement de l'essence et de la personne en qui elle est, mais d'une personne autre pour laquelle elle est dite.</p>
<p>Articulus 2 [2413] Super Sent., lib. 1 d. 34 q. 1 a. 2 tit. Utrum tres personas esse unius essentiae convenienter dicatur</p>	<p><u>Article 2 – Dit-on convenablement que les trois personnes sont d'une seule essence ?</u></p>
<p>[2414] Super Sent., lib. 1 d. 34 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur inconvenienter dici, quod tres personae sint unius essentiae. Quia secundum grammaticum, obliqui transitivi sunt. Sed constructio transitiva exigit diversitatem eorum quae construuntur. Cum igitur essentia non sit diversa a persona, videtur inconvenienter dici, tres personas esse unius essentiae.</p>	<p>Objections :¹ : 1. Il semble inconvenant de dire que trois personnes sont d'une seule essence. Parce que selon la grammairien, les cas obliques sont transitifs. Mais la construction transitive exige la diversité de ce qui est construit. Donc comme l'essence n'est pas différente de la personne, il semble inconvenant de dire que les trois personnes sont d'une seule essence.</p>
<p>[2415] Super Sent., lib. 1 d. 34 q. 1 a. 2 arg. 2 Si dicas, quod genitivi illi construuntur intransitive, sicut cum dicitur donum Spiritus sancti, idest quod est Spiritus sanctus ; <i>contra</i>. Sicut tres personae sunt una essentia, ita etiam sunt unus Deus. Ergo si illa ratio sufficit, adhuc videtur quod similiter possit dici, esse tres personas unius Dei, quod in <i>Littera</i> negatur.</p>	<p>2. <i>Tu pourrais dire</i> que ces génitifs se construisent de manière intransitive, comme quand on dit le don de l'Esprit Saint, c'est-à-dire qui est l'Esprit Saint ; <i>en sens contraire</i> : De même que les trois personnes sont une seule essence, de même aussi elles sont un seul Dieu. Donc si cette raison suffit, alors il semble qu'on peut dire de la même manière, qu'il y a trois personnes d'un seul Dieu, ce qui est nié dans la <i>Lettre</i>.</p>
<p>[2416] Super Sent., lib. 1 d. 34 q. 1 a. 2 arg. 3 Item, omnis constructio obliqui potest exponi per aliquam praepositionem cum causali. Sed haec est falsa, quod tres personae sunt ex eadem essentia, vel de eadem essentia [de eadem essentia <i>om. Éd. de Parme</i>], vel per eadem. Ergo videtur quod haec etiam sit falsa, quod tres personae sunt unius essentiae.</p>	<p>3. Toute construction d'un [cas] oblique peut être exposée par une préposition avec causalité. Mais il est faux, que trois personnes sont par une même essence, ou d'une même essence, ou par la même [essence]. Donc il semble qu'aussi il serait faux que trois personnes soient d'une seule essence.</p>
<p>[2417] Super Sent., lib. 1 d. 34 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, eadem est ratio rei et unius rei, ut dicit Philosophus, IV <i>Metaph., text. 3</i>. Si igitur tres personae sunt unius essentiae, convenienter poterit dici, quod tres personae sunt essentiae,</p>	<p>4. C'est la même raison pour une chose et une seule chose, comme le dit le Philosophe (<i>Métaphysique</i>, IV, 2, 1003 a 33). Donc si trois personnes sont d'une seule essence, on pourra dire avec convenance que les trois personnes sont de l'essence, parce qu'il</p>

¹ PARALL . : *Ia*, qu. 33, 3.

quod nihil dictum videtur [nihil est dictum <i>Éd. de Parme</i>]. Ergo nec primum.	semble que rien n'est dit. Donc ni le premier.
[2418] Super Sent., lib. 1 d. 34 q. 1 a. 2 s. c. 1 Contra, ut in <i>Littera</i> habetur, ab omnibus Catholicis consensum et defensum est nomen omoouision. Sed hoc nihil aliud est quam esse unius essentiae, ut in <i>Littera</i> dicitur. Ergo tres personae sunt unius essentiae.	En sens contraire : 1. Comme on le lit dans la <i>Lettre</i> , le nom « <i>homoouision</i> » est admis et défendu par tous les catholiques. Mais ce n'est rien d'autre qu'un être d'une seule essence, comme il est dit dans la <i>Lettre</i> . Donc les trois personnes sont d'une seule essence.
[2419] Super Sent., lib. 1 d. 34 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod ista simpliciter concedenda est: « Tres personae sunt unius essentiae ». Quamvis enim quatuor sint causae in rebus creatis, non tamen habitudines omnium causarum in Deo inveniuntur. Habitudo autem causae materialis non competit Deo nec respectu alicujus quod in ipso est, nec respectu ejus quod in creaturis est: quia materia imperfecta est et in potentia.	Réponse : Cette [proposition] doit être absolument concédée : « <i>Les trois personnes sont d'une seule essence</i> ». Car bien que les causes dans les créatures soient quatre, cependant on ne trouve pas en Dieu les rapports de toutes les causes. Le rapport de la cause matérielle ne convient pas à Dieu ni par rapport à ce qui est en lui, ni par rapport à ce qui est dans les créatures : parce que la matière est imparfaite et en puissance.
Sed habitudo causae finalis est quidem in Deo respectu creaturarum, cujus bonitatem finem omnis creaturae dicimus, non autem respectu alicujus quod in ipso est: non enim una persona est finis alterius, quia ex hoc sequeretur gradus in bonitate. Habitudo autem causae formalis competit Deo et respectu creaturae cujus exemplar est, et respectu ejus quod in ipso est ; tamen ista habitudo non fundatur super aliquam relationem realem, sed secundum modum significandi ; quia aliquid significatur ut forma, sicut essentia, et aliquid ut subsistens in forma, sicut persona.	Mais le rapport de la cause finale est vraiment en Dieu par rapport aux créatures, dont nous disons que la bonté est la fin de toute créature, non par rapport à ce qui est en lui ; car une personne n'est pas la fin d'une autre, parce qu'il en découlerait un degré dans la bonté. Mais le rapport de la cause formelle convient à Dieu et par rapport à la créature dont il est l'exemplaire, et par rapport à ce qui est en lui-même ; cependant cette relation n'est pas fondée sur une relation réelle, mais selon la manière de la signifier ; parce que quelque chose est signifié comme forme, comme l'essence, et quelque chose comme subsistant dans la forme, comme la personne.
Habitudo autem causae efficientis competit Deo et respectu creaturae et respectu ejus quod in ipso est, non quidem essentiae [esse <i>Éd. de Parme</i>], ad personam, sed personae ad personam, quae ab ipsa [ipso <i>Éd. de Parme</i>] est ; nec tamen ista habitudo fundatur supra acceptionem intellectus, sed supra relationem, quae in re est ; ut tamen efficiens large sumatur, quia in divinis non est aliquid faciens et factum: sed est	Le rapport de la cause efficiente convient à Dieu et par rapport à la créature et par rapport à ce qu'il est en lui-même, non vraiment de l'essence à la personne, mais des personnes à la personne qui vient d'elle, et cependant ce rapport n'est pas fondé sur la réception de l'intellect, mais sur la relation qui est dans la chose ; pour que cependant l'efficiens soit prise au sens large, parce qu'en Dieu il n'y a pas quelque chose qui fait et qui est fait ; mais il y a là l'origine d'une

<p>ibi origo unius personae ab alia. Et ideo [ita <i>Éd. de Parme</i>] patet quod omnis constructio in divinis respectu divinatorum, vel est secundum habitudinem causae efficientis, ut cum dicitur Filius Patris ; vel secundum habitudinem causae formalis, ut cum dicitur: tres personae sunt unius essentiae. Unde dicendum, quod isti genitivi construuntur in habitudine causae formalis.</p>	<p>personne à partir d'une autre. Et ainsi il apparaît que toute construction en Dieu par rapport au divin, ou bien dépend du rapport de cause efficiente, comme quand on dit le Fils du Père, ou selon un rapport de la cause formelle, comme quand on dit: trois personnes sont d'une seule essence. C'est pourquoi il faut dire que ces génitifs sont construits en relation avec la cause formelle.</p>
<p>[2420] Super Sent., lib. 1 d. 34 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod quamvis essentia et persona sint idem re, tamen differunt ratione, quia unum ut forma alterius significatur ; et talis diversitas sufficit ad grammaticum, qui modos significandi per nomen considerat.</p>	<p>Solutions : 1. Bien que l'essence et la personne soient identiques en réalité, cependant elles diffèrent en raison ; parce que l'un est signifié comme forme de l'autre ; et une telle diversité suffit pour le grammairien, qui considère les modes de signifier par le nom.</p>
<p>[2421] Super Sent., lib. 1 d. 34 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod non est ibi omnino constructio secundum identitatem, sed secundum habitudinem formae, ut dictum est, in corp. art. ; et quia Deus non significatur ut forma trium personarum, ideo non potest dici quod tres personae sint unius Dei: non enim posset intelligi ista constructio, nisi possessive: et similiter propter eandem rationem dicitur, quod est una essentia trium personarum: non autem quod sit unus Deus trium personarum quia [non... quia <i>om. Éd. de Parme</i>] et in nomine Dei importatur habitudo principii creantis et gubernantis.</p>	<p>2. Il n'y a absolument pas ici de construction selon l'identité, mais selon le rapport de la forme, comme il a été dit, dans le corps de l'article, et parce que Dieu n'est pas signifié comme la forme des trois personnes, ainsi on ne peut pas dire que les trois personnes sont d'un seul Dieu ; car on ne peut penser cette construction que de manière possessive ; et de la même manière pour la même raison on dit qu'il y a une seule essence des trois personnes, mais non que ce soit un seul Dieu en trois personnes, parce que dans le nom de Dieu aussi est apporté un rapport du principe qui crée et qui gouverne.</p>
<p>[2422] Super Sent., lib. 1 d. 34 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod hae praepositiones ex et de designant habitudinem alicujus quod se habet ad motum vel operationem sicut initium et non sicut terminus: et ideo designant habitudinem causae efficientis vel materialis, non autem formae vel finis, quae sunt potius ut terminus motus ; et ideo nullo modo potest dici quod tres personae sint ex eadem essentia vel de eadem essentia ; sed potest dici quod sint</p>	<p>3. Ces prépositions <i>ex</i> et <i>de</i> désignent le rapport de ce qui se comporte vis-à-vis du mouvement ou de l'opération comme le commencement et non comme le terme ; et ainsi ils désignent la relation de la cause efficiente ou matérielle, mais non de la forme ou de la fin, qui sont plutôt comme le terme du mouvement ; et ainsi en aucune manière on peut dire que trois personnes viennent (<i>ex</i>) d'une même essence ou se détache (<i>de</i>) d'une même essence¹ ; mais on peut dire qu'elles seraient dans une même essence, parce que</p>

¹ Il n'est pas aisé d'établir la différence entre les deux prépositions.

<p>in eadem essentia ; quia haec praepositio in potest denotare habitudinem causae formalis continentis.</p>	<p>cette préposition <i>in</i> peut dénoter un rapport de cause formelle qui la contient.</p>
<p>[2423] Super Sent., lib. 1 d. 34 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod istae constructiones quae sunt in designatione formae, requirunt duos genitivos, quorum unus significet ipsam formam, et alius determinationem formae ; ut cum dicitur columna mirae altitudinis ; vel unum genitivum habentem vim genitivorum duorum, ut cum dicitur vir sanguinum, idest vir multi sanguinis effusor: et ideo oportet etiam in proposito esse duos genitivos, quorum unus significet ipsam divinam essentiam, et alius designet simplicitatem aut unitatem ejus, vel aliquam aliam essentiae conditionem. Unde potest dici convenienter: tres personae sunt unius essentiae, vel ejusdem essentiae, vel increatae essentiae ; non autem quod sint essentiae simpliciter.</p>	<p>4. Ces constructions qui sont dans la description de la forme, requièrent deux genitifs dont l'un signifie la forme elle-même, et l'autre la limite de la forme ; comme quand on dit une colonne d'une grande hauteur ; ou bien un génitif qui a la puissance de deux génitifs, comme quand on dit un homme de sang, c'est-à-dire l'homme qui répand le sang ; et ainsi il est nécessaire aussi dans le sujet qu'on traite qu'il y ait deux génitifs dans le sujet, dont l'un signifierait l'essence divine même, et l'autre désignerait la simplicité ou son unité, ou quelque autre condition de l'essence. C'est pourquoi on peut dire convenablement, les trois personnes sont d'une seule essence, ou d'une même essence ou de l'essence incréée, mais non qu'elles seraient des essences dans l'absolu.</p>
	<p>Question 2 – [L'appropriation qui est placée dans la <i>Lettre</i>].</p>
<p>Articulus 1 [2424] Super Sent., lib. 1 d. 34 q. 2 a. 1 tit. Utrum potentia convenienter attribuat Patri, sapientia Filio, bonitas Spiritui sancto</p>	<p><u>Article 1 – La puissance est-elle convenablement attribuée au Père, la sagesse au Fils et la volonté à l'Esprit Saint ?</u></p>
<p>[2425] Super Sent., lib. 1 d. 34 q. 2 a. 1 arg. 1 Deinde quaeritur de appropriatione quae in <i>Littera</i> ponitur. Videtur enim quod sit incompetens. Virtus enim ad potentiam pertinet. Sed virtus appropriatur Filio, 1 Corinth. 1, 24: <i>Christum Dei virtutem</i>. Ergo potentia non debet appropriari Patri, sed Filio.</p>	<p>Objections : 1. Ensuite on fait une recherche sur l'appropriation qui est placée dans la <i>Lettre</i>. Car il semble qu'elle ne convient pas. Car le pouvoir convient à la puissance. Mais le pouvoir est approprié au Fils, <i>1 Co</i> 1, 24 : « <i>Le Christ puissance de Dieu</i>¹ ». Donc la puissance ne doit pas être appropriée au Père, mais au Fils.</p>
<p>[2426] Super Sent., lib. 1 d. 34 q. 2 a. 1 arg. 2 Praeterea, principium enuntiationis vel pronuntiationis verbi, est ipsa sapientia. Sed dicere verbum, quod est Filius, pertinet ad Patrem, qui est principium ejus. Ergo sapientia debet</p>	<p>2. Le principe de l'énonciation ou de l'expression du verbe est la sagesse elle-même. Mais dire le verbe, qui est le Fils, convient au Père, qui est son principe. Donc la sagesse doit être appropriée au Père plutôt qu'au Fils.</p>

¹ « Mais pour ceux qui sont appelés, Juifs et Grecs, c'est le Christ, puissance de Dieu et sagesse de Dieu ». BJ.

<p><u>appropriari Patri potius quam Filio.</u></p>	
<p>[2427] Super Sent., lib. 1 d. 34 q. 2 a. 1 arg. 3 Item, sicut Filius procedit per modum intellectus ut verbum, ita etiam per modum naturae ut Filius. Si ergo sapientia appropriatur Filio, quia procedit per modum intellectus ; eadem ratione debet sibi appropriari natura, quia procedit per modum naturae.</p>	<p>3. De même que le Fils procède par mode d'intellect comme verbe, de même aussi [il procède] par mode de nature comme Fils. Si donc la sagesse est appropriée au Fils, parce qu'il procède par mode d'intellect, pour la même raison la nature doit lui être appropriée, parce qu'il procède par mode de nature.</p>
<p>[2428] Super Sent., lib. 1 d. 34 q. 2 a. 1 arg. 4 Praeterea, secundum Dionysium, ap. IV <i>de div. Nom.</i>, col. 694, bonum est diffusivum sui ipsius, et est quasi principium fontale omnis emanationis divinae bonitatis. Sed esse fontale principium convenit Patri. Ergo bonitas debet Patri appropriari.</p>	<p>4. Selon Denys, (<i>Les Noms divins</i>, IV) le bien se diffuse lui-même et comme le principe source de toute émanation de la bonté divine. Mais être principe source convient au Père. Donc la bonté doit être appropriée au Père.</p>
<p>[2429] Super Sent., lib. 1 d. 34 q. 2 a. 1 s. c. 1 Contra est quod in <i>Littera</i> dicitur.</p>	<p>En sens contraire : 1. Il y a ce qui est dit dans la <i>Lettre</i>.</p>
<p>[2430] Super Sent., lib. 1 d. 34 q. 2 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod nomina personarum dicuntur et de divinis et de rebus creatis, non quidem univoce, sed per prius et posterius ; unde secundum alium modum est paternitas et filiatio in creaturis et in divinis, et ideo appropriatio potest fieri dupliciter: uno modo, considerando rationes nominum secundum quod de creaturis dicuntur ; et ita appropriatio semper debet fieri per contrarium, ut modus creaturae a creatore excludatur ; alio modo, considerando rationes nominum secundum quod in divinis inveniuntur ; et ita debet appropriatio fieri per similitudinem ad proprium, ut supra, 31 distinct., qu. 2, art. 1, dictum est.</p>	<p>Réponse : On parle des noms des personnes au sujet de Dieu et des créatures, non vraiment de manière univoque, mais par avant et après ; c'est pourquoi d'une autre manière, il y a la paternité et la filiation dans les créatures et en Dieu, et ainsi l'appropriation peut être faite de deux manières : a/ d'une première manière, en considérant les raisons des noms selon qu'ils sont dits des créatures, et ainsi l'appropriation doit toujours être faite par le contraire, puisque le mode de la créature est exclu du créateur ; b/ d'une autre manière, en considérant la nature des noms selon qu'ils se trouvent en Dieu, et ainsi l'appropriation doit être faite par ressemblance à ce qui est propre, comme ci-dessus il a été dit (distinction 31, qu. 2, a. 1)</p>
<p>Utroque autem modo conveniens est ista appropriatio. Si enim considerentur rationes horum nominum secundum modum quo inveniuntur in creaturis, inveniuntur per contrarium facta: quia apud nos invenitur infirmitas in patribus propter senectutem ; unde Patri caelesti potentia attribuitur: invenitur imperitia in filiis propter juventutis motus, et propter inexperientiam ; et ideo Filio Dei sapientia attribuitur.</p>	<p>Mais de l'une et l'autre manière cette appropriation convient. Car si on considérait les raisons de ces noms selon le mode par lequel on les trouve dans les créatures, on les trouve faite en sens contraire ; parce que chez nous on trouve la faiblesse dans les pères à cause de la vieillesse ; c'est pourquoi on attribue la puissance au Père céleste ; on trouve le manque d'expérience dans les fils à cause de la jeunesse et leurs mouvements aussi à cause de leur inexpérience ; et ainsi</p>

<p>Sed nomen spiritus apud nos pertinere solet ad quamdam rigiditatem et inflationem, vel impetuositatem ; unde dicitur Isai. 2, 22: « <i>Quiescite ab homine cujus spiritus in naribus ejus</i> » ; et ideo spiritui sancto bonitas attribuitur ; et hic modus tangitur in <i>littera</i>. Si autem accipiantur rationes nominum prout in divinis sunt, sic etiam poterit fieri per assimilationem ad propria ; ut Patri qui est fontale principium totius divinitatis, potentia ascribatur, quae in ratione sua principium includit: est enim potentia principium transmutationis, ut in <i>V Metaph.</i>, text. 17, dicitur: et quia Filius procedit per modum intellectus, qui sapientia perficitur, attribuitur sibi sapientia ; et quia Spiritus sanctus procedit per modum voluntatis, cujus objectum est bonitas, ideo sibi appropriatur bonitas.</p>	<p>on attribue la sagesse au Fils de Dieu.</p> <p>Mais le nom d'esprit chez nous convient habituellement à une certaine rigidité, à l'orgueil, à l'impétuosité ; c'est pourquoi il est dit en Isaïe (2, 22) : « <i>Ne vous inquiétez pas de l'homme dont le souffle est dans ses narines</i>¹ » ; et ainsi la bonté est attribuée à l'Esprit Saint et ce mode est signalé dans la <i>Lettre</i>. Mais si on comprend les raisons des noms selon qu'ils sont en Dieu, ainsi on pourra aussi faire une assimilation à ce qui est propre ; comme au Père qui est le principe source de toute la divinité, on ajoute la puissance, qui inclut un principe dans sa nature ; car la puissance est le principe du changement, comme il est dit en <i>Métaphysique</i>, V, 12, 1019 a 15 ; et parce que le Fils procède par mode d'intellect, qui est achevé par la sagesse, la sagesse lui est attribuée ; et parce que l'Esprit Saint procède par mode de volonté, dont l'objet est la bonté, la bonté lui est appropriée.</p>
<p>[2431] Super Sent., lib. 1 d. 34 q. 2 a. 1 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod virtus non nominat potentiam absolute, sed perfectionem potentiae ; unde dicit Philosophus, <i>I caeli et mundi</i>, text. 32, quod virtus est ultimum in re de potentia. Sic ergo potest tripliciter virtus considerari: vel secundum quod in potentia radicatur, et sic Patri potest appropriari, sicut et potentia: vel in quantum est id per quod potentia in actum exit, et ita Filio appropriatur, per quem Pater operari dicitur ; unde et Filius brachium Patris dicitur, Job XL, 4: <i>si habes brachium sicut Deus</i>, ut Gregorius exposuit lib. XXXII, <i>Moral.</i>, c. V, § 7. Vel in quantum circa opus bonitatem imponit, unde dicitur 2 <i>Ethic.</i>, cap. V, quod virtus est quae bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit, et</p>	<p>Solutions :</p> <p>1. Le pouvoir ne désigne pas la puissance dans l'absolu, mais la perfection de la puissance ; c'est pourquoi le Philosophe dit (<i>Le ciel et le monde</i>, 1) que le pouvoir est l'ultime en réalité pour la puissance. Donc ainsi on peut considérer le pouvoir de trois manières :</p> <p>a/ ou selon qu'il prend racine dans la puissance, et ainsi il peut être approprié au Père, comme aussi la puissance ;</p> <p>b/ ou bien en tant qu'il est ce par quoi la puissance sort en acte, et ainsi il est approprié au Fils, par lequel on dit que le Père opère ; c'est pourquoi on dit que le Fils est le bras du Père, (<i>Jb</i> 40, 4) : « <i>Si tu as un bras comme Dieu</i> » comme Grégoire [le grand] l'explique (<i>Morales sur Job</i>, livre 32, ch. 5, § 7).</p> <p>c/ Ou en tant qu'il impose la bonté à l'œuvre, c'est pourquoi il est dit (<i>Ethique</i>, II, 5, 1106 a 15²) que la vertu est ce qui rend celui qui la possède bon, et rend son œuvre bonne et</p>

¹ Isaïe 2, 22 Tenez-vous à l'écart de l'homme, qui n'a qu'un souffle dans les narines! A combien l'estimer ? BJ.

² « ...toute « vertu » pour la chose dont elle est « vertu » a pour effet à la fois de mettre cette chose en bon état et de lui permettre de bien accomplir son œuvre » (Trad. J. TRICOT)

<p>ita appropriatur Spiritui sancto, sicut et bonitas.</p>	<p>ainsi il est approprié à l'Esprit Saint, comme la bonté aussi.</p>
<p>[2432] Super Sent., lib. 1 d. 34 q. 2 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod sapientia ad verbum potest comparari tripliciter: vel sicut idem, vel sicut prius, vel sicut posterius, ita in divinis sicut in humanis. Cum enim verbum dicat quamdam conceptionem intellectus, ista conceptio apud nos oportet quod consequatur aliquod lumen intellectuale, et saltem lumen intellectus agentis, et primorum principiorum ex quibus accipitur conclusio.</p>	<p>2. La sagesse peut être comparée au verbe de trois manières : ou comme le même, ou comme avant ou comme après, de même en Dieu comme dans les hommes. En effet comme le verbe dit une conception de l'intellect, il est nécessaire chez nous que cette conception suive une lumière intellectuelle, et du moins la lumière de l'intellect agent, et des premiers principes par lesquels on reçoit la conclusion.</p>
<p>Unde si consideretur sapientia apud nos secundum quod consistit in cognitione conclusionis quae mente accipitur, sic est idem quod verbum mentis ; si autem consideretur sapientia secundum quod consistit in lumine intellectus agentis et cognitione primorum principiorum, sic praecedit verbum, quod est conceptio conclusionis ; si autem accipiatur sapientia quae est adgenerata in mente discipuli per verbum magistri, sic sequitur verbum. Ita etiam est in divinis: quia ipsa sapientia genita est idem quod verbum, ut ex praedictis patet, dist. 32, qu. 2, art. 2.</p>	<p>C'est pourquoi si on considérait la sagesse chez nous selon qu'elle consiste dans la connaissance de la conclusion qui est reçue dans l'esprit, ainsi c'est la même chose que le verbe de l'esprit ; mais si on considérait la sagesse selon qu'elle consiste dans la lumière de l'intellect agent, et dans la connaissance des premiers principes ainsi elle précède le verbe, qui est la conception de la conclusion ; mais si on comprenait la sagesse qui est engendrée dans l'esprit de l'élève, par le verbe du maître, ainsi il suit la parole du maître, il en est de même aussi en Dieu ; parce que la sagesse même engendrée est la même chose que le verbe, comme on le voit dans ce qui a été dit distinction, 32, qu. 2, a. 2.</p>
<p>Ipsa autem intellectus paternus se habet in productione verbi sicut lumen intellectus agentis, cum principiis in productione conclusionis ; et sic secundum ordinem naturae, sapientia est principium verbi, sicut dicimus sapientiam ingenitam esse principium sapientiae genitae. Ipsa autem sapientia creata sequitur verbum, quasi effecta per ipsum ; unde Eccli. 1, 5: « <i>Fons sapientiae verbum Dei in excelsis</i> » ; et ideo sapientia essentialis, quae ingenita est neque generans, Filio appropriari potest, propter similitudinem ipsius ad proprium Filii, in quantum est verbum ; quam similitudinem non habet ad aliquod proprium Patris.</p>	<p>Mais l'intellect paternel même se comporte dans la production du verbe comme la lumière de l'intellect agent, avec les principes dans la production de la conclusion ; et ainsi selon l'ordre de la nature, la sagesse est le principe du verbe, de même que nous disons que la sagesse inengendrée est le principe de la sagesse engendrée. Mais la sagesse créée elle-même suit le verbe, comme si elle était achevée par lui ; c'est pourquoi en <i>Eccl. (Si) 1, 5</i>, il est dit : « <i>La source de la sagesse est la parole de Dieu dans les cieux</i> » ; et ainsi la sagesse essentielle qui est inengendrée, et qui n'engendre pas peut être appropriée au Fils, à cause de sa ressemblance à ce qui est le propre du Fils, en tant que verbe ; il n'a pas cette ressemblance, pour quelque chose de</p>

	propre au Père.
[2433] Super Sent., lib. 1 d. 34 q. 2 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod natura semper habet rationem principii: est enim principium motus et quietis in eo in quo est, per se, et non secundum accidens, ut in II Physic., text. 3, dicitur ; et ideo non potest appropriari Filio, qui est a principio secundum originem naturae, et non principium in illa origine. Sed sapientia non habet tantum rationem principii, sed etiam ejus quod est a principio ; et etiam magis, inquantum proprie sapientia et scientia de conclusionibus est, quamvis etiam sapientia principiorum sit, ut in VII Ethic., cap. c	3. La nature a toujours nature de principe : car elle est le principe du mouvement et du repos en ce en quoi elle est, par soi et non comme l'accident, comme il est dit en <i>Physique</i> , (II, 1, 192 b 17) ; et ainsi on ne peut pas l'approprier au Fils, qui vient du principe selon l'origine de la nature, et non plus le principe en cette origine. Mais la sagesse n'a pas seulement nature de principe, mais aussi de ce qui vient du principe ; et aussi plus, en tant qu'au sens propre la sagesse et la science dépendent des conclusions, bien qu'aussi la sagesse dépende (?) des principes, comme il est dit (<i>Ethique</i> , VI, 7, 1141 a 16) et ainsi elle peut être appropriée au Fils.
[2434] Super Sent., lib. 1 d. 34 q. 2 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod bonum dicitur diffusivum per modum finis, secundum quod dicitur quod finis movet efficientem. Non autem sic Pater est principium divinitatis, sed magis per modum efficientis, ut dictum est, in corp. art.	4. On dit que le bien se diffuse à la manière de la fin selon qu'on dit que la fin meut l'efficience. Mais le Père n'est pas ainsi le principe de la divinité, mais plus par mode d'efficience, comme il a été, dans le corps de l'article.
	Question 3 – [Ce qui est dit métaphoriquement de Dieu].
Quaestio 3 Prooemium	<u>Prologue</u>
[2435] Super Sent., lib. 1 d. 34 q. 3 pr. Deinde quaeritur de his quae translative de Deo dicuntur ; et circa hoc quaeruntur duo: 1 utrum aliquid de Deo translative dicendum sit ; 2 a quibus rebus Deus translative nominandus sit.	Ensuite on fait des recherches au sujet de ce qui est dit métaphoriquement ; et à ce sujet on fait deux recherches : 1. Faut-il dire quelque chose métaphoriquement de Dieu. 2. Par quelles choses Dieu doit-il être désigné métaphoriquement ?
Articulus 1 [2436] Super Sent., lib. 1 d. 34 q. 3 a. 1 tit. Utrum aliquid debeat dici translative de Deo	<u>Article 1 – Qoit-on dire quelque chose de Dieu par métaphore ?</u>
[2437] Super Sent., lib. 1 d. 34 q. 3 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur	Objections :¹ : 1. Il semble qu'on ne doit rien dire de Dieu

¹ PARALL. : *Ia*, qu. 1, a. 9 – *I Sent.* Prol., a. 5.

<p>quod de Deo nihil translative dici debeat. Sicut enim dicit Boetius, lib. 1 <i>de Trin.</i>, c. II col. 1250 in divinis intellectualiter versari oportet, neque ad imaginationes deduci. Sed hujusmodi transumptivae locutiones sunt sumptae ex imaginationibus sensibilium. Ergo non est eis utendum in divinis.</p>	<p>métaphoriquement. Car comme le dit Boèce (<i>La Trin.</i> I, II¹), en Dieu il faut s'appliquer intellectuellement. Et ne pas être mené par des images. Mais les expressions de ce genre par métaphore sont prises des images des choses sensibles. Donc il ne faut pas s'en servir en Dieu.</p>
<p>[2438] Super Sent., lib. 1 d. 34 q. 3 a. 1 arg. 2 Praeterea, secundum Philosophum, VI <i>Top.</i>, cap. VII, omnes transferentes, secundum aliquam similitudinem transferunt. Sed, secundum Boetium, lib. III, <i>in Porph.</i>, col. 99, cap. « De specie », similitudo est rerum differentium eadem qualitas. Cum igitur qualitates rerum corporalium non inveniuntur in divinis, videtur quod nulla similitudo vel metaphora possit sumi ex rebus sensibilibus, ut aliquid de Deo translative dicatur.</p>	<p>2. Selon le Philosophe, (<i>les Topiques</i>, VI, 7) toutes ce qui est transféré est transféré selon une ressemblance². Mais, selon Boèce (<i>Commentaires sur Porphyre</i>, III), la ressemblance est la même qualité de choses différentes. Donc, comme les qualités des choses corporelles ne se trouvent pas en Dieu, il semble qu'aucune ressemblance ou métaphore puisse être prise des choses sensibles, pour dire quelque chose de Dieu métaphoriquement.</p>
<p>[2439] Super Sent., lib. 1 d. 34 q. 3 a. 1 arg. 3 Item, omnis doctrina est ad manifestationem veritatis ; et praecipue sacra Scriptura. Sed hujusmodi metaphorae, vel symbolicae locutiones, sunt quasi quaedam velamina veritatis, ut dicit Dionysius, cap. I, <i>Cael. Hier.</i>, § 3. Ergo eis non videtur utendum in theologia.</p>	<p>3. Toute doctrine est pour la manifestation de la vérité ; et principalement l'Écriture sainte. Mais les métaphores de ce genre, ou les expressions symboliques, sont comme des voiles de la vérité, comme le dit Denys (<i>La Hiérarchie céleste</i>, I, § 3). Donc il ne semble pas qu'il faille les utiliser en théologie.</p>
<p>[2440] Super Sent., lib. 1 d. 34 q. 3 a. 1 arg. 4 Praeterea, secundum philosophos, Ex I <i>De anima</i>, text. 26, scientia fit per assimilationem intellectus ad rem scitam. Intellectus autem noster, cum sit incorporeus et immaterialis, majorem similitudinem habet cum rebus divinis quam cum rebus corporalibus, quae materiales sunt. Ergo magis se habet ad cognoscendum divina quam hujusmodi corporalia ; et ita videtur quod per similitudinem corporalium nobis divina manifestari non debeant.</p>	<p>4. Selon les philosophes, (<i>L'âme</i>, I, ...), la science se fait par assimilation de l'intellect à la chose connue. Mais comme notre intellect est incorporel et immatériel, il a une plus grande ressemblance avec les choses divines qu'avec les choses corporelles, qui sont matérielles. Donc elles sont plus pour connaître les choses divines que les choses corporelles de ce genre ; et ainsi il semble que par la ressemblance des corps ce qui est divin ne doit pas être manifesté.</p>
<p>[2441] Super Sent., lib. 1 d. 34 q. 3 a. 1 s. c. 1 Contra est quod dicit Dionysius, I <i>Caelest. Hier.</i>, § 2, : « Neque possibile</p>	<p>En sens contraire : 1. Denys (<i>La hiérarchie céleste</i>, I, §2), dit : « Il n'est pas possible que brille pour nous le</p>

¹ « ...pouvoir saisir par l'intelligence et ... comprendre... »

² Tout ce qui est employé au sens figuré est employé en raison de sa ressemblance.

<p><i>est nobis aliter superlucere divinum radium, nisi varietate similitudinum circumvelatum. Divinus radius autem est veritas divinorum. Ergo oportet quod sub similitudinibus corporalibus, nobis divinorum veritas proponatur.</i></p>	<p><i>rayon divin autrement que par la variété des ressemblances voilées</i> ». Mais le rayon divin est la vérité de ce qui est divin. Donc il faut que la vérité de ce qui est divin nous soit proposée sous des ressemblances corporelles.</p>
<p>[2442] Super Sent., lib. 1 d. 34 q. 3 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod convenientissimum est divina nobis similitudinibus corporalibus designari, cujus ratio potest assignari quadruplex: prima et principalis propter materiae altitudinem, quae nostri intellectus capacitatem excedit ; unde non possumus veritatem divinorum secundum modum suum capere ; et ideo oportet quod nobis secundum modum nostrum proponatur. Est autem nobis connaturale a sensibilibus in intelligibilia venire, et a posterioribus in priora ; et ideo sub figura sensibilium intelligibilia nobis proponuntur, ut ex his quae novimus ad incognita animus surgat.</p>	<p>Réponse : Il est tout à fait convenable que le divin nous soit désigné par des ressemblances corporelles, dont la raison peut-être donnée (?) de quatre manières : a/ La première et la principale est à cause de la grandeur de la matière qui dépasse la capacité de notre intellect ; c'est pourquoi nous ne pouvons pas saisir la vérité de ce qui concerne Dieu selon notre mode, et donc il faut que cela nous soit proposé selon notre mode. C'est aussi pour nous connaturel de passer des choses sensibles aux intelligibles, et des dernières aux premières ; et ainsi sous la figure des choses sensibles, les intelligibles nous sont proposées pour que de ce que nous connaissons, l'esprit s'élève vers l'inconnu.</p>
<p>Secunda ratio est, quia cum in nobis sit duplex pars cognoscitiva, scilicet intellectiva et sensitiva: providit divina sapientia ut utraque pars, secundum quod possibile esset, in divina reduceretur ; et ideo figuras corporalium adhibuit, quae sensitiva parte capi possunt, quia ipsa intellectualia divinorum non poterat attingere.</p>	<p>b/ La seconde raison est parce que, comme en nous il y a une double partie qui connaît, à savoir la partie intellectuelle et la partie sensitive, la sagesse divine a prévu que l'une et l'autre partie, selon que cela serait possible soient ramenées à ce qui est divin et ainsi il a présenté les figures de ce qui est corporel, qui peuvent être saisies par la partie sensitive, parce qu'il ne pouvait pas atteindre ce qui intellectuel en Dieu.</p>
<p>Tertia ratio est, quia de Deo verius cognoscimus quid non est, quam quid est ; unde Dionysius, cap. II, <i>Cael. Hier.</i>, § 3, col. 142, dicit, quod in divinis affirmationes sunt incompactae, negationes verae ; et ideo cum de omnibus quae de Deo dicimus, intelligendum sit quod non eodem modo sibi conveniunt sicut in creaturis inveniuntur, sed per aliquem modum imitationis et similitudinis ; expressius ostendebatur hujusmodi eminentia Dei, per ea quae sunt magis manifesta ab ipso removeri. Haec autem sunt corporalia ; et ideo convenientius fuit speciebus corporalibus divina significari, ut his</p>	<p>c/ Troisième raison, parce que nous ne connaissons plus vraiment de Dieu ce qu'il n'est pas que ce qu'il est ; c'est pourquoi Denys (<i>La Hiérarchie céleste</i>, II, § 3) dit qu'en Dieu les affirmations sont inexactes et les négations sont vraies ; et ainsi de tout ce que nous disons de Dieu, il faut penser que cela ne se rencontre pas de la même manière, comme on le trouve dans les créatures, mais par un mode d'imitation et de ressemblance ; l'éminence de ce genre en Dieu était montrée plus expressément par ce qui est plus manifeste d'être exclu de lui. Mais ces choses sont corporelles ; et ainsi il a été plus convenable de signifier ce qui est divin par des formes corporelles, pour que l'esprit</p>

<p>assuefactus humanus animus disceret, nihil eorum quae de Deo praedicat, sibi attribuere nisi per quamdam similitudinem, secundum quod creatura imitatur creatorem.</p>	<p>humain habitué apprenne à lui attribuer rien de ce qui est prédiqué de Dieu, sinon par une ressemblance selon que la créature imite le créateur.</p>
<p>Quarta ratio est propter occultationem divinae veritatis: quia profunda fidei occultanda sunt et infidelibus, ne irrideant, et simplicibus, ne errandi occasionem sumant: et hae omnes causae assignantur a Dionysio in principio <i>Caelest. Hierar.</i>, ubi supra, et in <i>Epistola IX ad Titum</i>, col. 1103</p>	<p>d/ Quatrième raison : à cause de l'occultation de la vérité divine ; parce que les profondeurs de la foi doivent être cachées aux infidèles pour qu'ils ne s'en moquent pas et aux simples pour qu'ils ne profitent pas de l'occasion de se tromper ; et toutes ces causes sont données par Denys au commencement de la <i>Hiérarchie céleste</i>, et dans la <i>Lettre 9 à Tite</i>.</p>
<p>[2443] Super Sent., lib. 1 d. 34 q. 3 a. 1 ad 1 Ad primum igitur dicendum, quod in cognitione intellectualium est duo considerare ; scilicet principium speculationis, et terminum. Principium quidem est ex sensibilibus ; sed terminus est in intelligibilibus, secundum quod in cognitione naturali ex speciebus a sensu acceptis intentiones universales accipimus per lumen intellectus agentis ; et ideo dicendum est, quod quantum ad terminum speculationis principium oportet ex aliquibus sensibilibus speciebus in divina consurgere.</p>	<p>Solutions : 1. Dans la connaissance de ce qui est intellectuel, il faut considérer deux points de vue : à savoir le principe de la spéculation et le terme. Ce qui est certain c'est que le principe dépend des choses sensibles, mais le terme est dans les intelligibles, selon que dans la connaissance naturelle par les formes reçues des sens, nous recevons les intentions universelles par la lumière de l'intellect agent ; et ainsi il faut dire que quant au terme de la contemplation le principe doit se libérer des espèces sensibles en Dieu.</p>
<p>[2444] Super Sent., lib. 1 d. 34 q. 3 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod similitudo est duplex: quaedam enim est per participationem ejusdem formae ; et talis similitudo non est corporalium ad divina, ut objectio probat. Est etiam quaedam similitudo proportionalitatis, quae consistit in eadem habitudine proportionum, ut cum dicitur: sicut se habet octo ad quatuor, ita sex ad tria ; et sicut se habet consul ad civitatem, ita se habet gubernator ad navem ; et secundum talem similitudinem fit transumptio ex corporalibus in divina: ut si Deus dicatur ignis ex hoc quod sicut se habet ignis ad hoc quod liquefacta effluere facit per suum calorem, ita Deus per suam bonitatem perfectiones in omnes creaturas diffundit, vel aliquid hujusmodi.</p>	<p>2. La ressemblance est double : car l'une est par participation de la même forme, et une telle ressemblance n'est pas de ce qui est corporel pour Dieu, comme l'objection le prouve. Il y a aussi une ressemblance de proportionalité qui consiste dans le même rapport des proportions, comme quand on dit : de même que huit se comporte vis-à-vis de quatre, de même que six vis-à-vis de trois ; et de même le consul se comporte vis-à-vis de la cité, de même le pilote se comporte vis-à-vis du bateau : et selon une telle ressemblance il se fait une métaphore en Dieu par ce qui est corporel ; comme si on disait que Dieu est un feu du fait que de la même manière pour que le feu fasse s'écouler ce qui est liquéfié par sa chaleur, Dieu par sa bonté diffuse les perfectiones dans toutes les créatures, ou quelque chose de ce genre.</p>
<p>[2445] Super Sent., lib. 1 d. 34 q. 3 a. 1</p>	<p>3. La manifestation de la vérité doit être faite</p>

<p>ad 3 Ad tertium dicendum, quod manifestatio veritatis est facienda secundum proportionem recipientium ; et quia quibusdam potius manifestatio veritatis noceret [officeret <i>Éd. de Parme</i>] quam prodesset, dum vel ex impietate impugnarent, vel ex simplicitate deficerent ; ideo est divinorum veritas occultanda, ut dicitur Matth. VII, 6: « <i>Nolite sanctum dare canibus</i> ».</p>	<p>selon la proportion de ceux qui reçoivent ; et parce que la manifestation de la vérité nuirait plus à certains qu'elle ne serait utile, ou bien tant qu'ils combattraient par impiété, ou bien tant qu'ils seraient défailants par naïveté ; ainsi la vérité de ce qui est divin doit être cachée, comme il est dit en <i>Mt</i> (7, 6) : « <i>Ne donnez pas les choses saintes aux chiens</i> ».</p>
<p>[2446] Super Sent., lib. 1 d. 34 q. 3 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod est quaedam assimilatio secundum convenientiam in natura ; et sic est major assimilatio intellectus nostri ad divina quam ad sensibilia ; sed haec non est illa quae requiritur ad scientiam. Est etiam quaedam assimilatio per informationem, quae requiritur ad cognitionem ; sicut visus assimilatur colori, cuius specie informatur pupilla. Haec autem informatio non potest fieri in intellectu nostro [<i>om. Éd. de Parme</i>], secundum viam naturae, nisi per species abstractas a sensu: quia, sicut dicit Philosophus, III <i>De anima</i>, text. 18, sicut se habet color ad visum, ita phantasmata ad intellectum ; et ideo constat quod hoc modo intellectus magis potest assimilari sensibilibus quam divinis.</p>	<p>4. Il y a une certaine ressemblance selon la convenance dans la nature ; et ainsi il y a une ressemblance plus grande de notre intellect vis-à-vis de ce qui est divin que vis-à-vis du sensible ; mais celle-ci n'est pas celle qui est recherchée pour la science. Il y a aussi une certaine ressemblance par la mise en forme qui est requise pour la connaissance ; de même que la vue est comparée à la couleur, dont la forme est formée par la pupille. Mais cette mise en forme ne peut être faite dans notre intellect selon le chemin de la nature que par la forme abstraite par les sens ; parce que, comme le dit le Philosophe (<i>L'âme</i>, III, 4, 429 a 13), de même que la couleur se comporte vis-à-vis de la vie, les phantasmes se comportent vis-à-vis de l'intellect ; et ainsi il est clair que de cette manière l'intellect peut plus être comparé aux choses sensibles, qu'aux choses divines.</p>
<p>Articulus 2 [2447] Super Sent., lib. 1 d. 34 q. 3 a. 2 tit. Utrum transumptio in divinis debeat fieri ex rebus vilibus</p>	<p><u>Article 2 – La métaphore en Dieu doit-elle être faite à partir des choses viles ?</u></p>
<p>[2448] Super Sent., lib. 1 d. 34 q. 3 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod ex rebus vilibus non debeat fieri transumptio in divina. Sicut enim dictum est, art. praeced., omnis transumptio fit per aliquem modum similitudinis. Sed in rebus vilibus non inveniuntur conditiones nobiles, ex quibus ad divina possit aliqua similitudo attendi. Ergo videtur quod ex talibus rebus non debeant transumptiones in divina fieri.</p>	<p>Objections : 1. Il semble que la métaphore en Dieu ne doit pas être faite à partir de choses viles. En effet, comme il a été dit dans l'article précédant ; toute métaphore se fait par un mode de ressemblance. Mais dans ce qui est vil, on ne trouve pas de conditions nobles, par lesquelles on pourrait atteindre une ressemblance pour Dieu. Donc il semble que on ne devrait pas faire des métaphores en Dieu à partir de telles choses.</p>
<p>[2449] Super Sent., lib. 1 d. 34 q. 3 a. 2 arg. 2 Si dicas, quod in rebus quantumcumque vilibus invenitur aliqua</p>	<p>2. Dans les choses, quelles que viles qu'elles soient, on trouve une certaine ressemblance de la bonté divine, en tant qu'elles sont le</p>

<p>similitudo divinae bonitatis, in quantum sunt vestigium creatoris ; <i>contra</i>. In omni creatura invenitur similitudo vestigii vel imaginis. Si igitur hoc sufficit ad transumptionem faciendam, videtur quod ex omnibus creaturis possit fieri transumptio in divina: quod non invenitur.</p>	<p>vestige du créateur, <i>en sens contraire</i> : Dans tout créature on trouve la ressemblance du vestige ou de l'image. Si donc cela suffit pour faire une métaphore, il semble qu'on pourrait en faire en Dieu à partir de toutes les créatures ; ce qu'on ne trouve pas.</p>
<p>[2450] Super Sent., lib. 1 d. 34 q. 3 a. 2 arg. 3 Praeterea, expressior similitudo divinae bonitatis est in rebus incorporeis quam in rebus sensibilibus. Ergo videtur quod nomina Angelorum magis deberent in divinam praedicationem transumi.</p>	<p>3. La ressemblance de la bonté divine est plus claire dans les choses incorporelles que dans les choses sensibles. Donc il semble que les noms des anges devraient être reçus dans la prédication divine.</p>
<p>[2451] Super Sent., lib. 1 d. 34 q. 3 a. 2 arg. 4 Item, quae sunt omnino diversa, non debent eisdem figuris exprimi. Sed quaedam figurae sunt quae inducuntur ad designandum contrarias potestates, et daemones [et daemones <i>om. Éd. de Parme</i>] sicut nomen serpentis et leonis. Ergo videtur quod ad minus hujusmodi nomina in divinis transumi non deberent.</p>	<p>4. Ce qui est tout à fait différent ne doit pas être exprimé par les mêmes figures. Mais il y a certaines figures qui sont induites pour désigner les puissances contraires et les démons, comme le nom du serpent et du lion. Donc il semble qu'au moins les noms de ce genre ne devraient pas être reçus en Dieu.</p>
<p>[2452] Super Sent., lib. 1 d. 34 q. 3 a. 2 s. c. 1 Contra est quod in divinis Scripturis frequenter inveniuntur nomina etiam brutorum animalium in divinam praedicationem transumi, ut dicitur Oseae III, 7: « <i>Ero eis quasi leaena, sicut pardus in via Assyriorum</i> » ; et similiter in pluribus aliis locis. Ergo videtur quod etiam ex vilibus rebus transumptio ad divina fieri possit.</p>	<p>En sens contraire : 1. Dans l'Écriture sainte, fréquemment on trouve aussi des noms d'animaux reçus dans la prédication divine, comme il est dit : <i>Osee 13, 7</i> : « <i>Je serai comme une lionne, comme un léopard sur le chemin des Assyriens</i> ». et de la même manière dans plusieurs autres endroits. Donc il semble qu'aussi la métaphore pour Dieu pourrait se faire par des choses viles.</p>
<p>[2453] Super Sent., lib. 1 d. 34 q. 3 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod hanc quaestionem Dionysius, II cap. <i>Caelest. Hierarch.</i>, § 2, col. 138, pertractat, et ostendit quod etiam convenientius significantur nobis divina per creaturas viliores, quam per nobiliores.</p>	<p>Réponse : Denys (<i>La Hiérarchie céleste</i>, II, 2) traite de cette question et montre qu'aussi les choses divines sont signifiées pour nous plus convenablement par des créatures viles, que par des créatures plus nobles.</p>
<p>Et primam rationem assignat, quia his magis occultantur divina, cujus occultationis necessitas dicta est, art. praec. Secundam assignat, quia ista magis a Deo removentur et distant: et ideo cum convenientissimus modus significandi</p>	<p>a/ Et la première raison qu'il apporte, c'est parce que les choses divines sont plus cachées à ceux dont la nécessité de les cacher a été dite dans l'article précédent¹. b/ Il en donne une deuxième, parce que ce qui est plus caché par Dieu est écarté et éloigné, et ainsi comme le mode le plus</p>

¹ Qu. 3, a. 1, c, 4me raison.

<p>divina sit per negationem, convenientius istis similitudinibus utimur.</p> <p>Tertiam assignat ex utilitate nostra ; quia minus datur nobis occasio errandi in figuris rerum vilium quam in figuris rerum nobilium. Nullus enim dubitat, Deum secundum proprietatem dici non posse aliquod vile animal ; et ideo constat quod Scriptura hujusmodi Deo secundum proprietatem non attribuit.</p>	<p>convenable de signifier ce qui est en Dieu est par négation, nous utilisons plus convenablement ces ressemblances.</p> <p>c/ Il en assigne une troisième pour notre utilité ; parce que l'occasion de nous tromper nous est moins donnée dans les figures des choses viles que dans les figures des choses nobles. Car personne ne doute qu'on ne peut pas appeler Dieu selon son caractère spécifique un animal vil ; et ainsi il est clair que l'Écriture n'a pas attribuée à Dieu [quelque chose] de ce genre selon le caractère spécifique.</p>
<p>Sed apud aliquos simplices, qui vix aliquid praeter sensibilia suspicari possunt, de facili videretur ea quae sunt nobilissima in corporibus, proprie Deo convenire, si de ipso dicerentur ; et ideo similitudines a rebus vilioribus sumptae, ipsa qualitate rerum retrahunt animum ab errore. Invenitur tamen etiam in nobilioris [nobilibus <i>Éd. de Parme</i>], creaturis Deus significari in Scriptura, sicut sole, et stella, et hujusmodi ; non tamen ita frequenter.</p>	<p>Mais chez certains simples, qui peuvent à peine soupçonner quelque chose au delà du sensible, il semblerait facile que ce qui est le plus noble dans les corps convienne proprement à Dieu, si on le disait de lui ; et ainsi les ressemblances prises des choses plus viles, par le caractère même des choses, écartent l'esprit de l'erreur. Cependant on trouve aussi que Dieu est signifié dans l'Écriture dans des créatures plus nobles, comme par le soleil, et l'étoile etc., cependant pas aussi fréquemment.</p>
<p>[2454] Super Sent., lib. 1 d. 34 q. 3 a. 2 ad 1 Ad primum igitur dicendum, secundum Dionysium, <i>de div. Nom.</i>, cap. IV, §§ 1, 2, et 3, col. 694, quod nihil divinae bonitatis omnino participatione caret ; et ideo ex rebus quantumcumque vilibus possunt sumi aliquae convenientes similitudines ad divina.</p>	<p>Solutions :</p> <p>1. Donc il faut dire, selon Denys, (<i>Les Noms divins</i>, IV, § 1, 2 et 3) que rien de la divine bonté ne manque tout à fait de participation, et ainsi des choses, quelque viles qu'elles soient, peuvent être prises des ressemblances qui conviennent à ce qui est divin.</p>
<p>[2455] Super Sent., lib. 1 d. 34 q. 3 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quaedam nomina creaturarum sunt quae non nominant tantum id quod creatum est, sed etiam defectum culpae annexum ; sicut nomen Diaboli nominat naturam deformatam peccato: et ideo talibus nominibus non possumus transumptive uti ad significandum [significandum <i>om. Éd. de Parme</i>] divina.</p>	<p>2. Certains noms des créatures sont ceux qui désignent seulement ce qui est créé, mais aussi la défaillance liée à la faute ; de même le nom de Diable désigne une nature déformée par le péché ; et ainsi nous pouvons par métaphore nous servir de tels noms pour signifier ce qui concerne Dieu</p>
<p>[2456] Super Sent., lib. 1 d. 34 q. 3 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod in creaturis spiritualibus possumus duo considerare: scilicet ipsas perfectiones divinae bonitatis secundum se acceptas ; et his nominatur Deus, non quidem</p>	<p>3. Dans les créatures spirituelles, nous pouvons considérer deux choses ; à savoir les perfections de la bonté divine, selon qu'elles sont reçues, et Dieu est désigné par elles, non assurément symboliquement, mais au sens propre ; de même on l'appelle sage et</p>

<p>symbolice, sed proprie ; sicut dicitur sapiens et intelligens, et hujusmodi ; unde etiam dicitur in Lib. De causis, propos. 6, quod Deus nominatur nomine primi causati sui, quod est intelligentia.</p>	<p>intelligent etc. ; c'est pourquoi il est dit aussi dans <i>Le livre des causes</i>, (proposition 6) que Dieu est désigné par le nom de son premier effet, qui est l'intelligence.</p>
<p>Vel possumus considerare ipsum modum determinatum participandi hujusmodi perfectiones, qui modus pertinet ad determinatam naturam vel ordinem Angelorum. Unde nomina exprimentia istum modum non possunt proprie de Deo dici, nec etiam metaphoricè, quia metaphora sumenda est ex his quae sunt manifesta secundum sensum: et ideo nunquam invenimus Deum in Scriptura nominatum Cherubim vel Seraphim vel aliquid hujusmodi, sicut leonem vel ursum vel aliquid hujusmodi.</p>	<p>Ou nous pouvons considérer le mode même déterminé de participer les perfections de ce genre, lequel mode convient à une nature déterminée ou à l'ordre des anges. C'est pourquoi les noms qui expriment ce mode ne peuvent pas être dit au sens propre de Dieu, ni non plus métaphoriquement, parce que la métaphore doit être prise de ce qui se manifeste selon le sens, et ainsi jamais nous ne trouvons Dieu dans l'Écriture, appelé Chérubin ou Séraphin, ou quelque chose de ce genre, comme le lion ou l'ours, ou quelque chose de ce genre.</p>
<p>[2457] Super Sent., lib. 1 d. 34 q. 3 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod in una re possunt considerari diversae proprietates ; et ideo non est inconueniens quod ex eadem re, secundum diversas sui proprietates, fiat transumptio ad aliqua contraria ; sicut quod Deus dicitur leo propter liberalitatem, vel fortitudinem, vel aliquid hujusmodi, et Diabolus dicitur leo propter crudelitatem. Contingit etiam quandoque, ut dicit Dionysius in Epistolis § 2 [in Epistola ad Titum <i>Éd. de Parme</i>], quod idem nomen transfertur ad significandum participantem et participationem et participationis principium ; sicut si ignis dicatur homo habens caritatem, et ipsa caritas, et Deus caritatem infundens: et secundum omnia diversimode exponendum est.</p>	<p>4. On peut considérer différentes propriétés dans une seule chose ; et ainsi il n'est pas inconuenat que par une même chose, selon ses différentes propriétés on fasse une métaphore pour des contraires ; comme que Dieu est appelé lion à cause de sa libéralité, ou de sa force ou quelque chose de ce genre, et le Diable est appelé lion à cause de sa cruauté. Il arrive aussi quelquefois, comme Denys le dit dans la <i>Lettre à Tite</i>, que le même nom est transféré pour signifier le participant et la participation et le principe de la participation ; de même on appelle ainsi feu un homme qui a la charité, et la charité même, et Dieu qui diffuse la charité ; et selon tout cela il doit être exposée de différentes manières.</p>
<p>Distinctio 35</p>	<p>Distinction 35 – [La science de Dieu]</p>
<p>Quaestio 1</p>	<p>Question unique – [La science convient-elle à Dieu ?]</p>
<p>Prooemium</p>	<p>Prologue</p>
<p>Hic quinque quaeruntur: 1 utrum in Deo sit scientia ; 2 utrum habeat tantum sui scientiam, vel etiam aliorum ;</p>	<p>Ici on fait cinq recherches : 1. Y a-t-il de la science en Dieu ? 2. A-t-il connaissance seulement de lui ou aussi des autres choses ?</p>

<p>et si aliorum, quaeritur 3 utrum de eis certam et propriam cognitionem habeat ; 4 utrum scientia sua sit univoca nostrae scientiae ; 5 utrum scientia sua possit dici universalis vel particularis, vel in potentia vel in habitu, sicut scientia nostra.</p>	<p>et si c'est des autres choses, on cherche : 3. S'il en a une connaissance certaine et particulière, 4. Si sa science est univoque à la nôtre ? 5. Si on peut dire que sa science est universelle ou particulière, ou en puissance ou en habitus, comme notre science.</p>
<p>Articulus 1 [2460] Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 1 tit. Utrum scientia conveniat Deo</p>	<p><u>Article 1 – La science convient-elle à Dieu ?</u></p>
<p>[2461] Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod scientia Deo non conveniat. Ubi enim non est intellectus, ibi non potest esse scientia. Sed nomen intellectus proprie Deo non competit ; immo dicitur in <i>Lib. de causis</i>, prop. 6: « <i>Cum Deus dicitur intelligens, nominatur nomine creati sui primi</i> », quod est intelligentia. Ergo videtur quod scientia proprie Deo non conveniat.</p>	<p>Objections ¹: 1. Il semble que la science ne convient pas à Dieu. Car où il n'y pas d'intellect, il ne peut pas y avoir de science. Mais le nom d'intellect ne convient pas au sens propre à Dieu ; au contraire il est dit dans le <i>Livre des Causes</i> (proposition 6) : « <i>Quand on dit que Dieu est intelligent, on le désigne du nom de son premier créé</i> », qui est l'Intelligence². Donc il semble que la science ne convient pas en propre à Dieu.</p>
<p>[2462] Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, simplicissimo et primo nihil convenit quod sibi aliquid praesupponat, ad quod ex additione se habet. Sed scientia praesupponit vitam et essentiam, et habet se ex additione ad illa, ut ex principio libri <i>De causis</i> patet. Ergo cum Deus sit simplicissimus et primus, sibi scientia non competit.</p>	<p>2. Rien ne convient à l'être premier absolument simple, qui présupposerait pour lui une chose vis-à-vis de laquelle il se comporterait par addition. Mais la science présuppose la vie et l'essence et elle se comporte par addition à elles, comme on le voit au début du <i>Livre des Causes</i> (proposition 1). Donc comme Dieu est tout à fait simple et premier, la science ne lui convient pas.</p>
<p>[2463] Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, nihil quod pluralitatem requirit invenitur in eo quod summe est unum. Sed scientia requirit pluralitatem quamdam, scilicet scientis, scientiae et scibilis. Ergo Deo qui summe unus est, non convenit.</p>	<p>3. Rien qui requiert la pluralité ne se trouve en ce qui est suprêmement un. Mais la science requiert une certaine pluralité, à savoir celle du savant, de la science et du connaissable. Donc elle ne convient pas à Dieu qui est suprêmement un.</p>
<p>[2464] Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 1 arg. 4 <i>Si dicas</i>, quod in Deo idem est scibile et sciens: <i>contra</i>. Nihil sibi ipsi simile dici potest, ut dicit Hilarius, <i>De</i></p>	<p>4. <i>Tu pourrais dire</i> qu'en Dieu le connaissable et le connaisseur sont la même chose : <i>en sens contraire</i>, rien ne peut être dit semblable à lui-même, comme le dit Hilaire,</p>

¹ PARALL. : *Ia*, qu. 14, a. 1.

² Selon le *De causis*, le créateur ne peut pas créer la pluralité, il commence par créer une Intelligence première.

<p><i>Syn.</i>, post. med., nec aliquid seipsum recipit aut capit. Sed secundum philosophos scientia est assimilatio scientis ad rem scitam: item scientia fit secundum receptionem scibilis in sciente. Ergo videtur quod non possit idem esse in Deo sciens et scitum.</p>	<p>(<i>Les Synodes</i>, après la moitié) et rien ne le reçoit lui-même ni le contient. Mais selon les philosophes, la science est l'assimilation du savant à ce qui est connu : de même la science se fait selon la réception du connaissable dans le savant. Donc il semble que le savant et ce qui est connu ne puissent pas être la même chose en Dieu.</p>
<p>[2465] Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 1 arg. 5 Praeterea, secundum Philosophum, in VI <i>Ethic</i>, cap. VI, scientia conclusionum est, et intellectus principiorum. Sed cognitio conclusionum sequitur inquisitionem rationis. Cum igitur in Deo non sit cognitio per inquisitionem, videtur quod propria in Deo scientia esse non possit.</p>	<p>5. Selon le Philosophe (<i>Ethique</i>, VI, 6, 1140 b 30 – 1141 a 7), la science concerne les conclusions et l'intellect concerne les principes. Mais la connaissance des conclusions découle de la recherche de la raison. Donc comme en Dieu il n'y a pas de connaissance par recherche, il semble que la science ne peut pas exister au sens propre en Dieu.</p>
<p>[2466] Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 1 s. c. 1 Contra est quod dicitur ad <i>Col. II, 3: in ipso sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi</i>, et Commentator XI <i>Metaph.</i> dicit, quod vita et scientia propria esse in Deo dicuntur.</p>	<p>En sens contraire : 1. En sens contraire il y a ce qui est dit (<i>Col 2, 3</i>) : « <i>En lui sont cachés tous les trésors de la sagesse et de la science</i> », et le Commentateur (<i>Méta XI</i>) dit qu'on emploie la vie et la science au sens propre en Dieu.</p>
<p>[2467] Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 1 s. c. 2 Praeterea, nulla perfectio deest ei qui perfectissimus est. Sed scientia est nobilissima perfectio. Ergo Deo, in quo omnium generum perfectiones adunantur, ut in V <i>Metaph.</i>, text. 21 dicitur, scientia deesse non potest.</p>	<p>2. Aucune perfection ne manque à celui qui est absolument parfait. Mais la science est une perfection très noble. Donc pour Dieu, en qui sont unies les perfections de tous les genres, comme il est dit (<i>Métaphysique</i>, V, 16, 1021 b 20), la science ne peut pas (lui) manquer.</p>
<p>[2468] Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod secundum Dionysium, in <i>liberté. De div nom.</i>, cap. VII, § 3, col. 870, tribus viis ex creaturis in Deum devenimus: scilicet per remotionem, per causalitatem, per eminentiam, quarum quaelibet nos in Dei scientiam inducit. Prima igitur via, quae est per remotionem, est haec: cum a Deo omnis potentia et materialitas removeatur, eo quod ipse est actus primus et purus, oportet essentiam ejus esse denudatam a materia, et esse formam tantum. Sicut autem particulationis principium est materia, ita formae debetur intelligibilitas: unde forma principium cognitionis est ; unde oportet quod omnis forma per se existens separata a materia,</p>	<p>Réponse : Selon Denys (<i>Les Noms divins</i>, VII, § 3) nous parvenons à Dieu à partir des créatures par trois voies : à savoir par éloignement, par causalité, par éminence, dont chacune nous mène à la science en Dieu. 1/ La première voie, qui est par éloignement est celle-ci : comme toute puissance et toute matérialité est exclue de Dieu, par le fait qu'il est l'acte premier et l'acte pur, il est nécessaire que son essence soit dénuée de matière et qu'elle soit forme seulement. Mais de même que le principe de l'individuation est la matière, de même l'intelligibilité est due à la forme : c'est pourquoi la forme est le principe de la connaissance ; c'est pourquoi il est nécessaire que toute forme qui existe par soi séparée de la matière soit celle d'une nature intellectuelle ; et si elle est subsistante</p>

sit intellectualis naturae: et si quidem sit per se subsistens, erit et intelligens: si autem non sit per se subsistens, sed quasi perfectio alicujus subsistentis, non erit intelligens [intellectus éd. de Parme], sed principium intelligendi: quemadmodum omnis forma non in se subsistens non operatur sed est operationis principium, ut caliditas in igne. Cum igitur ipse Deus sit immunis ab omni materia, et sit per se subsistens, quia esse suum ab alio non dependet, oportet quod ipse sit intelligens et sciens. Secunda via, quae est per causalitatem, est haec. Omne enim agens habet aliquam intentionem et desiderium finis. Omne autem desiderium finis praecedit aliqua cognitio praestituens finem, et dirigens in finem ea quae sunt ad finem. Sed in quibusdam ista cognitio non est conjuncta tendenti in finem ; unde oportet quod dirigatur per aliquod prius agens, sicut sagitta tendit in determinatum locum per determinationem sagittantis ; et ita est in omnibus quae agunt per necessitatem naturae ; quia horum operatio est determinata per intellectum aliquem instituentem naturam ; unde, Philosophus, II *Physic.*, text. 75, dicit, quod opus naturae est opus intelligentiae. In aliquibus autem ista cognitio est conjuncta ipsi agenti, ut patet in animalibus ; unde oportet quod primum non agat per necessitatem naturae, quia sic non esset primum, sed dirigeretur ab aliquo priori intelligente. Oportet igitur quod agat per intellectum et voluntatem ; et ita, quod sit intelligens et sciens.

Tertia via, quae est per eminentiam, est haec. Quod enim invenitur in pluribus magis ac magis secundum quod plures alicui appropinquant, oportet ut in illo maxime inveniatur ; sicut calor in igne, ad quem quanto corpora mixta magis accedunt, calidiora sunt. Invenitur autem quod quanto aliqua magis accedunt ad primum, nobilius cognitionem

par soi, elle sera aussi intelligente ; mais si elle n'est pas subsistante par soi, mais comme la perfection d'une chose subsistante, elle ne sera pas intelligente mais principe de connaissance : de même que toute forme non subsistante en soi n'opère pas, mais est un principe d'opération, comme la chaleur dans le feu. Donc comme Dieu lui-même est dépourvu de toute matière, et qu'il est subsistant par soi, parce que son être ne dépend pas d'un autre, il est nécessaire qu'il soit lui-même intelligent et savant.

2/ La seconde voie, qui est par la causalité est la suivante. Tout agent en effet a un but et le désir de la fin. Mais une connaissance qui détermine la fin précède tout désir de cette fin et dirige vers la fin qui est pour elle. Mais en certains cette connaissance n'est pas jointe à ce qui tend à la fin ; c'est pourquoi il faut qu'il soit dirigé par un premier agent, de même que la flèche tend à un lieu déterminé par le choix du l'archer ; et c'est ainsi en tout ce qui agit par nécessité de nature ; parce que leur opération est déterminée par un intellect qui dispose la nature ; c'est pourquoi le Philosophe (*Physique* II, 4, 196 a 28), dit que l'œuvre de la nature est une l'œuvre d'une intelligence. Mais en certains cette connaissance est jointe à l'agent lui-même, comme on le voit chez les animaux ; c'est pourquoi il est nécessaire que le premier n'agisse pas par nécessité de nature, parce qu'ainsi il ne serait pas premier [agent], mais il serait dirigé par un être intelligent qui le précéderait. Il est donc nécessaire qu'il agisse par l'intellect et la volonté, et ainsi qu'il soit intelligent et savant.

3/ La troisième voie est par éminence et elle est ainsi : Car ce qui se trouve en plusieurs de plus en plus selon que plus il s'approche, il est nécessaire qu'on le trouve surtout en lui ; de même que la chaleur dans le feu, plus les corps mixtes s'en approchent, plus ils sont chauds. Mais on trouve que plus certains s'approchent du premier [agent], plus ils participent noblement de la connaissance ; comme les hommes plus que les animaux et les anges plus que les hommes : c'est pourquoi il est nécessaire qu'en Dieu on

participant ; sicut homines plus quam bruta et Angeli magis hominibus ; unde oportet quod in Deo nobilissima cognitio inveniatur.	trouve une connaissance très noble.
[2469] Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quandocumque scientia vel intellectus vel aliquid quod ad perfectionem pertinet a Deo negatur, intelligendum est secundum excessum, et non secundum defectum ; unde dicit Dionysius, in VII cap. de div. Nom., col. 865: « Sine mente et insensibile esse, secundum excessum, et non secundum defectum in Deo est ordinandum ». Pro tanto ergo negatur nomen intellectus Deo proprie convenire, quia non secundum modum creaturae intelligit, sed eminentius.	Solutions : 1. Chaque fois que la science ou l'intellect ou quelque chose qui convient à la perfection de Dieu est nié, il faut penser que c'est par excès, et non par défaillance : c'est pourquoi Denys (<i>Les Noms divins</i> , VII) dit : « <i>Il doit être ordonné en Dieu sans esprit et être insensible, selon l'excès, et non selon la défaillance</i> ». Pour autant donc on ne nie pas que le nom d'intellect convienne au sens propre à Dieu, parce qu'il pense non pas à la manière de la créature, mais de manière plus éminente.
[2470] Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod circa hujusmodi nomina quae de Deo dicuntur, invenitur triplex opinio. Quidam enim dicunt, quod scientia, vita et hujusmodi significant in Deo aliquas dispositiones additas essentiae. Sed hoc non potest esse ; quia hoc poneret compositionem in Deo, et possibilitatem in essentia ipsius respectu hujusmodi dispositionum: quod omnino absurdum est.	2. Autour des noms de ce genre, qui sont dits de Dieu, on trouve trois opinions. a/ Certains, en effet, disent que la science, la vie, etc, signifient en Dieu des dispositions ajoutées à l'essence. Mais cela n'est pas possible ; parce que cela placerait en Dieu une composition et une possibilité dans son essence en rapport à des dispositions de ce genre : ce qui est tout à fait absurde.
Ideo alii dixerunt, quod omnia hujusmodi nomina nihil praedicant in Deo, nisi forte esse ipsius ; unde improprie de Deo dicuntur ; sed duabus rationibus inveniuntur dicta de Deo. Vel ratione negationis, ut quando dicitur Deus sciens, intelligitur non esse ignorans, sicut lapis:	b/ Ainsi d'autres ont dit que tous les noms de ce genre ne prédisent rien en Dieu, sauf par hasard son être ; c'est pourquoi ils sont employés improprement de Dieu ; mais on les trouve employés pour Dieu pour deux raisons. A/ ou en raison de la négation, comme quand on dit qu'on pense que Dieu n'est pas ignorant, comme une pierre :
vel propter similitudinem operis, ut dicatur Deus sciens, quia operatur effectum sicut aliquis sciens ; sicut dicitur iratus, inquantum punit ad similitudinem irati, non quod ira sit in eo ; ita nec scientia, nec vita, nec aliquid hujusmodi, sed tantum esse. Sed hoc non videtur sufficiens.	B/ ou à cause de la ressemblance de l'œuvre, comme on dit que Dieu est savant, parce qu'il opère un effet comme quelqu'un qui connaît ; de même on le dit irrité, en tant qu'il punit à la manière de quelqu'un qui est en colère, non que la colère soit en lui, de même la science non plus, ni la vie, ni quelque chose de ce genre, mais seulement l'être. Mais cela ne paraît pas suffisant.
Primo, quia omnis negatio de re aliqua	a/ Premièrement, parce que toute négation

<p>fundatur super aliquid in re existens, ut cum dicitur, homo non est asinus, veritas negationis fundatur supra hominis naturam, quae naturam negatam non compatitur. Unde si de Deo negatur ignorantia, oportet quod hoc sit ratione alicujus quod in ipso est: et ita oppositum ignorantiae oportet in ipso ponere.</p>	<p>d'une chose est fondée sur quelque chose qui existe en réalité, comme quand on dit, l'homme n'est pas un âne, la vérité de la négation est fondée sur la nature de l'homme, qui ne s'accorde pas avec la nature niée. C'est pourquoi si on nie l'ignorance au sujet de Dieu, il est nécessaire que cela soit en raison de ce qui est en lui ; et ainsi il est nécessaire de placer en lui le contraire de l'ignorance.</p>
<p>Secundo, quia omnis actus procedit ab agente ratione alicujus quod in ipso est, sicut calidum calefacit et leve ascendit sursum. Unde oportet quod in eo qui operatur actum scientiae, sit aliquid ad rationem scientiae pertinens ; quamvis illud forte non competenter tali nomine significetur ; sicut punire Dei actus est justitiae ipsius ; nec oportet iram in eo ponere, quia punire [punire <i>om. Éd. de Parme</i>] non est per se actus irae.</p>	<p>b/ Deuxièmement, t parce que tout acte procède d'un agent en raison de ce qui est en lui-même, comme le chaud chauffe et le léger s'élève en haut. C'est pourquoi il est nécessaire qu'en celui qui accomplit un acte de science, il y ait quelque chose qui convient à la nature de la science ; bien que cela par hasard ne soit signifié convenablement par un tel nom, de même punir est l'acte de la justice de Dieu ; et il n'est pas nécessaire de placer en lui la colère, parce que punir n'est pas en soi un acte de colère.</p>
<p>Et ideo dicendum est, quod omnia hujusmodi proprie dicuntur de Deo quantum ad rem significatam, licet non quantum ad modum significandi ; et quantum ad id quod est proprium de ratione cujuslibet horum, licet non quantum ad rationem generis ; ut supra habitum est, (dist. VIII, qu. 1, art. 1).</p>	<p>Et ainsi il faut dire que tout ce qui est de ce genre soit employé au sens propre pour Dieu, pour la chose signifiée, bien que pas quant à la manière de le signifier ; et quant à ce qui est le propre de la nature de chacun d'eux, bien que non quant à la nature du genre ; comme on l'a vu ci-dessus (dist. 8, qu. 1, a. 1).</p>
<p>Et ideo dicendum, quod omnia ista quae non dicunt aliquam materialem vel corporalem dispositionem, in Deo vere sunt et verius quam in aliis, nec aliquam compositionem in ipso inducunt ; immo, sicut ista nomina proprie conveniunt creaturae propter diversa in ipsa existentia, ita etiam proprie conveniunt Deo propter unicum et simplex suum esse, quod omnium in se virtutes uniformiter praeaccipit, ut Dionysius dicit, cap. V <i>de divin. Nomin.</i> § 8, col. 823, quod patet in simili.</p>	<p>Et ainsi il faut dire que tout ce qui ne signifie pas une disposition matérielle ou corporelle, est vrai en Dieu, et plus vrai que dans les autres, et ils n'induisent pas de composition en lui ; au contraire, de même que ces noms conviennent au sens propre à la créature à cause des différentes existant en elles, de même aussi ils conviennent à Dieu au sens propre, à cause de son être unique et simple, qui reçoit avant les puissances en lui de tout de manière uniforme, comme Denys (<i>Les Noms divins</i>, V, § 8) le dit, ce qui se voit dans le semblable.</p>
<p>Si ponantur tres homines, quorum unusquisque secundum suum habitum sciat ea quae pertinent ad unam scientiam, unus scilicet naturalia, alius geometricalia et alius [unus, alius, alius <i>om. Éd. de Parme</i>], grammaticalia ; et</p>	<p>Si on plaçaient trois hommes, dont chacun selon son habitus sache ce qui convient à une seule science, à l'un la science naturelle, à l'autre la géométrie et à l'autre la grammaire ; et un quatrième qui ait la science de tout cela par un habitus, dont il est clair qu'il</p>

<p>quartus, qui horum omnium per unum habitum scientiam habeat, de quo constat quod vere poterit dici, quod est grammaticus vel grammatica est in eo, et similiter geometria, et physica [philosophia, <i>Éd. de Parme</i>]: et quamvis in eo non sit nisi una res, secundum quam omnia haec sibi conveniunt, tamen aliud et aliud secundum rationem nominis unumquodque horum in ipso nominat, eo quod unumquodque eorum imperfecte exprimit illam rem. Ita etiam est et in Deo.</p>	<p>pourrait dire vraiment ce qu'est le grammarien ou que la grammaire est en lui et la même pour la géométrie, et la physique : et bien qu'en lui il n'y ait qu'une seule chose, selon laquelle toutes ces choses lui conviennent, cependant l'un et l'autre désignent selon la nature du nom chacune de ces choses en lui, parce que chacune d'elles l'exprime imparfaitement. Il en est ainsi aussi en Dieu.</p>
<p>Cum enim in aliis creaturis inveniatur esse, vivere, et intelligere, et omnia hujusmodi secundum diversa in eis existentia ; in Deo tamen unum suum simplex esse habet omnium horum virtutem et perfectionem. Unde cum Deus nominatur ens, non exprimitur aliquid nisi quod pertinet ad perfectionem ejus et non tota perfectio ipsius ; et similiter cum dicitur sciens, et volens, et hujusmodi ; et ita patet quod omnia haec unum sunt in Deo secundum rem, sed ratione differunt, quae non tantum est in intellectu, sed fundatur in veritate et perfectione rei: et sicut proprie Deus dicitur ens, ita proprie dicitur sciens et volens, et hujusmodi: nec est ibi aliqua pluralitas vel additio vel ordo in re, sed in ratione tantum.</p>	<p>En effet, comme on trouve l'être, la vie et l'intellection dans d'autres créatures, et toutes choses de ce genre selon la diversité qui existe en elles, en Dieu cependant son seul être simple a la puissance et la perfection de toutes ces choses. C'est pourquoi comme Dieu est appelé étant, rien n'est exprimé sinon ce qui convient à sa perfection et non sa perfection tout entière ; et de la même manière quand on le dit savant et volontaire, etc ; on voit ainsi que tout cela est un en réalité en Dieu, mais diffère en raison, ce qui non seulement est dans l'intellect, mais est fondé en vérité et perfection de la chose ; et de même qu'on dit au sens propre que Dieu est un étant, de même au sens propre qu'il est savant et volontaire, etc. : et il n'y a pas là de pluralité ou d'addition ou d'ordre en réalité, mais en raison seulement.</p>
<p>[2471] Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis ad rationem scientiae exigantur scientia, sciens et scitum ; non tamen exigitur quod haec tria differant secundum rem: sicut etiam de ratione motus est quod sit movens et motum: sed quod motum sit aliud a movente, non potest sciri nisi demonstratione, ante cujus inventionem multi sunt opinati aliquid seipsum movere.</p>	<p>3. Bien que pour la nature de la science soit exigée la science, celui qui connaît et ce qui est connu ; cependant il n'est pas exigé que trois éléments diffèrent en réalité ; de même aussi il est de la nature du mouvement qu'il y ait un moteur et un mû : mais ce qui est mû est autre que le moteur, il ne peut être connu que par démonstration, avant sa découverte beaucoup ont pensé que quelque chose se mouvait lui-même.</p>
<p>Sciendum est ergo, quod in omni intellectu aliquo est idem intelligens et intellectum, et in quibusdam etiam aliquo differt ; in aliquibus vero sunt omnino idem. Intellectus enim humanus,</p>	<p>Donc il faut savoir que dans tout intellect en quelque sorte celui qui pense et ce que est pensé est une même chose, et en certains aussi en quelque sorte, il diffère ; dans certains ils sont tout à fait le même. Car</p>

<p>qui aliquando est in potentia, et aliquando in actu, quando est in potentia intelligens, non est idem cum intelligibili in potentia, quod est aliqua res existens extra animam ; sed ad hoc quod sit intelligens in actu, oportet quod intelligibile in potentia fiat intelligibile in actu per hoc quod species ejus denudatur ab omnibus appenditiis materiae per virtutem intellectus agentis ; et oportet quod haec species, quae est intellecta in actu, perficiat intellectum in potentia: ex quorum conjunctione efficitur unum perfectum, quod est intellectus in actu, sicut ex anima et corpore efficitur unum, quod est homo habens operationes humanas.</p>	<p>l'intellect humain, qui quelquefois est en puissance et quelquefois en acte, quand il pense en puissance, ce n'est pas le même avec ce qui est intelligible en puissance qui est une chose qui existe hors de l'âme ; mais pour ce qui pense en acte, il est nécessaire que l'intelligible en puissance devienne intelligible en acte par le fait que sa forme est dénudée de toutes les additions de la matière par le pouvoir de l'intellect agent ; et il est nécessaire que cette forme qui est intelligée en acte, achève l'intellect en puissance ; de leur conjonction arrive l'unité parfaite qui est l'intellect en acte, de même que de l'âme et du corps est fait une unité, qui est un homme qui a des opérations humaines.</p>
<p>Unde sicut anima non est aliud ab homine, ita intellectum in actu non est aliud ab intellectu intelligente actu, sed idem: non tamen ita quod species illa fiat substantia intellectus, vel pars ejus, nisi formalis, sicut nec anima fit corpus.</p>	<p>C'est pourquoi, de même que l'âme n'est pas autre que l'homme, de même l'intellect en acte n'est pas autre que l'intellect qui pense en acte, mais le même ; cependant non pas que cette forme devienne substance de l'intellect, ou sa partie, sinon formelle, de même que l'âme ne devient pas corps.</p>
<p>Si ergo est aliquis intellectus, sicut divinus, qui ad nihil est in potentia, sed est totum actus, et semper in actu, tunc intellectum ab intellectu nullo modo differt re in eo, sed consideratione tantum: quia prout consideratur essentia ejus ut immunis a materia, sic est intelligens, ut probatum est, in corp. art.: sed prout consideratur essentia sua secundum quod intellectus accipit eam sine materia, sic est intellectum ; sed prout consideratur ipsum intellectum, prout non deest sibi intelligenti, sed est in seipso, quodammodo sic est intelligentia vel scientia: quia scientia nihil aliud est quam impressio vel conjunctio sciti ad scientem.</p>	<p>Si donc il y a un intellect, comme l'intellect divin, qui n'est en puissance pour rien, mais est tout entier acte, et toujours en acte, alors ce qui est conçu ne diffère en aucune manière de l'intellect en réalité en lui, mais par considération seulement ; parce que selon que son essence est considérée comme dépourvue de matière, ainsi il est intelligent, comme cela a été prouvé dans le corps de l'article ; mais dans la mesure où son essence est considérée selon que l'intellect la reçoit sans la matière, elle est pensée ainsi mais dans la mesure où on considère l'intellect lui-même, dans la mesure où il ne manque pas en lui-même qui pense, mais est en lui-même, d'une certaine manière ainsi il est intelligence ou science ; parce que la science n'est rien d'autre que l'impression ou la conjonction du connu à celui qui connaît.</p>
<p>[2472] Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod omnia ista vocabula, quibus dicimus scientiam esse assimilationem vel apprehensionem, vel impressionem, vel aliquid hujusmodi, veniunt ex consideratione intellectus</p>	<p>4. Tous ces mots, par lesquels nous disons que la science est assimilation ou appréhension ou application ou quelque chose de ce genre, viennent de la considération de l'intellect possible ; qui ne connaît que par réception d'une forme, par</p>

<p>possibilis: qui non cognoscit nisi per receptionem alicujus speciei, respectu cuius est in potentia, per quam assimilatur rei extra animam. Unde ubi est intellectus in actu tantum, nihil horum proprie dicitur, sed secundum modum intelligendi tantum.</p>	<p>rapport à ce qui est dans la puissance, par laquelle il porte ressemblance à la chose hors de l'âme. C'est pourquoi là où est l'intellect en acte seulement, rien de ceci n'est dit au sens propre, mais selon le mode de le penser seulement.</p>
<p>[2473] Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod ea quae dicuntur de Deo, semper intelligenda sunt per eminentiam ablato omni eo quod imperfectionis esse potest. Unde a scientia, secundum quod in Deo est, oportet auferre discursum rationis inquirentis, et retinere rectitudinem circa rem scitam.</p>	<p>5. Ce qui est dit de Dieu est toujours à comprendre par éminence, une fois écarté tout ce qui peut être de l'imperfection. C'est pourquoi de la science selon qu'elle est en Dieu, il faut retirer le parcours de la raison en recherche, et retenir la rectitude autour de ce qui est connu.</p>
<p>Sed quia scientia proprie complexorum est, et intelligere proprie est quidditatis rei ; ideo Deus dicitur sciens, inquantum cognoscit esse suum ; et dicitur intelligens, inquantum cognoscit naturam suam, quae tamen non est aliud quam suum esse, nec magis simplex. Et ideo in Deo non est aliud intelligere quam scire, nisi secundum rationem. Sapientia vero non ponit in numerum cum scientia et intellectu: quia omnis sapientia scientia est, sed non convertitur: quia illa scientia solum [sola <i>Éd. de Parme</i>] sapientia est quae causas altissimas considerat, per quas ordinantur et cognoscuntur omnia sequentia. Unde proprie Deus sapiens dicitur inquantum seipsum cognoscit, et intelligens et sciens secundum quod se et alia cognoscit.</p>	<p>Mais parce que la science concerne au sens propre ce qui est complexe, comprendre au sens propre dépend de la quiddité de la chose. Ainsi on dit Dieu savant, en tant qu'il connaît son être, qui cependant n'est pas autre chose que son être, mais plus simple. Et ainsi en Dieu il n'y a pas d'autre intellection que connaître, sinon en raison. Mais la sagesse ne s'établit pas pas dans un nombre avec la science et l'intellect ; parce que toute sagesse est science, mais elle n'est pas convertible ; parce que seulement est la sagesse cette science qui considère les causes les plus hautes, par lesquelles tout ce qui en découle est ordonné et connu. C'est pourquoi au sens propre on dit que Dieu est sage en tant qu'il se connaît lui-même, et intelligent et savant selon qu'il se connaît lui et les autres.</p>
<p>Articulus 2 [2474] Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 2 tit. Utrum Deus intelligat alia a se</p>	<p><u>Article 2 – Dieu connaît-il ce qui est autre que lui ?</u></p>
<p>[2475] Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Deus non intelligat alia a se. Intellectum enim perfectio est intelligentis, quia facit ipsum esse in actu. Sed omnis perfectio excedit id quod perficitur. Si ergo aliquid aliud a se intelligeret, haberet illud majus se: quod</p>	<p>Objections ¹ : 1. Il semble que Dieu ne connaît pas ce qui est autre que lui. Car le concept est la perfection de celui qui connaît, parce qu'il fait que lui-même est en acte. Mais toute perfection se retire de ce qui est achevé. Si donc il connaissait quelque chose d'autre que lui, cela serait plus grand que lui, ce qui ne</p>

¹ PARALL. : Ia, qu. 14, a. 5.

est inconveniens.	convient pas.
[2476] Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, secundum ordinem nobilitatis objectorum est ordo nobilitatis in operationibus ; unde dicit Philosophus, X <i>Ethic.</i> , cap ; IV, quod perfecta operatio felicitatis est respectu nobilissimi objecti. Sed quidquid est aliud a Deo est vilius et imperfectius eo. Si igitur intelligeret aliud a se, hoc vergeret in imperfectionem et vilitatem operationis ipsius.	2. Selon l'ordre de la noblesse des objets, il y a un ordre de noblesse dans les opérations ; c'est pourquoi le Philosophe (<i>Ethique</i> , X, 4, 1174 b 14) dit que l'opération parfaite du bonheur est par rapport à l'objet le plus noble. Mais tout ce qui est autre que Dieu est plus vil et plus imparfait que lui. Si donc il pensait quelque chose autre que lui, cela se tournerait en imperfection et en bassesse de son opération.
[2477] Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, intellecta se habent ad intellectum sicut picturae ad tabulam ; unde Philosophus, III <i>De anima</i> , text. 14, comparat intellectum possibilem, antequam intelligat, tabulae in qua nihil scriptum est. Sed impossibile est idem corpus figurari diversis figuris simul, et secundum eandem partem. Ergo impossibile est eundem intellectum simul plura intelligere. Si igitur intellectus divinus intelligit se et multa alia, oportet quod sit successio in intellectu ipsius, quae lassitudinem sibi inducat ex hoc quod non habet in actu illud quod quaerit: et hoc est inconveniens.	3. Ce qui est connu se comporte vis-à-vis de l'intellect comme les peintures vis-à-vis d'un tableau ; c'est pourquoi le Philosophe (<i>L'âme</i> , III, 4, 430 a 3) compare l'intellect possible, avant qu'il comprenne à un tableau sur lequel il n'y a rien d'écrit. Mais il est impossible que le même corps soit figuré par différentes figures en même temps, et selon une même partie. Donc il est impossible qu'un même intellect connaisse plus de choses en même temps. Si donc l'intellect divin se connaît et connaît beaucoup de choses, il faut qu'il y ait succession dans son intellect, qui lui donne une action fatigante, du fait qu'il n'a pas en acte ce qu'il cherche ; et cela ne convient pas.
[2478] Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, sicut dicit Philosophus, In III <i>De anima</i> , text. 38, scientiae dividuntur quemadmodum et res. Si ergo Deus intelligat plura, oportet quod in eo sint scientiae plures: et hoc vergit in pluralitatem divinae essentiae, si sua scientia est ejus essentia, ut dictum est.	4. Comme le dit le Philosophe (<i>L'âme</i> , III, 8, 431 b 24), les sciences sont divisées de la même manière que les choses. Si donc Dieu comprend plusieurs de choses, il est nécessaire qu'il y ait en lui plusieurs sciences, et cela se tourne en pluralité de l'essence divine, si sa science est son essence, comme il a été dit.
[2479] Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 2 s. c. 1 Contrarium est quod habetur ad Heb. 4, 13: <i>omnia nuda et aperta sunt oculis ejus.</i>	En sens contraire : 1. Il y a ce qui est dit en <i>Héb</i> 4, 13 : « <i>Tout est nu et découvert à ses yeux</i> ».
[2480] Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 2 s. c. 2 Praeterea, sicut dictum est, Deus cognoscit essentiam suam. Sed per essentiam suam est principium rerum. Ergo ipse cognoscit se esse principium rerum. Sed impossibile est quod cognoscatur aliquid esse principium, nisi	2. Comme il a été dit, Dieu connaît son essence. Mais par son essence il est le principe des choses. Donc lui-même connaît qu'il est le principe des choses. Mais il est impossible que quelque chose soit connu comme étant un principe, si n'est pas connu en quelque sorte ce dont il est le principe ;

<p>cognoscatur aequaliter id cuius est principium ; quia qui novit unum relativorum, cognoscit et reliquum, ut in <i>Praedicamentis</i> dicitur. Ergo cognoscit alia a se.</p>	<p>parce que qui connaît un des relatifs, connaît le reste aussi ; comme il est dit dans <i>Les Catégories</i>, (7, 8 a 35). Donc il connaît d'autres que lui.</p>
<p>[] Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod ex secunda via quae supra, art. praeced., facta est, potest ostendi quod Deus non solum se, sed etiam alia cognoscit. Cum enim ea quae agunt ex necessitate naturae, naturaliter tendant in finem aliquem, oportet quod ab aliquo cognoscente ordinentur in finem illum.</p>	<p>Réponse : A partir de la seconde voie qui ci-dessus, dans l'article précédant, a été rapportée, on peut montrer que Dieu non seulement se connaît, mais il connaît aussi d'autres choses. En effet, comme ce qui agit par nécessité de nature, tend naturellement à une fin, il est nécessaire que ces choses soient ordonnées à cette fin par quelqu'un qui les connaît.</p>
<p>Hoc autem est impossibile, nisi ille cognoscens cognoscat rem illam et operationem ejus, et id [id <i>om. Éd. de Parme</i>] quod ordinatur ; sicut faber non posset facere securim nisi cognosceret actum incisionis et ea quae incidenda sunt, ut materiam convenientem inveniat, et formam imprimat ; et ita oportet quod Deus cognoscat ea quae ad ipsum ordinantur: quia sicut esse ab ipso habent, ita et ordinem naturalem in finem.</p>	<p>Mais cela est impossible, si celui qui connaît ne connaît pas cette chose et son opération, et ce à quoi elle est ordonnée, de même que l'ouvrier ne pourrait faire une hache sans connaître l'acte de couper, et ce qui doit être coupé, pour trouver la matière qui convient, et lui donner une forme ; et ainsi il est nécessaire que Dieu connaisse ce qui est ordonné à lui ; parce que de même qu'il a l'être [qui vient] de lui, de même il a l'ordre naturel pour la fin.</p>
<p>Unde Rabbi Moyses hanc rationem dicit intendisse David cum dixit Psal. XCIII, 9: <i>Qui finxit oculum non considerat ?</i> Quasi diceret: cum Deus oculum faceret, numquid ipse non consideravit actum oculi, qui est videre, et objectum ejus, quod est visibile particulare ? Sciendum tamen est, quod intellectum dupliciter dicitur, sicut visum etiam. Est enim primum visum quod est ipsa species rei visibilis in pupilla [potentia <i>Éd. de Parme</i>] existens, quae est etiam perfectio videntis, et principium visionis, et medium lumen respectu visibilis: et est visum secundum, quod est ipsa res extra oculum.</p>	<p>C'est pourquoi Rabbi Moyses donne cette raison que David a montré quand il a dit (<i>Ps 93, 9</i>) : « <i>Celui qui a façonné l'œil ne verrait pas ?</i> ». Comme s'il disait : Puisque Dieu a fait l'œil, est-ce que lui-même n'a pas considéré l'acte de l'œil, qui est de voir et son objet qui est le visible particulier ? Cependant il faut savoir qu'on parle d'intellect de deux manières, comme de la vue aussi. Car il y a en premier ce qui est vu qui est la forme même de la chose visible qui existe dans la pupille, qui est aussi la perfection de celui qui voit, et le principe de la vision et la lumière intermédiaire par rapport au visible, et en second est vu, ce qui est la chose même hors de l'œil.</p>
<p>Similiter intellectum primum est ipsa rei similitudo, quae est in intellectu ; et est intellectum secundum [quod est <i>add. Éd. de Parme</i>] ipsa res, quae per similitudinem illam intelligitur. Si ergo consideretur intellectum primum, nihil aliud intelligit Deus nisi se ; quia non</p>	<p>De la même manière le premier concept est la ressemblance de la chose, qui est dans l'intellect, et c'est le deuxième concept qui est la chose même, qui est connue par cette ressemblance. Si donc on considérait le premier conçu, Dieu ne connaît rien d'autre que lui-même, parce qu'il ne reçoit pas les</p>

<p>recipit species rerum, per quas cognoscat ; sed per essentialiam suam cognoscit, quae est similitudo omnium rerum. Sed si accipiatur intellectum secundum, sic non tantum se intelligit, sed etiam alia. Et secundum primum modum dicit Philosophus, II <i>Metaph.</i>, text. 51, quod Deus intelligit tantum se. Et per hoc patet de facili responsio ad objecta.</p>	<p>formes des choses par lesquelles il connaîtrait ; mais par son essence il connaît ce qui est la ressemblance de toutes choses. Mais si le deuxième concept est reçu alors non seulement il se connaît, mais il connaît aussi les autres choses. Et selon le premier mode, le Philosophe (<i>Métaphysique</i>, I, 2, 983 a 5-10) dit que Dieu se connaît seulement lui-même. Et par là apparaît facilement la réponse aux objections.</p>
<p>[2482] Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 2 ad 1 Quod enim objicitur primo, quod intellectum est perfectio intelligentis, verum est de intellectu primo, et non de intellectu secundo. Non enim lapis, qui est extra animam, est perfectio intellectus ; sed similitudo lapidis, quae est in anima.</p>	<p>Solutions : 1. Car ce qui a été objecté à la première objection, que le concept est la perfection de celui qui connaît, est vrai du concept premier, non du concept second. Car la pierre qui est hors de l'âme n'est pas la perfection de l'intellect, mais l'image de la pierre qui est dans l'âme.</p>
<p>[2483] Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod tripliciter intellectus divinus posset vilificari, si intelligeret vilia: uno modo si informaretur similitudine illius vilis ; secundo si simul cum illo vili non posset intelligere nobile ; tertio si alia operatione intelligeret et vilius et nobilius. Sed haec omnia remota sunt ab ipso ; unde sua operatio est perfectissima, quae una et eadem existens, talis est quod per eam ipse seipsum cognoscit et omnia alia.</p>	<p>2. L'intellect divin pourrait devenir vil, de trois manières, s'il connaissait ce qui est vil. a/ D'une première manière s'il est mis en forme par la ressemblance de ce qui est vil, b/ Deuxièmement, s'il ne pouvait pas penser en même temps et ce qui est noble et ce qui est vil. c/ Troisièmement si par une autre opération il connaissait et plus vil et plus noble. Mais toutes ces choses sont exclues de lui ; c'est pourquoi son opération est très parfaite, qui existe seule et la même, il est tel que par elle il se connaît lui-même et il connaît toutes les autres choses.</p>
<p>[2484] Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod illa ratio tenet in omni intellectu qui cognoscit diversa per diversas species ; quod remotum est a Deo, qui cognoscendo essentialiam suam, alia cognoscit.</p>	<p>3. Cette raison vaut pour tout intellect qui connaît différentes choses par différentes formes ; ce qui est exclu de Dieu, qui en connaissant son essence, connaît les autres choses.</p>
<p>[2485] Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quando sunt multa scita quae cognoscuntur secundum unam rationem medii, genere vel specie, tunc reducuntur in unam scientiam generalem vel specialem, sicut metaphysica et geometria ; unde si plura scita reducuntur in unum medium, secundum</p>	<p>4. Quand il y a beaucoup de choses connues qui sont connues selon la seule raison d'intermédiaire par le genre ou l'espèce, alors elles sont ramenées dans une seule science générale ou spéciale, comme la métaphysique et la géométrie ; c'est pourquoi si plusieurs choses connues sont ramenées à un intermédiaire, selon le nombre de toutes ces choses ce ne serait qu'une science une en</p>

<p>numerum illorum omnium non erit nisi scientia una in numero ; et ideo scientia Dei est una numero omnium rerum, quia per unum medium simplicissimum, quod est sua essentia, omnia cognoscit.</p>	<p>nombre ; et ainsi la science de Dieu est une en nombre pour toutes les choses, parce que par un seul intermédiaire absolument simple, qui est son essence, il connaît tout.</p>
<p>Articulus 3 [2486] Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 3 tit. Utrum habeat cognitionem certam et propriam de aliis a se</p>	<p><u>Article 3 – A-t-il une connaissance certaine et particulière des autres choses que lui ?</u></p>
<p>[2487] Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non habeat certam et propriam cognitionem de aliis a se. Certa enim cognitio non potest de re haberi nisi per rationem ejus existentem in cognoscente. Sed nihil ejusdem rationis est in Deo et creaturis. Ergo cum non cognoscat creaturas nisi cognoscendo id quod in ipso est, videtur quod non habeat propriam et certam cognitionem de eis.</p>	<p>Objections :¹ 1. Il semble qu'il n'a pas une connaissance certaine et personnelle des autres choses que lui. Car la connaissance certaine de la réalité ne peut être possédée que par sa nature qui existe dans celui qui connaît. Mais rien de cette nature n'est en Dieu et dans les créatures. Donc comme il ne connaît les créatures qu'en connaissant ce qui est en lui, il semble qu'il n'en a pas une connaissance personnelle et certaine.</p>
<p>[2488] Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea, per causam primam et remotam non potest haberi certa cognitio de re. Sed essentia divina est causa prima et remotissima. Ergo cum Deus non cognoscat res nisi per essentiam suam, videtur quod certam cognitionem de rebus habere non possit.</p>	<p>2. Par la cause première et éloignée, on ne peut pas avoir une connaissance certaine de la chose. Mais l'essence divine est la cause première et très éloignée. Donc comme Dieu ne connaîtrait les choses que par son essence, il semble qu'il ne pourrait pas en avoir une connaissance certaine.</p>
<p>[2489] Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 3 arg. 3 Praeterea, propria cognitio de re non est nisi per id quod est proprium sibi. Sed impossibile est idem esse proprium pluribus in quantum plura sunt, etsi aliquid sit proprium pluribus in quantum unum sunt, sicut risibile omnibus hominibus. Ergo cum Deus cognoscat omnia per unum et idem, quod est sua essentia, videtur quod non habeat propriam et certam cognitionem de rebus singulis.</p>	<p>3. La connaissance personnelle de la chose n'est que par ce qui lui est personnel. Mais il est impossible que le même soit propre à plusieurs en tant que tels, même si quelque chose était propre à plusieurs, en tant qu'ils sont un, comme le risible pour tous les hommes. Donc comme Dieu connaît tout par une seule et même chose qui est son essence, il semble qu'il n'a pas une connaissance particulière et certaine des choses particulières.</p>
<p>[2490] Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 3 arg. 4 Praeterea, illud per quod habetur certa cognitio de re, potest esse medium ad concludendum [considerandum <i>Éd. de Parme</i>] rem illam. Sed ex essentia divina non potest concludi esse alicujus</p>	<p>4. Ce par quoi on a une connaissance certaine de la chose, peut être un intermédiaire pour l'enfermer. Mais l'être d'une chose ne peut pas être enfermé par l'essence divine, puisque Dieu a existé éternellement, quand la chose n'existait pas. Donc il semble que Dieu</p>

¹ PARALL. : *Ia*, qu. 14, a. 6.

<p>rei, cum Deus ab aeterno fuerit, quando res non erat. Ergo videtur quod Deus per essentiam suam certam cognitionem de rebus habere non possit.</p>	<p>par son essence ne pourrait pas avoir une connaissance certaine des choses.</p>
<p>[2491] Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 3 s. c. 1 Sed contra illud est quod dicitur in principio <i>Metaphys.</i>: « <i>Scientia quam Deus habet, dea scientiarum est, et honorabilissima</i> ». Sed Deus habet scientiam de rebus. Ergo nobilissime cognoscit res, et ita certissima et propria cognitione.</p>	<p>En sens contraire : 1. Au commencement de la <i>Métaphysique</i> (I, 2, 983 a 7), il est dit : « <i>La science que Dieu a, est la déesse des sciences et est très honorable</i> ». Mais Dieu a la science des choses. Donc il les connaît de façon très noble, et ainsi d'une connaissance très certaine et particulière.</p>
<p>[2492] Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 3 s. c. 2 Praeterea, quod est primum in quolibet genere est maximum in genere illo, ut in II <i>Metaph.</i> dicitur ; sicut ignis est calidissimus, in quo primo invenitur calor. Sed in Deo, primo est scientia. Ergo ipse nobilissime cognoscit quicquid cognoscit, et ita videtur quod de omnibus rebus cognitis propriam et certam cognitionem habeat.</p>	<p>2. Ce qui est premier dans n'importe quel genre est le plus grand dans ce genre, comme il est dit (<i>Métaphysique</i>, II, 2, 994 a 12) ; de même que c'est le feu le plus chaud, en qui on trouve en premier la chaleur. Mais en Dieu la science est en premier. Donc lui-même connaît de la manière la plus noble tout ce qu'il connaît, et ainsi il semble qu'il a de tout ce qu'il connaît, une connaissance particulière et certaine.</p>
<p>[2493] Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod Deus certissime proprias naturas rerum cognoscit. Sciendum tamen, quod Commentator in II <i>Metaph.</i>, text. 51 dicit, quod Deus non habet cognitionem de rebus aliis a se, nisi inquantum sunt entia: quia enim esse suum est causa essendi omnibus rebus, inquantum cognoscit esse suum, non ignorat naturam essentiae inventam in rebus omnibus ; sicut qui cognosceret calorem ignis, non ignoraret naturam caloris existentis in omnibus calidis: non tamen sciret naturam hujus calidi et illius, inquantum est hoc et illud.</p>	<p>Réponse : Dieu, de manière tout à fait certaine, connaît la nature propre des choses. Il faut savoir cependant que le Commentateur (<i>Métaphysique</i>, II) dit que Dieu n'a pas la connaissance des choses autres que lui, sinon en tant que ce sont des étants ; parce qu'en effet son être est la cause d'être de toutes choses, en tant qu'il connaît son être, il n'ignore pas la nature de l'essence trouvée dans toutes les choses ; de même celui qui connaîtrait la chaleur du feu, n'ignorerait pas la nature de la chaleur qui existe en tout ce qui est chaud ; cependant il ne connaîtrait pas la nature de ce chaud et de celui-là, en tant qu'il est ceci et cela.</p>
<p>Ita Deus per hoc quod cognoscit essentiam suam, quamvis cognoscat esse omnium rerum inquantum sunt entia, non tamen cognoscit res inquantum est haec et illa. Nec ex hoc sequitur, ut ipse dicit, quod sit ignorans: quia scientia sua non est de genere scientiae nostrae: inde nec ignorantia opposita sibi potest convenire ; sicut nec de lapide dicitur quod sit videns vel caecus.</p>	<p>Ainsi du fait que Dieu connaît son essence, bien qu'il connaisse l'être de toutes choses, en tant que ce sont des étants, il ne connaît pas cependant les choses qu'en tant que celle-ci ou celle-là. Et de là il ne découle pas, comme il le dit lui-même, qu'il soit ignorant ; parce que sa science n'est pas du genre de la nôtre ; ainsi l'ignorance qu'on lui oppose ne peut pas lui convenir ; de même qu'on ne dit pas de la pierre qu'elle voit ou qu'elle est aveugle.</p>

<p>Sed haec positio dupliciter apparet falsa: primo, quia ipse non est causa rerum quantum ad esse ipsorum solum commune, sed quantum ad omne illud quod in re est. Cum enim per causas secundas determinetur unaquaeque res ad proprium esse ; omnes autem causae secundae sunt a prima, oportet quod quidquid est in re, vel proprium vel commune, reducatur in Deum sicut in causam, cum res a seipsa non habeat nisi non esse: et ita cognoscet Deus [Deus om. Éd. de Parme] propriam naturam uniuscujusque rei.</p>	<p>Mais cette position apparaît fautive de deux manières ; a/ Premièrement, parce que lui-même n'est pas la cause des choses quant à leur seul être commun, mais quant à tout ce qui est dans la chose. En effet, comme par les causes secondes chaque chose est délimitée à son être propre, toutes les causes secondes dépendent de la cause première, il faut que tout ce qui dans la chose réalité, ou propre ou commun, soit ramené en Dieu comme dans sa cause, puisque la chose n'a par elle-même que le non être ; et ainsi Dieu connaîtrait la nature propre de chaque chose.</p>
<p>Secundo improbat per illud quod supra, in corp. art. praeced., tactum est, quod impossibile est quod aliquod agens ordinet effectum suum in finem, nisi cognoscat proprium opus rei per quod ordinatur in finem. Unde si a Deo ordinatio est omnium rerum in finem suum, oportet quod cognoscat proprium opus cuiuslibet rei, et propriam naturam quae tali operationi convenit.</p>	<p>b/ Deuxièmement, il est désapprouvé par ce qui a été traité ci-dessus dans le corps de l'article précédant, qu'il est impossible que quelque agent ordonne son effet à la fin, s'il ne connaît pas l'œuvre propre de la chose, qui est ordonnée à cette fin. C'est pourquoi si la mise en ordre de toutes les choses dans leur fin est de Dieu, il est nécessaire qu'il connaisse l'action propre de chaque chose, et la nature propre qui convient à une telle opération.</p>
<p>Nec obstat, si etiam ponatur non immediate causare ordinem in unaquaque re, sicut quidam philosophi posuerunt, dicentes, a Deo immediate procedere unum primum, quod est intelligentia prima, a quo procedat secunda intelligentia, et orbis, et anima ejus. Oportet enim secundum hoc, quod cognoscat ad minus opus sui primi creati, quod est intelligentia ; et ita cognoscet quae per illud opus produci possunt, et sic deinceps usque ad ultima rerum ; et sic oportet quod cognoscat omnes proprias naturas et proprias operationes rerum.</p>	<p>Et il n'y a pas d'empêchement, si on pense aussi qu'il ne cause pas immédiatement un ordre dans chaque chose, comme certains philosophes l'ont pensé, disant que de Dieu un seul [être] premier procède immédiatement qui est l'Intelligence première, d'où procède l'Intelligence seconde, et l'univers et son âme. Car il est nécessaire selon cela qu'il connaisse au moins l'œuvre de son premier créé qui est l'intelligence ; et ainsi qu'il connaisse ce qui peut être produit par cette œuvre et ainsi ensuite jusqu'à l'ultime des choses, et ainsi il est nécessaire qu'il connaisse toutes les natures particulières et les opérations particulières des choses.</p>
<p>[2494] Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod esse divinum non negatur ejusdem rationis esse cum esse nostro quia deficiat a ratione nostri esse, sed quia excedit. Quanto autem medium perfectius est, tanto in eo res perfectius cognoscitur: et ideo quanto esse suum</p>	<p>Solutions : 1. On ne nie pas que l'être divin soit de la même nature que notre être, parce qu'il est défaillant, par rapport au nôtre, mais pas qu'il le dépasse. Mais plus l'intermédiaire est parfait, plus en lui, plus la chose est parfaitement connue ; et ainsi plus son être dépasse le nôtre ; plus sa science de l'être de</p>

<p>excedit nostrum, tanto scientia sua de esse rei, quod cognoscit per esse suum, excedit scientiam nostram, quae est de esse rei accepta ab ipsa re.</p>	<p>la chose qu'il connaît par son être dépasse notre science qui est reçue de l'être de la chose par la chose même.</p>
<p>[2495] Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod nullius scientiae certitudo potest esse nisi per reductionem in prima sui principia. Sed quod primum principium in geometricis non sufficit ad certam cognitionem eorum quae consequuntur, hoc est, quia ipsum non est tota causa eorum ; unde oportet quod adjunctis omnibus aliis, in eorum notitiam veniatur. Sed ipse Deus est perfecta causa omnium quae ab ipso sunt ; cum nihil possit accipi quod ab ipso non sit: et ideo ipse per essentiam suam omnia perfecte cognoscit.</p>	<p>2. La certitude d'aucune science ne peut exister sinon par réduction à son premier principe. Mais que le premier principe dans la géométrie ne suffise pas à la connaissance certaine de ce qui en découle, c'est-à-dire, parce qu'il n'est pas toute leur cause ; aussi il est nécessaire qu'une fois toutes les autres ajoutées, on en vienne à leur connaissance. Mais Dieu lui-même est la cause parfaite de tout ce qui vient de lui, comme rien ne pourrait être reçu qui ne soit pas de lui et ainsi lui-même connaît tout parfaitement par son essence.</p>
<p>[2496] Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod impossibile est idem esse proprium plurium quae eodem modo ipsum participant, et secundum totum, et perfecte ; sed bonitatem divinam quamvis omnes res participant, tamen nulla res creata ipsam perfecte imitatur, sed in aliquo assimilatur sibi una res in quo non assimilatur sibi alia ; et ideo ipse est propria similitudo uniuscujusque rei, sicut patet in exemplo prius inducto, art. 1 hujus quaest. in corp., de illo qui habet habitum sufficientem ad plura scibilia: est enim habitus ille [illius <i>Éd. de Parme</i>] unus similitudo uniuscujusque trium habituum, qui in diversis inveniuntur, etiam secundum id quod unus ab alio distinguitur: convenit enim cum grammatica in eo quod per ipsum cognoscuntur grammaticalia, et sic de aliis. Et ita patet quod una res potest esse propria similitudo plurium non perfecte ipsam imitantium, sicut creaturae non perfecte imitantur divinam bonitatem.</p>	<p>3. Il est impossible que le même être soit un être propre à plusieurs qui participent de lui-même d'une même manière, et selon le tout, et parfaitement : mais bien que toutes choses participent à la bonté divine, cependant aucune créature ne l'imité parfaitement, mais une chose est rendue semblable ; en quoi une autre ne lui est pas rendue semblable dans ce en quoi ue autre ne lui est pas rendue semblable ; et ainsi lui-même est la ressemblance propre de chaque chose, comme on le voit dans l'exemple donné avant dans l'article 1 de cette question, de celui qui a un habitus suffisant pour plus de choses connaissables ; car cet habitus unique est la ressemblance de chacun des trois habitus, qui se trouvent en diverses choses, aussi selon ce que l'un se distingue de l'autre ; car il convient avec la grammaire, en lui que ce concerne la grammaire soit connu par son intermédiaire et ainsi des autres. Et ainsi on voit qu'une seule chose peut être la propre ressemblance de plusieurs choses qui ne l'imitent pas parfaitement, de même que les créatures n'imitent pas parfaitement la bonté divine.</p>
<p>[2497] Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod non solum esse divinum est causa essendi res, sed etiam scientia et voluntas sua: ex</p>	<p>4. Non seulement l'être divin est cause d'être des choses, mais sa science et sa volonté aussi : par quoi l'être de la chose est connu de la manière la meilleure ; parce que ce que</p>

<p>quibus optime concluditur esse rei ; quia illud quod Deus vult esse, cum possit et sciat, virtute essentiae suae in esse procedit. Haec autem Deo cognita sunt ; et ita certam de rebus cognitionem habet.</p>	<p>Dieu veut faire exister, comme il le peut et le sait, procède par le pouvoir de son essence dans l'être. Mais cela est connu de Dieu ; et ainsi il a une connaissance certaine des choses.</p>
<p>Articulus 4 [2498] Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 4 tit. Utrum scientia Dei sit univoca scientiae nostrae</p>	<p><u>Article 4 – La science de Dieu est-elle univoque à la nôtre ?</u></p>
<p>[2499] Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod scientia Dei sit univoca scientiae nostrae. Agens enim secundum formam producit effectum sibi univocum, sicut ignis per calorem inducit calorem univocum suo calori. Sed sicut dicit Origenes, in XVI Ad Rom., V, 27, col. 1292 et Dionysius, cap. VII de div. Nom., col. 866, Deus dicitur sapiens, in quantum nos sapientia implet per suam sapientiam. Ergo videtur quod sapientia sua sit nostrae univoca.</p>	<p>Objections : 1. Il semble que la science de Dieu est univoque à la nôtre. Car l'agent selon sa forme produit un effet qui lui est univoque, comme le feu par sa chaleur induit une chaleur univoque à sa chaleur. Mais comme le disent Origène (<i>Sur l'épître aux romains</i>, XVI, 5, 27) et Denys, (<i>Les Noms divins</i>, VII) on indique que Dieu est sage, en tant qu'il nous comble de sagesse par la sienne. Donc il semble que sa sagesse est univoque à la nôtre.</p>
<p>[2500] Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 4 arg. 2 Praeterea, mensura et mensuratum sunt unius rationis ; unde unicuique propria mensura respondet: non enim eodem mensurantur liquida et arida, ut in III Metaph. dicitur. Sed scientia Dei mensura est scientiae nostrae ; quae tanto verior est quanto ad eam magis accedit. Ergo videtur quod sit univoca scientiae nostrae.</p>	<p>2. La mesure et le mesuré sont d'une seule nature ; c'est pourquoi à chacun correspond sa propre mesure ; car le liquide et le sec ne sont pas mesurés par la même mesure, comme il est dit en <i>Métaphysique</i>, III. Mais la science de Dieu est la mesure de la nôtre, qui est d'autant plus vraie qu'elle s'approche plus d'elle. Donc il semble qu'elle est univoque à notre science.</p>
<p>[2501] Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 4 arg. 3 Si dicas, quod non est univoca ex eo quod scientia Dei nostram excedit scientiam ; contra. Magis et minus non diversificant speciem. Sed excessus scientiae attenditur secundum hoc quod est esse magis et minus scientem. Ergo videtur quod ex hoc univocatio scientiae non tollatur.</p>	<p>3. Si tu disais qu'elle n'est pas univoque du fait que la science de Dieu dépasse la nôtre : <i>en sens contraire</i>, plus et moins ne différencient pas l'espèce. Mais l'excès de science est atteint selon ce qui est être plus ou moins savant. Donc il semble que par cela l'univocation de la science n'est pas enlevée.</p>
<p>[2502] Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 4 arg. 4 Si dicas, ut dicit Commentator in X Metaph., text. comm. 51, quod pro tanto non est univoca, quia scientia Dei est causa rerum, et nostra scientia est causata a rebus ; contra. Scientia speculativa in nobis causata est a rebus ; sed scientia practica est causa rerum ;</p>	<p>4. Si tu disais, comme le fait le Commentateur (<i>Métaphysique</i> X), que pour autant elle n'est pas univoque, parce que la science de Dieu est la cause des choses. Et la nôtre est causée par les choses. <i>En sens contraire</i>, la science spéculative est causée en nous par les choses ; mais la science pratique est cause des choses ; et cependant</p>

nec tamen de utroque nomen scientiae aequivoce praedicatur. Ergo et ratio praedicta univocationem non tollit.	le nom de science est prédiqué de l'une et l'autre de manière univoque. Donc la raison donnée n'enlève par l'univocation.
[2503] Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 4 arg. 5 Contra, aeterno et corruptibili nihil est commune, nisi secundum nomen, ut in X <i>Metaphysic.</i> , text. comm. 26, a Commentatore dicitur, et etiam a Philosopho. Sed scientia Dei est aeterna, nostra autem est corruptibilis, quam contingit per oblivionem amitti, et per doctrinam vel inventionem acquiri. Ergo scientia aequivoce et nobis et Deo convenit.	5. Rien n'est commun entre l'éternel et le corruptible, sinon selon le nom, comme le Commentateur le dit (<i>Métaphysique X</i>), et aussi le Philosophe. Mais la science de Dieu est éternelle, et la nôtre est corruptible, qu'il arrive d'être perdue par oubli, et acquise par l'enseignement et la découverte. Donc la science nous convient de manière équivoque à nous et à Dieu.
[2504] Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 4 arg. 6 Praeterea, quaecumque univocantur in aliquo, horum est similitudo aliqua. Sed omnium similium est aliqua comparatio ; comparatio autem non est nisi convenientium in natura aliqua. Cum igitur nulla creatura cum Deo conveniat in aliqua natura communi, quia illa esset utroque prius, videtur quod nihil univoce de Deo et creatura dicatur.	6. Tout ce qui est univoque en quelque chose, possède une certaine ressemblance. Mais on compare tout ce qui est semblable ; la comparaison n'est que de ce qui se rencontre dans une certaine nature. Donc comme aucune créature ne se rencontre avec Dieu dans une nature commune, parce que celle-ci serait avant l'une et l'autre, il semble qu'on ne dit rien de manière univoque de Dieu et de la créature.
[2505] Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 4 arg. 7 Praeterea, nihil univoce dictum potest esse in uno substantia et in alio accidens. Sed scientia in nobis est accidens, in Deo autem substantia. Ergo aequivoce praedicatur.	7. Rien d'univoque ne peut être appelé substance dans l'une et accident dans l'autre. Mais la science en nous est un accident, en Dieu une substance. Donc elle est prédiquée de manière équivoque.
[2506] Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 4 co. Respondeo dicendum, quod tribus modis contingit aliquid aliquibus commune esse ; vel univoce, vel aequivoce, vel analogice. Univoce quidem non potest aliquid de Deo et creatura dici. Hujus ratio est, quia cum in re duo sit considerare: scilicet naturam vel quidditatem rei, et esse suum, oportet quod in omnibus univocis sit communitas secundum rationem naturae, et non secundum esse ; quia unum esse non est nisi in una re ; unde habitus humanitatis non est secundum idem esse in duobus hominibus: et ideo quandocumque forma significata per nomen est ipsum esse, non potest univoce convenire, propter quod etiam	Réponse : Il arrive de trois manières qu'une chose est commune à d'autres, ou de manière univoque, ou équivoque ou analogiquement. 1/ De manière univoque en réalité on ne peut pas dire quelque chose de Dieu et de la créature. La raison en est, que comme dans une chose il faut considérer deux aspects ; à savoir la nature ou sa quiddité, et son être, il est nécessaire que dans tout ce qui est univoque, il y ait communauté en raison de la nature, et non selon l'être ; parce qu'un être n'est que dans une seule chose ; c'est pourquoi l'habitus d'humanité n'est pas selon le même être en deux hommes ; et ainsi chaque fois que la forme signifiée par le nom est l'être même elle ne peut pas convenir de manière univoque, parce que l'étant aussi

<p>ens non univoce praedicatur. Et ideo cum omnium quae dicuntur de Deo natura vel forma sit ipsum esse, quia suum esse est sua natura, propter quod dicitur a quibusdam philosophis, quod est ens non in essentia, et sciens non per scientiam, et sic de aliis, ut intelligatur essentia non esse aliud ab esse, et sic de aliis: ideo nihil de Deo et creaturis univoce dici potest.</p>	<p>n'est pas prédiqué de manière univoque. Et ainsi comme de tout ce qui est dit de Dieu nature ou forme est son être même, parce que son être est sa nature propre, en raison de quoi ce qui est dit par certains philosophes¹, que l'étant n'est pas dans l'essence et il n'est pas savant par sa science, et ainsi des autres, pour comprendre que l'essence n'est l'être autre que l'être, et ainsi des autres ; on ne peut rien dire de Dieu et des créatures de manière univoque.</p>
<p>Et ideo quidam dicunt, quod quidquid de Deo et creatura dicitur, per puram aequivocationem dicitur. Sed hoc etiam non potest esse ; quia in his quae sunt pure aequivoca per casum et fortunam, ex uno non cognoscitur alterum, ut quando idem nomen duobus hominibus convenit. Cum igitur per scientiam nostram deveniatur in cognitionem divinae scientiae, non potest esse quod sit omnino aequivocum.</p>	<p>2/ Et ainsi certains disent que tout ce qui est de Dieu et de la créature, est dit par pure équivocation. Mais cela n'est pas possible ; parce que dans ce qui est purement équivoque par le hasard et la fortune, l'un n'est pas connu par l'autre, comme quand le même nom convient à deux hommes. Donc comme par notre science on parvient à la connaissance de la science divine, il n'est pas possible qu'elle soit tout à fait univoque.</p>
<p>Et ideo dicendum, quod scientia analogice dicitur de Deo et creatura, et similiter omnia hujusmodi. Sed duplex est analogia. Quaedam secundum convenientiam in aliquo uno, quod eis per prius et posterius convenit ; et haec analogia non potest esse inter Deum et creaturam, sicut nec univocatio. Alia analogia est, secundum quod unum imitatur aliud quantum potest, nec perfecte ipsum assequitur ; et haec analogia est creaturae ad Deum.</p>	<p>3/ Et ainsi il faut dire que la science est dite analogiquement de Dieu et de la créature, et de la même manière tout ce qui est de ce genre. Mais l'analogie est double. a/ Certaine selon un accord en quelque chose d'unique, ce qui leur convient par antériorité ou postériorité ; et cette analogie ne peut pas exister entre Dieu et la créature, l'univocation non plus. b/ Il y a une autre analogie, selon que l'un en imite un autre autant qu'il peut, et il ne le suit pas parfaitement ; et cette analogie est de la créature à Dieu.</p>
<p>[2507] Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod ab agente secundum formam non producitur effectus univocus nisi quando recipiens est proportionatus ad recipiendum totam virtutem agentis, vel secundum eandem rationem ; et sic nulla creatura est proportionata ad recipiendum scientiam a Deo per modum quo in ipso est ; sicut nec corpora inferiora possunt recipere calorem univoce a sole, quamvis per formam suam agat.</p>	<p>Solutions : 1. L'effet univoque n'est produit par l'agent selon la forme que quant le receveur est proportionné pour recevoir tout le pouvoir de l'agent, ou selon une même nature ; et ainsi aucune créature n'est proportionnée pour recevoir la science de Dieu par le mode où elle est en lui ; de même que les corps inférieurs, ne peuvent recevoir la chaleur du soleil de manière univoque, bien qu'il agisse par sa forme.</p>

¹ Note marginale : Avicenne.

<p>[2508] Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod scientia Dei non est mensura coaequata scientiae nostrae, sed excedens ; et ideo non sequitur quod sit ejusdem rationis secundum univocationem cum scientia nostra, sed secundum analogiam.</p>	<p>2. La science de Dieu n'est pas une mesure égale à notre science, mais elle la dépasse ; et ainsi il n'en découle pas qu'elle soit de même nature, selon l'univocation avec notre science, mais selon l'analogie.</p>
<p>[2509] Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod magis et minus nunquam univocationem vel speciei unitatem [vel...unitatem <i>om. Éd. de Parme</i>] auferunt ; sed ea ex quibus magis et minus causatur, possunt differentiam speciei facere, et univocationem auferre: et hoc contingit quando magis et minus causantur [causatur <i>Éd. de Parme</i>] non ex diversa participatione unius naturae, sed ex gradu diversarum naturarum ; sicut Angelus [est <i>Éd. de Parme</i>] homine intellectualior dicitur [dicitur <i>om. Éd. de Parme</i>].</p>	<p>3. Le plus et le moins n'enlèvent jamais l'univocation, ou l'unité de l'espèce mais ce par quoi le plus et le moins est causé peut faire une différence d'espèce, et enlever l'univocation, ou l'unité de l'espèce et cela arrive quant le plus et le moins sont causés non pas par une participation différente d'une seule nature, mais par le degré de diverses natures ; de même qu'on dit que l'ange est plus intellectuel que l'homme.</p>
<p>[2510] Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod ratio Commentatoris, per se non est sufficiens nisi secundum quod accipitur in tali materia ; scientia enim quae sic est causa rerum ut scientia divina, non potest scientiae causatae a rebus univoca esse: cujus ratio dicta est.</p>	<p>4. La raison du Commentateur n'est suffisante par soi que selon qu'elle est reçue dans une telle matière ; car une science qui est la cause des choses comme la science divine ne peut pas être univoque d'une cause causée par les choses ; on en a donné la raison.</p>
<p>[2511] Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 4 ad 5 Et quia aliae rationes videntur concludere quod omnino aequivoce dicatur, ideo ad eas respondendum est. Ad quintum ergo dicendum, quod dictum illud est intelligendum quantum ad esse, et non quantum ad intentionem rei quae communiter praedicatur ; quia corpus, etiam secundum hoc quod dicitur ibi, aequivoce de corruptibilibus et incorruptibilibus praedicatur, cujus tamen ratio eadem est in utroque si secundum intentionem communem consideretur.</p>	<p>5. Parce que les autres raisons semblent conclure qu'on en parle de manière tout à fait équivoque, il faut leur répondre. Pour l'objection cinq il faut dire que ce qui a été dit est à comprendre de l'être, et non de l'intention de la chose qui est prédiquée communément ; parce que le corps, aussi selon ce qui est dit ici est prédiqué de manière équivoque pour ce qui est corruptible et incorruptible ; cependant la même raison se trouve dans l'un et l'autre si elle est considérée selon l'intention commune</p>
<p>[2512] Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 4 ad 6 Ad sextum dicendum, quod inter Deum et creaturam non est similitudo per convenientiam in aliquo uno communi, sed per imitationem ; unde</p>	<p>6. Entre Dieu et la créature il n'y a pas de ressemblance par l'accord dans une seule chose commune, mais par imitation ; c'est pourquoi la créature est dite semblable à Dieu, mais ce n'est pas convertible comme le</p>

<p>creatura similis Deo dicitur, sed non convertitur, ut dicit Dionysius, in lib. <i>De div. Nom.</i>, cap. IX, § 6 col. 914.</p>	<p>dit Denys (<i>les Noms divins</i>, IX, 6).</p>
<p>[2513] Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 4 ad 7 Ad septimum dicendum, quod scientia non praedicatur de Deo secundum rationem generis sui, qualitatis vel [scilicet <i>Éd. de Parme</i>] accidentalis, sed solum secundum rationem differentiae, quae ad perfectionem pertinet, secundum quam a natura attenditur per imitationem, ut dictum est.</p>	<p>7. La science n'est pas prédiquée de Dieu selon la nature de son genre, ou d'une qualité accidentelle, mais seulement selon une raison de différence, qui convient à la perfection, selon laquelle elle est atteinte par la nature par imitation, comme il a été dit.</p>
<p>Articulus 5 [2514] Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 5 tit. Utrum scientia Dei sit universalis</p>	<p><u>Article 5 – La science de Dieu est-elle universelle ?</u></p>
<p>[2515] Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod scientia Dei sit universalis. Scientia enim universalis est quae est per causas universales. Sed Deus scit omnia per causam universalissimam, scilicet per essentiam suam. Ergo sua scientia est maxime universalis.</p>	<p>Objections : 1. Il semble que la science de Dieu est universelle. Car la science universelle est celle qui est par les causes universelles. Mais Dieu connaît tout par la cause la plus universelle, à savoir par son essence. Donc sa science est tout à fait universelle.</p>
<p>[2516] Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 5 arg. 2 Item, videtur quod sit particularis. Cognitio enim particularis est per quam cognoscitur propria natura rei. Sed proprias naturas omnium rerum Deus perfecte cognoscit. Ergo sua scientia particularis est.</p>	<p>2. Il semble qu'elle est particulière. Car la connaissance particulière est celle par laquelle la nature propre de la chose est connue. Mais Dieu connaît parfaitement les natures propres de toutes les choses. Donc sa science est particulière.</p>
<p>[2517] Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 5 arg. 3 Item, videtur quod etiam sit in potentia. Sicut enim operatio sua extenditur ad ea quae sunt extra ipsum, quae ipsius operatione causantur, ita et scientia ; cum ea quae extra ipsum sunt, ab eo cognoscantur. Sed Deus non semper operatus est res in actu, quia ab aeterno non fuerunt. Ergo videtur quod nec debeat dici semper sciens in actu, sed quandoque in potentia.</p>	<p>3. Il semble aussi qu'elle est en puissance. Car de même que son opération s'étend à ce qui est hors de lui-même, et qui est causé par son opération, sa science aussi ; pour qu'il connaisse ce qui est hors de lui. Mais Dieu n'a pas toujours opéré les choses en acte, parce qu'elles n'ont pas existé éternellement. Donc il semble qu'on ne doit pas le dire toujours savant en acte, mais quelquefois en puissance.</p>
<p>[2518] Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 5 arg. 4 Item, videtur quod etiam sit in habitu. Sicut enim potentia est medium inter essentiam et operationem, ita habitus est medium inter potentiam et actum. Sed quamvis in Deo omnia unum</p>	<p>4. Il semble qu'aussi il est dans un habitus. Car de même que la puissance est intermédiaire entre l'essence et l'opération, de même l'habitus est intermédiaire entre la puissance et l'acte. Mais bien qu'en Dieu tout soit un, cependant nous signifions en lui</p>

sint, tamen designamus essentiam, operationem, et virtutem. Ergo et similiter habitum in ipso designare poterimus, ut dicamus Deum esse scientem in habitu.	l'essence, l'opération et le pouvoir. Donc de la même manière, nous pourrions signifier un habitus en lui, pour dire que Dieu connaît dans un habitus.
[2519] Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 5 arg. 5 Item, videtur quod scientia sit in actu. Nihil enim est agens nisi secundum quod est in actu. Sed Deus agit omnia per sapientiam suam ; unde in Psalm. 103, 24, dicitur: <i>Omnia in sapientia fecisti</i> . Ergo sua scientia maxime est in actu.	5. Il semble que la science est en acte. Car rien n'est agent sinon selon qu'il en acte. Mais Dieu fait tout par sa sagesse ; c'est pourquoi dans le <i>Ps</i> 103, 24 il est dit : « <i>Tu as tout fait dans ta sagesse</i> ». Donc sa science est tout à fait en acte.
[2520] Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 5 s. c. 1 Sed contra, ea quae non sunt ejusdem rationis non dividuntur eisdem differentiis: quia, secundum Philosophum, in <i>Antepaedica</i> . diversorum generum diversae sunt species et differentiae. Sed scientia Dei et scientia nostra non sunt ejusdem rationis. Ergo cum omnia praedicta sint differentiae nostrae scientiae, videtur quod ad divinam scientiam non sint referenda.	En sens contraire : 1. Ce qui n'est pas d'une même nature n'est pas divisé par les mêmes différences : parce que, selon le Philosophe (<i>Les Catégories</i> , 1, 1 a 3), les espèces et les différences des différents genres sont différents. Mais la science de Dieu et la nôtre ne sont pas d'une même nature. Donc, comme tout ce qui est prédiqué est différent de notre science, il semble qu'il ne faut pas les référer à la science divine.
[2521] Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 5 s. c. 2 Praeterea, hoc etiam Commentator dicit, in II <i>Metaph.</i> , text. com. 51, quod scientia Dei nec est universalis, nec particularis, nec in potentia.	2. Le commentateur (<i>Métaphysique</i> , II) dit aussi que la science de Dieu n'est ni universelle, ni particulière, ni en puissance.
[2522] Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 5 co. Respondeo dicendum, quod nihil dictorum divinae scientiae convenit, nisi hoc solum quod est semper in actu esse: cujus ratio est quia conditiones scientiae praecipue attenduntur secundum rationem medii, et similiter cujuslibet cognitionis.	Réponse : Rien de ce qui est dit de la science divine ne convient, sauf ce qui est toujours en acte ; la raison en est que les conditions de la science sont principalement atteintes selon la nature de l'intermédiaire, et de la même manière de chaque connaissance.
Id autem quo Deus cognoscit quasi medio, est essentia sua, quae non potest dici universale, quia omne universale additionem recipit alicujus per quod determinatur ; et ita est in potentia, et imperfectum in esse ; similiter non potest dici particularis, quia particularis principium materia est, vel aliquid loco materiae se habens, quod Deo non convenit. Similiter etiam ab essentia ipsius omnis potentia passiva vel	Ce par quoi Dieu connaît comme par un intermédiaire est son essence, qui ne peut pas être dite universelle, parce que tout universel reçoit une addition de quelque chose par lequel il est déterminé ; et ainsi il est en puissance et imparfait dans l'être ; de la même manière on ne peut pas le dire particulier, parce que le principe du particulier est la matière, ou quelque chose qui se comporte à la place de la matière, ce qui ne convient pas à Dieu. De la même

<p>materialis remota est, cum sit actus purus ; unde nec etiam ratio habitus sibi competit, quia habitus non est ultima perfectio, sed magis operatio quae perficit habitum. Et ideo scientia sua neque universalis neque particularis neque in potentia neque in habitu dici potest, sed tantum in actu.</p>	<p>manière aussi toute puissance passive ou matérielle est exclue de son essence, puisqu'il est acte pur ; c'est pourquoi la nature d'habitus ne lui convient pas non plus ; parce que l'habitus n'est pas la perfection ultime, mais c'est plus l'opération qui achève l'habitus [qui est la perfection]. Et ainsi sa science ne peut pas être dite universelle, ni particulière, ni en puissance ni en habitus, mais seulement en acte.</p>
<p>[2523] Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis divina essentia sit causa universalis rerum, non tamen ita quod aliquid sibi sit addibile, per quod propria et perfecta causa efficiatur ; immo per seipsum est sufficiens et perfecta causa cujuslibet rei ; et ideo cognitio quae est per talem causam non est scientia in universali, sed in propria natura cujuslibet rei.</p>	<p>Solutions : 1. Bien que l'essence divine soit la cause universelle des choses, cependant ce n'est pas de sorte qu'on puisse lui ajouter quelque chose, par quoi est produite une cause propre et parfaite ; au contraire il est suffisant par lui-même ; et il est la cause parfaite de chaque chose ; et ainsi la connaissance qui procède d'une telle cause n'est pas la science dans l'universel, mais dans la nature propre de chaque chose.</p>
<p>[2524] Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis Deus cognoscat propriam naturam cujuslibet rei, non tamen cognoscit per aliquod acceptum a re: quia, ut dicit Dionysius, VII cap. <i>De div. Nom.</i>, col. 866, divina scientia non immittit se singulis rebus quae cognoscuntur ; nec est alia scientia qua seipsum cognoscit et alias res ; et ideo non potest dici particularis: quia proprie illa scientia est particularis quae est per medium particulare a re acceptum.</p>	<p>2. Bien que Dieu connaisse la nature propre de chaque chose, il ne connaît pas cependant par quelque chose qui est reçu de la chose ; parce que, comme le dit Denys, (<i>Les Noms divins</i>, VII) la science divine n'entre pas en possession des choses particulières qui sont connues, et ce n'est pas par une autre science par laquelle il se connaît lui-même et par laquelle il connaît les autres choses ; et ainsi on ne peut pas la dire particulière ; parce qu'au sens propre est particulière cette science qui est un intermédiaire particulier reçu de la chose.</p>
<p>[2525] Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum, quod Deus non agit per operationem mediam: sed sua operatio est sua essentia: unde sicut scientia semper est in actu et non in potentia, ita et operatio, quamvis operatum non sit semper: quod contingit propter ordinem sapientiae disponentis. Et tamen Deus non dicitur fecisse res ab aeterno, sicut scivit ab aeterno ; quia operatio significatur ut exiens ab operante in operatum vel factum ; et ideo non potest dici Deus esse faciens nisi quando aliquid fit. Sed scire, quamvis</p>	<p>3. Dieu n'agit pas par une opération intermédiaire ; mais son opération est son essence ; c'est pourquoi de même que la science est toujours en acte et non en puissance, de même son opération aussi, bien que ce qui est opéré n'existe pas toujours ; ce qui arrive à cause de l'ordre de la sagesse qui dispose. Et cependant on ne dit pas que Dieu l'a fait éternellement ; de même qu'il a connu éternellement ; parce que l'opération est signifiée comme sortant de celui qui opère dans ce qui est opéré ou fait ; et ainsi on ne peut pas dire que Dieu est en train de faire sinon quand quelque chose est fait. Mais</p>

etiam exteriorum sit, non est tamen eorum nisi secundum quod sunt in sciente per sui similitudinem ; et ideo secundum conditionem scientis, et non sciti, dicitur Deus ab aeterno scivisse etiam quae non ab aeterno fuerunt.	savoir, bien que ce soit aussi de ce qui est extérieur, n'est cependant pas de ceux-ci sinon selon qu'ils sont dans celui qui connaît par sa ressemblance ; et ainsi selon la condition du savant, et non de ce qui est connu, on dit que Dieu a connu éternellement aussi ce qui n'a pas existé éternellement.
[2526] Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum, quod virtus nominat principium operationis perfectum ; et ideo virtutem operativam in Deo significare possumus: sed habitus non est nisi perfectio alicujus potentiae incompletae ad actum: non tamen ultima perfectio ; unde ponit duplicem imperfectionem, scilicet et in potentia perfecta per habitum et in habitu qui per operationem perficitur: et ideo nomen habitus, proprie loquendo, Deo non competit: et si aliquando dicatur dominus ab aeterno non in actu sed in habitu, magis est per similitudinem quam secundum proprietatem dictum.	4. La puissance désigne le principe parfait d'une opération ; et ainsi nous pouvons montrer la puissance opérative en Dieu : mais l'habitus n'est que la perfection d'une puissance incomplète pour l'acte ; cependant pas l'ultime perfection ; c'est pourquoi il place une double imperfection, à savoir dans la puissance parfaite par habitus et dans l'habitus qui est produit par l'opération ; et ainsi le nom habitus, à parler au sens propre, ne convient pas à Dieu ; et ainsi quelquefois on le dit Seigneur éternellement non en acte mais en habitus, plus par ressemblance que dit selon la propriété.
Distinctio 36	<u>Distinction 36 – [La connaissance de Dieu et les idées]</u>
Prooemium	<u>Prologue</u>
	Qu. 1, a. 1 Dieu connaît-il les singuliers ? a. 2 Dieu connaît-il les maux ? a. 3 Ce qui est connu par Dieu est-il en lui ? Qu. 2 a. 1 Qu'est-ce qui est apporté par le nom d'idée ? a. 2 Y a-t-il plusieurs idées ? a.3 Y a-t-il en Dieu les idées de tout ce qu'il connaît ?
Quaestio 1	<u>Question 1 – [La connaissance de Dieu]</u>
Prooemium	<u>Prologue</u>
[2528] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 1 pr. Hic est duplex quaestio. Prima de his quae a Deo cognoscuntur. Secunda de ideis, per quas res cognoscit. Circa primum quaeruntur tria: 1 utrum Deus cognoscat singularia ; 2 utrum cognoscat mala ; 3 qualiter ea quae cognoscit, in ipso esse	Il y a deux questions : La première sur ce qui est connu par Dieu. La seconde sur les idées par lesquelles il connaît les choses. A propos de la première, on fait trois recherches : 1. Dieu connaît-il les singuliers ? 2. Connaît-il les maux ?

dicuntur.	3. De quelle manière dit-on que ce qu'il connaît est en lui ?
Articulus 1 [2529] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 1 a. 1 tit. Utrum Deus cognoscat singularia	<u>Article 1 – Dieu connaît-il les singuliers ?</u>
[2530] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod Deus non cognoscat singularia. Dicit enim Boetius, quod universale est dum intelligitur, particulare dum sentitur. Sed in Deo non est potentia sensitiva, cum sit virtus impressa organo corporali, nisi forte metaphorice sumendo. Ergo videtur quod cognitio singularium Deo non conveniat.	Objections ¹ : 1. Il semble que Dieu ne connaît pas les singuliers. Car Boèce dit que l'universel est quand qu'on pense, le particulier quand on sent. Mais en Dieu il n'y a pas de puissance sensitive, puisqu'elle est un pouvoir qui se sert d'un organe corporel, à moins que par hasard il soit pris au sens métaphorique. Donc il semble que la connaissance de ce qui est singulier ne convient pas à Dieu.
[2531] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, nihil cognoscitur ab aliquo nisi secundum quod est in cognoscente. Sed particulares effectus non sunt in causis universalibus nisi in potentia. Ergo videtur, cum essentia divina sit universalis causa omnium, in qua omnia cognoscit, quod singularium propriam cognitionem non habeat.	2. Rien n'est connu de quelque chose sinon selon ce qui est dans celui qui connaît. Mais les effets particuliers ne sont dans les causes universelles qu'en puissance. Donc il semble que comme l'essence de Dieu, en quoi il connaît tout, est la cause universelle de tout, il n'a pas une connaissance propre des singuliers.
[2532] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, omnis cognitio est per assimilationem cognoscentis ad cognitum. Sed singulare non est singulare nisi per materiam. Ergo nulla virtus quae abstrahit a materia et ab omnibus appenditiis ejus, potest cognoscere singulare in quantum est singulare. Sed intellectus divinus est maxime a materia et a conditionibus materialibus separatus. Ergo Deus singularia non cognoscit.	3. Toute connaissance se fait par assimilation de celui qui connaît au connu. Mais le singulier n'est le singulier que par la matière. Donc aucune puissance, qui abstrait de la matière et de toutes ses additions, ne peut connaître le singulier en tant que tel. Mais l'intellect divin est tout à fait séparé de la matière, et des conditions matérielles. Donc Dieu ne connaît pas les singuliers.
[2533] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, sicut dicit Dionysius, in II cap. <i>De div. Nom.</i> § 5, col. 643, eodem modo creaturae participant, quamvis sint diversae, unam Dei bonitatem, sicut plures lineae egrediuntur ab uno centro, et sicut plures figurationes fiunt ab uno sigillo. Sed qui cognoscit centrum non ex hoc cognoscit lineas productas a	4. Comme le dit Denys (<i>Les Noms divins</i> , II, 5), de la même manière les créatures participent, bien qu'elles soient différentes, de la seule bonté de Dieu, de même que plusieurs lignes sortent d'un seul centre, et de même que plusieurs figures se font par un seul sceau ² . Mais celui qui connaît le centre ne connaît pas de ce fait les lignes produites du centre en tant que telle ou telle, mais en

¹ PARALL. : *Ia*, qu. 14, a. 11.

² L'image du sceau est tirée de DENYS, *Les noms divins*, II, 5-6.

<p>centro in quantum est haec et illa, sed in communi tantum ; et similiter est in alio exemplo inducto. Ergo videtur quod Deus cognoscendo seipsum, non cognoscat singularia in quantum hujusmodi.</p>	<p>commun seulement ; et c'est de la même manière dans l'exemple ajouté¹. Donc il semble que Dieu en se connaissant lui-même ne connaît pas les singuliers en tant que de ce genre.</p>
<p>[2534] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 1 a. 1 s. c. 1 Contra, ad Heb. 11, 6, « <i>Credere oportet accedentem ad Deum quia est, et quod diligentibus se remunerator sit</i> ». Sed non potest remunerare opera hominum singularium, nisi cognoscat operantes et ipsorum opera. Ergo oportet credere quod singularia Deus cognoscat.</p>	<p>En sens contraire : 1. Pour Hé 11, 6 : « <i>Il est nécessaire que celui qui aborde Dieu croit qu'il existe, et qu'il est celui qui récompense ceux qui l'aiment</i> ». Mais il ne peut pas récompenser les œuvres des hommes particuliers s'il ne connaît pas ceux qui opèrent et leurs œuvres. Donc il est nécessaire de croire que Dieu connaît les singuliers.</p>
<p>[2535] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 1 a. 1 s. c. 2 Praeterea, Deus habet de rebus scientiam practicam, quae est operationis principium. Sed operatio est circa singularia. Ergo videtur quod sua scientia sit etiam singularium.</p>	<p>2. Dieu a des choses une science pratique, qui est le principe de l'opération. Mais l'opération concerne les singuliers. Donc il semble que sa science concerne aussi les singuliers.</p>
<p>[2536] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod Deus absque dubio omnium, et universalium et singularium, cognitionem habet. Sciendum tamen, quod circa hanc quaestionem diversi diversimode processerunt [senserunt <i>Éd de Parme</i>].</p>	<p>Réponse : Dieu, sans aucun doute a une connaissance de tout, des universels et des singuliers. Cependant il faut savoir que pour cette question différentes personnes ont procédé de différentes manières.</p>
<p>Commentator enim in XI Metaph., text. com. 51, videtur expresse negare Deo particularium cognitionem, nisi in quantum cognoscit essentiam suam, quae est principium omnis esse. Sed cum Deus non tantum sit causa esse rerum, sed omnium quae in rebus sunt, oportet ut cognitionem rerum non tantum in eo quod sunt habeat, sed etiam in eo quod sunt talia vel talia. Et ideo alii dixerunt, scilicet Avicenna tract. VIII <i>Metaph.</i>, cap. VII, et Algazel, (apud Aver., lib. <i>Destructionem</i>, disp. VI, et sequaces eorum, quod Deus cognoscit singularia universaliter ; quod sic exponunt per exemplum.</p>	<p>Car le Commentateur (<i>Métaphysique</i> XI), semble nier expressément pour Dieu la connaissance des choses particulières, sinon en tant qu'il connaît son essence, qui est le principe de tout être. Mais comme Dieu non seulement est la cause des choses, mais de tout ce qui en elles, il est nécessaire qu'il ait en lui la connaissance des choses non seulement en ce qu'elles sont, mais aussi en ce qu'elles sont telles ou telles. Et ainsi d'autres, à savoir Avicenne (<i>Métaphysique</i>, VIII, 7) et Algazel², et ceux qui les suivent, ont dit que Dieu connaît les singuliers de manière universelle, ce qu'ils exposent ainsi par exemple.</p>
<p>Ita etiam dicunt, quod cum omnes causae reducuntur in ipsum Deum sicut in</p>	<p>Ils disent ainsi que toutes les causes sont ramenées en Dieu même, comme dans leur</p>

¹ Celui du sceau.

² Chez Averroès, *La destruction*, disp. 4. (Note de l'Éd. MANDONNET)

<p>causam, ipse cognoscendo se, cognoscit omnes causas secundas ; et cognoscendo causas illas, cognoscit omne quod est effectum ex illis causis, non tamen nisi universaliter.</p>	<p>cause, que lui-même en se connaissant, connaît toutes les causes secondes, et en connaissant toutes ces causes il connaît tout ce qui est effet par ces causes, cependant [il ne les connaît] que de manière universelle.</p>
<p>Et ideo dicunt, quod Deus non cognoscit particularia nisi universaliter, ita ut, secundum eos, determinatio accipiatur ex parte cogniti, et non solum ex parte cognoscentis ; quia si solum ex parte cognoscentis illa determinatio acciperetur, verum indubitanter esset quod Deus particularia non particulari scientia cognoscit, ut supra probatum est, dist. 25, quaest. 1, art. 5.</p>	<p>Et ainsi ils disent que Dieu ne connaît ce qui est particulier que de manière universelle, de sorte que selon eux la limitation est reçue du côté du connu et non seulement du côté de celui qui connaît ; parce que si seulement cette limitation était reçue du côté de celui qui connaît, il serait indubitablement vrai que Dieu connaît les particuliers non par une science particulière, comme il a été prouvé, distinction 25, qu. 1, a. 5.</p>
<p>Cognoscit tamen particularia secundum particularitatem ipsorum. Unde dictum illud etiam est insufficiens. Cognoscere enim hoc modo singulare in universali, non est cognoscere propriam naturam hujus singularis vel illius ; eo quod quocumque modo universalia aggregentur, nunquam ex eis fiet singulare, nisi per hoc quod individuantur per materiam.</p>	<p>Cependant il connaît les particuliers selon leur particularité. C'est pourquoi cette parole aussi est insuffisante. Car connaître de cette manière, le singulier dans l'universel, ce n'est pas connaître la nature propre de cet être particulier ou de celui-là. Du fait que de chaque manière les universels sont rassemblés, jamais le singulier ne serait fait par eux, sinon par le fait qu'ils sont individués par la matière.</p>
<p>Et ideo ex hac etiam via sequeretur quod Deus non perfectam cognitionem de singularibus haberet. Universales enim causae non ducunt in cognitionem particularium, nisi secundum quod particularia participant naturam communem ; et sic ex causis universalibus non sciretur de particulari nisi quod habet talem vel talem naturam communem vel accidentaliter vel substantialiter.</p>	<p>Et ainsi par ce chemin aussi il s'ensuivrait que Dieu n'aurait pas une connaissance parfaite des choses particulières. Car les causes universelles ne conduisent à la connaissance des causes particulières que selon que les particulières participent à une nature commune, et ainsi par les causes universelles ne serait connu de particulier que ce qui a telle ou telle nature commune, ou accidentellement ou substantiellement.</p>
<p>Ideo alii dixerunt, sicut Rabbi Moyses, quod Deus scit perfectissime singularia ; et omnes rationes, quae in contrarium inducuntur, solvit per hoc quod dicit, scientiam Dei esse aequivocam scientiae nostrae ; unde per conditiones scientiae nostrae non possumus aliquid de scientia Dei arguere: sicut enim esse Dei non comprehenditur a nobis, ita nec sua scientia. Hoc confirmat per id quod habetur per Isa. 55: <i>Sicut exaltati sunt caeli a terra, sic exaltatae sunt viae meae a viis vestris.</i></p>	<p>Pour cette raison, d'autres ont dit, comme Rabbi Moyses, que Dieu connaît parfaitement les singuliers ; et toutes les raisons qui sont induites en sens contraire, il les résout par le fait qu'il dit que la science de Dieu est équivoque à notre science ; c'est pourquoi par les conditions de notre science nous ne pouvons rien démontrer de la science de Dieu ; car de même que l'être de Dieu n'est pas appréhendé par nous, sa science non plus. Cela confirme par ce qui est dit (Is 55, 9) : « De même que les cieux sont élevés au-dessus de la terre, de même mes chemins</p>

<p>Sed istud, quamvis sit verum, tamen oportet aliquid plus dicere: videlicet, quod quamvis scientia Dei sit alterius modi a scientia nostra, tamen per scientiam nostram aliquantulum devenimus in scientiam Dei ; et sic scientia nostra non est penitus aequivoca [univoca <i>Éd de Parme</i>] scientiae Dei, sed potius analogica, ut in praecedenti distinctione, XXXV, qu. 1, art. 4, dictum est. Et ideo oportet dicere secundum quid scientia nostra imitatur scientiam Dei, et in quo deficit et quare ; et ita rationes dissolvere.</p>	<p><i>sont élevés au-dessus des vôtres ».</i></p> <p>Mais bien que cela soit vrai, cependant il est nécessaire de dire quelque chose de plus ; à savoir que bien que la science de Dieu soit d'une autre manière que la nôtre, cependant par notre science nous en venons en quelque sorte à celle de Dieu, et ainsi notre science n'est pas tout à fait univoque à celle de Dieu, mais plutôt analogique, comme il a été dit dans la distinction précédente (35, qu. 1, a. 1). Et ainsi il est nécessaire de dire en quoi notre science imite celle de Dieu, et en quoi elle est défailante et pourquoi ; et ainsi résoudre les objections.</p>
<p>Unde procedendum est per viam quam docet Dionysius, VII cap. <i>De div. Nomin.</i>, § 2, col. 867. Dicit enim, quod cum Deus cognoscit res per essentiam suam quae est causa rerum, eodem modo cognoscit res quo modo esse rebus tradidit ; unde si aliquid est in rebus non cognitum ab ipso, oportet quod circa illud vacet divina operatio, id est quod non sit operatum ab ipso ; et ex hoc accidit difficultas philosophis propter duo:</p> <p>primo, quia quidam ipsorum non ponebant Deum operari immediate in rebus omnibus, sed ab ipso esse primas res, quibus mediantibus ab eo aliae producuntur ; et ideo non poterant invenire qualiter cognosceret res quae sunt hic, nisi in primis causis universalibus:</p> <p>secundo, quia quidam eorum non ponebant materiam esse factam, sed Deum agere tantum inducendo formam.</p>	<p>C'est pourquoi il faut procéder par la voie que nous enseigne Denys (<i>Les Noms divins</i>, VII, 2). Car il dit que, comme Dieu connaît les choses par son essence, qui en est la cause, il connaît de la même manière comment il leur transmet l'être ; c'est pourquoi si quelque chose est dans les choses qu'il ne connaît pas ; il est nécessaire qu'à ce sujet l'opération divine n'existe pas, c'est-à-dire qu'elle ne soit pas opérée par lui, et de cela découle une difficulté pour les philosophes pour deux raisons :</p> <p>a/ Premièrement, parce que certains d'entre eux ne pensaient pas que Dieu opérât de manière immédiate dans toutes les choses, mais des êtres premiers étaient de lui, par l'intermédiaire desquels d'autres étaient produits, et ainsi ils ne pouvaient pas trouver de quelle manière il connaîtrait les choses qui sont ici sinon dans les premières causes universelles.</p> <p>b/ Deuxièmement parce que certains d'entre eux ne pensaient pas que la matière avait été créée, mais que Dieu agissait seulement en induisant la forme.</p>
<p>Et ideo cum materia sit principium individuationis, non poterat inveniri apud eos, quomodo Deus singularia, in quantum huiusmodi, cognoscat. Sed quia nos ponimus Deum immediate operantem in rebus omnibus, et ab ipso esse non solum principia formalia, sed etiam materiam rei ; ideo per essentiam suam, sicut per causam, totum quod est</p>	<p>Et ainsi comme la matière est le principe d'individuation, on ne pouvait pas trouver chez eux, comment Dieu connaîtrait les singuliers, en tant que tels. Mais parce que nous pensons que Dieu opère sans intermédiaire en toutes choses, et que par lui non seulement les principes formels existent, mais aussi la matière, ainsi par son essence, comme par une cause, il connaît tout ce qui</p>

<p>in re cognoscit, et formalia et materialia ; unde non tantum cognoscit res secundum naturas universales, sed secundum quod sunt individuatae per materiam ; sicut aedificator si per formam artis conceptam posset producere totam domum, quantum ad materiam et formam, per formam artis quam habet apud se, cognosceret domum hanc et illam ; sed quia per artem suam non inducit nisi formam, ideo ars sua est solum similitudo formae domus ; unde non potest per eam cognoscere hanc domum vel illam, nisi per aliquid acceptum a sensu.</p>	<p>est dans une chose, ce qui est formel et ce qui est matériel ; c'est pourquoi non seulement il connaît les choses selon leur nature universelle, mais selon qu'elles sont individuées par la matière ; de même si l'architecte, par la forme conçue de son art, pouvait produire toute la maison, matière et forme, par la forme de l'art qu'il a en lui, il connaîtrait cette maison et celle-là ; mais parce que par son art il n'introduit que la forme, alors son art est seulement la ressemblance de la forme de la maison ; c'est pourquoi il ne peut pas par elle connaître cette maison ou celle-là, sinon par quelque chose reçu par ses sens.</p>
<p>[2537] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod, sicut ex praedictis patet, forma per quam intellectus divinus intelligit neque est universalis, quia additiones non recipit, neque singularis, quia a materia et a dispositionibus ejus immunis est ; sed tamen est principium et similitudo perfecta totius quod in re est, et materiae et formae, ut dictum est. Et ideo hoc quod dicitur, quod universale est dum intelligitur, particulare dum sentitur, referendum est ad cognitionem nostram, quae in sensu est per formam materialem, et in intellectu per formam universalem ; et ideo particularia non cognoscimus nisi per virtutem in qua est aliquid particulariter ; sed Deus particularia cognoscit neque universaliter neque particulariter ex parte cognoscentis, sed universaliter et particulariter ex parte rei cognitae.</p>	<p>Solutions : 1. Comme on le voit, d'après ce qui a été dit, la forme par laquelle l'intellect divin comprend, n'est ni universelle, parce qu'elle ne reçoit pas d'addition, ni singulière, parce qu'elle est exempt de matière et de ses dispositions : mais cependant elle est le principe et la ressemblance parfaite de tout ce qui est dans la réalité, et de la matière et de la forme, comme il a été dit. Et ainsi dire que l'universel est quand on pense, le particulier quand on sent, doit être rapporté à notre connaissance, qui est dans la sensation par la forme matérielle, et dans l'intellect par la forme universelle ; et ainsi nous ne connaissons les particuliers que par le pouvoir en quoi il y a quelque chose particulièrement ; mais Dieu connaît les particuliers ni universellement ni particulièrement du côté de celui qui connaît, mais universellement et particulièrement du côté de ce qui est connu.</p>
<p>[2538] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in causis universalibus quae non sunt tota causa rei non potest particulare perfecte sciri. Sed Deus est causa omnium universalis, ita quod est perfecta causa uniuscujusque ; et ideo se cognoscens, omnia perfecte cognoscit.</p>	<p>2. Dans les causes universelles, qui ne sont pas la cause totale de la chose, le particulier ne peut pas être parfaitement connu. Mais Dieu est la cause universelle de tout, de sorte que la cause de chaque chose est parfaite, et ainsi en se connaissant, il connaît tout parfaitement.</p>
<p>[2539] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis in Deo non sit aliquid materiale,</p>	<p>3. Bien qu'en Dieu il n'y ait rien de matériel, mais que son essence soit un acte seulement, cependant cet acte est la cause de tout ce qui</p>

<p>sed essentia ejus sit actus tantum, tamen ille actus est causa omnium quae sunt in re et materialium et formalium ; quem actum imitatur quantum potest omnis res et quidquid in re est ; et ideo essentia divina est similitudo non tantum formalium, sed etiam materialium rei ; et ideo per ipsam possunt cognosci singularia etiam in quantum hujusmodi.</p>	<p>est dans la réalité et matériel et formel ; toute chose et quoi que ce soit en réalité imite cet acte autant qu'il le peut ; et ainsi l'essence divine est la ressemblance non seulement de ce qui est formel, mais aussi de ce qui est matériel dans la chose, et ainsi par elle les singuliers peuvent être connus aussi en tant que tels.</p>
<p>[2540] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod omnia exempla quae adducuntur a creaturis in Deum, deficientia sunt, ut idem Dionysius dicit <i>De div. Nom.</i>, cap. II, col. 635: non enim invenitur in creaturis aliqua causa communis quae sit causa totius quod in re est ; sicut sigillum est causa figurae in cera et non ipsius cerae ; et ideo per cognitionem sigilli non potest cognosci figura impressa in quantum est haec vel illa, quia hoc habet ex materia.</p>	<p>4. Tous les modèles qui sont causés par des créatures en Dieu sont défailants, comme le même Denys le dit (<i>Les Noms divins</i>, II) ; car on ne trouve pas dans les créatures de cause commune, qui soit cause de tout ce qui est en réalité, comme le sceau est cause de la figure dans la cire et non de la cire elle-même ; et ainsi par la connaissance du sceau on ne peut pas connaître la figure imprimée tant qu'elle est celle-ci ou celle-là, parce qu'elle tient cela de la matière.</p>
<p>Articulus 2 [2541] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 1 a. 2 tit. Utrum Deus cognoscat mala</p>	<p><u>Article 2 – Dieu connaît-il les maux ?</u></p>
<p>[2542] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Deus non cognoscat mala. Sicut enim dicit Commentator, in III <i>De anima</i>, text. com. 25, si aliquis intellectus sit semper in actu, non cognoscit privationem omnino. Sed intellectus divinus semper est in actu. Cum igitur malum sit privatio, ut Augustinus dicit, in <i>Enchir.</i>, cap. XI, col. 236, videtur quod Deus non cognoscat malum.</p>	<p>Objections :¹ : 1. Il semble que Dieu ne connaît pas les maux. Car de même que le Commentateur le dit (<i>L'âme</i> III), si quelque intellect est toujours en acte, il ne connaît absolument pas la privation. Mais l'intellect divin est toujours en acte. Donc comme le mal est une privation, comme le dit Augustin (<i>Enchiridion</i>, 11), il semble que Dieu ne connaît pas le mal.</p>
<p>[2543] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, omnis scientia vel est causa scitorum, vel causata ab eis. Sed Dei scientia causata non est. Cum ergo malorum causa non sit, videtur quod Deus mala nesciat.</p>	<p>2. Toute science ou bien cause de ce qui est connu ou est causée par ce qui est connu. Mais la science de Dieu n'est pas causée. Donc comme il n'y a pas de cause des maux, il semble que Dieu les ignore.</p>
<p>[2544] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, scientia est assimilatio scientis ad rem scitam. Cum igitur malum in quantum hujusmodi non</p>	<p>3. La science est la ressemblance de celui qui connaît à ce qui est connu. Donc comme le mal en tant que tel ne ressemble pas à Dieu, au contraire s'éloigner de la ressemblance est</p>

¹ PARALL. : *Ia*, qu. 14, a. 10.

assimiletur Deo, immo ipse recessus a similitudine est malum ; videtur quod Deus malum non cognoscat.	un mal, il semble que Dieu ne connaît pas le mal.
[2545] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 1 a. 2 arg. 4 <i>Si dicas</i> , quod cognoscit malum per bonum ; <i>contra</i> . Cognoscere aliquid non per se sed per aliud est imperfectae cognitionis. Nihil autem imperfectum Deo est attribuendum. Ergo Deus non cognoscit mala per bona.	4. <i>Tu pourrais dire</i> qu'il connaît le mal par le bien ; <i>en sens contraire</i> : Connaître quelque chose non par soi mais par un autre est le signe d'une connaissance imparfaite. Mais rien d'imparfait ne doit être attribué à Dieu. Donc Dieu ne connaît pas les maux par les biens.
[2546] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 1 a. 2 s. c. 1 Sed contra est quod in Psal. LXVIII, 6, dicitur: <i>Deus, tu scis insipientiam meam, et delicta mea a te non sunt abscondita</i> .	En sens contraire : 1. Dans le <i>Psaume</i> 68, 6 il est dit : « <i>Dieu, tu connais mon manque de sagesse, et mes fautes ne te sont pas cachées</i> ».
[2547] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 1 a. 2 s. c. 2 Praeterea, Philosophus dicit, in <i>I De anima</i> , text. 105, quod rectum est iudex sui ipsius et obliqui. Cum igitur malum sit obliquatio a rectitudine boni, videtur quod Deo, qui omnia bona perfecte cognoscit, notitia mali [boni <i>Éd de Parme</i>] non desit.	2. Le Philosophe (<i>L'âme</i> , I, 5, 411 a 5 ¹) dit que la droite est juge d'elle-même et de la ligne courbe. Donc comme le mal est une courbure de la droiture du bien, il semble qu'à Dieu, qui connaît parfaitement tous les biens, la connaissance du mal ne manque pas.
[2548] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod nescire dicitur dupliciter: uno modo metaphorice ad similitudinem nescientis se habere ; et sic ipsum reprobare Dei nescire dicitur, quia malos a gloria sua excludit ; sicut aliquis ignotos a secretis suis excludit: et per oppositum Deus dicitur scire quae approbat: et sic verum est quod Deus dicitur nescire mala. Alio modo dicitur nescire proprie notitia rei carere, et per oppositum scire notitiam rei habere ; et ita Deus novit et bona et mala cognoscendo essentiam suam, sicut tenebrae cognoscuntur per cognitionem lucis, ut dicit Dionysius, VII cap. <i>de div. nom.</i> , § 2, col. 870	Réponse : On dit qu'on ne connaît pas de deux manières : a/ d'une première manière par métaphore se comporter à la ressemblance de l'ignorant ; et ainsi on dit qu'il réproche l'ignorance de Dieu, parce qu'il exclut les maux de sa gloire ; de même que quelqu'un exclut ce qui est ignoré de ses pensées ; et par opposition on dit que Dieu connaît ce qu'il approuve ; et ainsi il est vrai qu'on dit que Dieu ne connaît pas les maux. b/ D'une autre manière on dit ne pas connaître c'est manquer au sens propre de la connaissance d'une chose, et à l'opposé connaître c'est avoir la connaissance d'une chose ; et ainsi Dieu connaît et les biens et les maux en connaissant son essence, de même qu'on connaît les ténèbres en connaissant la lumière, comme le dit Denys (<i>Les Noms divins</i> , VII, 2).
Sed sciendum est, quod privatio non cognoscitur nisi per habitum oppositum:	Mais il faut savoir, que la privation n'est connue que par un habitus opposé, et la

¹ « C'est ainsi que par la ligne droite nous connaissons la ligne droite elle-même et la courbe ; car la règle les juge tous deux (tandis que la courbe ne juge ni elle-même ni la ligne droite » (Trad. E. BARBOTIN.

<p>nec habitui opponitur privatio nisi circa idem subjectum considerata. Cum autem lucem divinae essentiae impossibile sit deficere, non opponitur sibi privatio aliqua. Unde malum non opponitur bono, prout in Deo est determinate ; sed forte opponitur sibi secundum communem intentionem boni.</p>	<p>privation n'est opposée à l'habitus que considérée sur un même sujet. Mais comme il est impossible que la lumière de l'essence divine défaille, aucune privation ne lui opposée. C'est pourquoi le mal n'est pas opposé au bien, dans la mesure il est de manière limitée en Dieu ; mais il lui est opposé par hasard selon la commune intention du bien.</p>
<p>Opponitur autem determinate bono quod est participatum in creaturis cui potest admisceri defectus. Unde per hoc quod Deus cognoscit essentiam suam cognoscit ea quae ab ipso sunt, et per ea cognoscit defectus ipsorum. Si autem essentiam suam cognosceret tantum, nullum malum vel privationem cognosceret nisi in communi.</p>	<p>Mais il est opposé de manière limitée au bien qui est participé dans les créatures à qui la défaillance peut se mêler. C'est pourquoi par le fait que Dieu connaît son essence il connaît ce qui vient de lui, et par cela il connaît leur défaillance. Mais s'il connaissait seulement son essence, il ne connaîtrait aucun mal ou privation sinon dans le commun.</p>
<p>[2549] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 1 a. 2 ad 1 Et ideo patet responsio ad primum: quia ex hoc quod Commentator ponit, XII <i>Metaph.</i>, text. com. 51, quod nihil nisi essentiam suam cognoscit, sequitur quod mala nescit ; unde ibidem subdit, quod nescit mala esse ; unde eodem modo quo alia a se cognoscit, et privationes ipsorum novit: non sicut primum cognitum, quia in intellectu suo non potest esse aliqua privatio ; sed ab eo sunt secunda intellecta, ut ex praedictis, dist. 25, qu. 1, art. 2, patet.</p>	<p>Solutions : 1. Et ainsi paraît la réponse à la première objection ; parce que du fait que le Commentateur (<i>Métaphysique</i>, XII, ...) pense que Dieu ne connaît rien sinon son essence, il en découle qu'il ignore les maux, c'est pourquoi il ajoute là-même qu'il ne sait pas que les maux existent ; c'est pourquoi de la même manière par laquelle il connaît les autres à être de lui, il connaît aussi leur privation ; non comme premier connu, parce que dans son intellect il ne peut pas y avoir de privation, mais comme seconde intellection, comme on le voit par ce qui a été dit distinction 25, qu. 1, a. 2.</p>
<p>[2550] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod scientia Dei nullo modo a re causata est ; nec tamen est causa omnium quae cognoscit, sed horum tantum quorum est per se cognitio, scilicet bonorum. Mala autem cognoscit per bona, ut dictum est, in corp. art.</p>	<p>2. La science de Dieu n'est causée en aucune manière par la chose ; et cependant elle n'est pas cause de tout ce qu'il connaît, mais de ces choses seulement dont la connaissance est par soi, à savoir celle des biens. Mais il connaît les maux par les biens, comme il a été dit dans le corps de l'article.</p>
<p>[2551] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod malum non cognoscitur a Deo per similitudinem suam, sed per similitudinem boni: secundum enim quod Deus cognoscit essentiam suam cognoscit unamquamque rem quantum de sua bonitate participat, et in quo deficiat ; et ita cognoscit</p>	<p>3. Le mal n'est pas connu par Dieu par sa ressemblance, mais par la ressemblance du bien ; selon en effet que Dieu connaît son essence, il connaît chaque chose dans la mesure où elle participe de sa bonté, et en quoi elle défaille ; et ainsi il connaît le mal, puisque la nature du mal consiste dans un défaillance.</p>

malum, cum in defectu ratio mali consistat.	
[2552] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod cognoscere per aliud id quod per se natum est cognosci est imperfectae cognitionis ; sed malum per se nec causam nec voluntatem nec cognitionem habet, sed per bonum, ut dicit Dionysius, IV cap. <i>De div. nom.</i> , §§ 19, 20, 32, col. 715, etc.: et ideo haec est perfecta cognitio mali, ut per bonum cognoscatur.	4. Connaître par un autre ce qui est destiné à être connu par soi concerne une connaissance imparfaite ; mais le mal par soi n'a ni cause ni volonté, ni connaissance, mais par le bien, comme le dit Denys (<i>les noms divins</i> , IV, §§ 19, 20, 32) ; et ainsi c'est la parfaite connaissance du mal qu'il soit connu par le bien.
Articulus 3 [2553] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 1 a. 3 tit. Utrum res quae cognoscuntur a Deo sint in Deo	<u>Article 3 – Ce qui est connu par Dieu est-il en lui ?</u>
[2554] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 1 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod res quae a Deo cognoscuntur, in Deo non sint. Omne illud in quo est aliquid diversum ab eo, compositum est. Cum igitur Deus sit simplicissimus, videtur quod res quae sunt diversae ab eo, in ipso non sint.	Objections : 1. Il semble que ce qui est connu par Dieu ne serait pas en lui. Tout ce en quoi il y a quelque chose de différent de lui, est composé. Donc comme Dieu est absolument simple, il semble que les choses qui sont différentes de lui ne sont pas en lui.
[2555] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 1 a. 3 arg. 2 Si dicas, quod non sunt in eo per essentiam, sed per sui similitudinem: <i>contra</i> . Unaquaeque res verius est ubi est per suam essentiam, quam ubi est per suam similitudinem: quia ibi non videtur esse nisi secundum quid. Si igitur res in Deo non sunt nisi secundum sui similitudinem, videtur quod verius et melius sint in seipsis quam in Deo: quod est contra Augustinum, lib. V <i>Sup. Gen. Ad litt.</i> , cap. XV, col. 332, et Anselmum, in <i>Monol.</i> , cap. XXXIV, col. 189.	2. <i>Tu pourrais dire</i> qu'elles ne sont pas en lui par essence, mais par sa ressemblance : <i>En sens contraire</i> : Chaque chose est plus vraiment là où elle est par son essence, que là où elle est par sa ressemblance ; parce que là elle ne semble pas être sinon sous un certain rapport. Si donc les choses ne sont en Dieu que selon leur ressemblance, il semble plus vrai et meilleur qu'elles soient en elles-mêmes qu'en Dieu ; ce qui est contre Augustin (<i>De Gen. Ad litt.</i> , V, XV, 33 ¹) et Anselme (<i>Monologium</i> , 34, 189 B).
[2556] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 1 a. 3 arg. 3 Praeterea, similitudo respondet ei cuius est similitudo. Sed res omnes non habent in se lucem et vitam. Cum igitur in Deo sint vita et lux, videtur quod non sint in Deo per similitudinem.	3. La ressemblance correspond à ce dont est la ressemblance. Mais toutes les choses n'ont pas en elles lumière et vie. Donc comme en Dieu il y a la vie et la lumière, il semble qu'elle ne sont pas en Dieu par ressemblance.
[2557] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 1 a. 3 arg. 4 Praeterea, ubi est res secundum sui	4. Où est une chose selon sa ressemblance, on ne lui attribue pas sa propre opération ;

¹ « Ce qui a été fait, est vie en lui, notre interprétation demeure : à savoir que ce qui a été fait par lui, en vie en lui. » Trad. BA. 48.

<p>similitudinem, ibi non attribuitur sibi operatio propria sua: lapis enim in oculo non movetur deorsum. Sed <i>Act. XVII, 28</i> dicitur, quod <i>in ipso Deo vivimus, movemur et sumus</i>. Ergo videtur quod non sumus in Deo per similitudinem tantum.</p>	<p>car la pierre dans l'œil n'est pas mue vers le bas¹. Mais en <i>Acte 17, 28</i>, il est dit qu' « <i>En Dieu même, nous vivons, nous sommes mus et nous sommes</i> ». Donc il semble que nous ne sommes pas en Dieu par une ressemblance seulement.</p>
<p>[2558] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 1 a. 3 arg. 5 Praeterea, similitudines rerum in Dei scientia existentes, cum ad scientiam pertineant, Filio appropriantur. Sed in ipso appropriatur in <i>Littera Spiritui sancto: per ipsum Filio, et ex ipso Patri</i>. Ergo videtur quod non dicantur res esse in Deo secundum similitudinem.</p>	<p>5. Comme les ressemblances des choses qui existent dans la science de Dieu, conviennent à la science, elles sont appropriées au Fils. Mais « en lui » est approprié dans la <i>Lettre</i> (chap. IV) à l'Esprit Saint : « par lui-même » au Fils, et « par lui » au Père. Donc il semble qu'on ne dit pas que les choses sont en Dieu selon la ressemblance.</p>
<p>[2559] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 1 a. 3 s. c. 1 Sed contra est quod dicitur Joan. 1, 3: <i>Quod factum est in ipso vita erat</i>.</p>	<p>En sens contraire : 1. Il y a ce qui est dit en <i>Jn 1, 3</i> : « <i>Ce qui a été fait était vie en lui</i> ».</p>
<p>[2560] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 1 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod haec praepositio « in » secundum quod diversis adjungitur, diversas habitudines notat ; ut cum dicitur esse in toto, vel esse in loco, et hujusmodi. Et ideo sciendum, quod aliud est esse in scientia Dei, et aliud in Deo esse et aliud esse in essentia divina</p>	<p>Réponse : Je réponds en disant que cette préposition « in » selon qu'elle est jointe à diverses expressions, exprime des relations différentes ; comme quand on dit être en tout, ou être dans un lieu, etc. Et ainsi il faut savoir qu'être dans la science de Dieu est autre chose qu'être en Dieu, et autre chose qu'être dans l'essence divine.</p>
<p>Scientia enim nominat cognitionem quamdam. Unde esse in scientia nihil aliud est quam per scientiam cognosci ; et ideo omnia quae Deus scit, et bona et mala, in scientia ejus esse dicuntur. Sed essentia significatur per modum formae vel naturae ; unde esse in essentia divina nihil aliud est quam subsistere in natura divina, vel esse idem naturae divinae ; et ideo creaturae non possunt dici in essentia divina esse, sed tantum personae divinae et proprietates et attributa.</p>	<p>Car la science désigne une certaine connaissance. C'est pourquoi être dans la science n'est rien d'autre qu'être connu par la science ; et ainsi tout ce que Dieu sait, et les biens et les maux, est dits être dans sa science. Mais l'essence est signifiée à la manière d'une forme ou d'une nature ; c'est pourquoi être dans l'essence divine n'est rien d'autre que subsister dans la nature divine, ou être la même chose que la nature divine ; et ainsi on ne peut pas dire que les créatures peuvent être dans l'essence divine, mais seulement les personnes divines, les propriétés et les attributs.</p>
<p>Sed hoc nomen Deus significat rem subsistentem, cujus est esse et operari ; unde esse in Deo potest intelligi dupliciter: vel quod est in esse ipsius, et sic creaturae non sunt in Deo ;</p>	<p>Mais ce nom Dieu signifie une chose subsistante, dont c'est le propre d'être et d'opérer ; c'est pourquoi on peut comprendre être en Dieu de deux manières : 1/ ou bien qu'il est dans son être même, et ainsi les créatures ne sont pas en Dieu ;</p>

¹ La pesanteur n'existe pas, évidemment.

<p>vel quod subjacet operi ejus, sicut dicimus opera, quorum domini sumus in nobis esse ; et per modum illum omnia quae a Deo sunt, in eo esse dicuntur, non autem mala, quae ab ipso non sunt.</p>	<p>2/ ou bien qu'il dépend de son œuvre, comme nous appelons œuvres, ce dont nous sommes maîtres d'être en nous ; et de cette manière on dit que tout ce qui vient de Dieu, est en lui, mais pas les maux qui ne viennent pas de lui.</p>
<p>Et ita patet quod tria praedicta se habent secundum quemdam ordinem. Quidquid enim est in essentia divina, est in Deo, quasi pertinens ad esse ipsius ; sed non convertitur ; sicut ea quae subjacent operi ejus, in ipso sunt, sed non in essentia ejus ; et similiter quidquid est in Deo, est in scientia ejus ; sed non convertitur, ut patet de malis.</p>	<p>Et ainsi on voit que les trois choses dont nous avons parlé se comportent selon un certain ordre. Car tout ce qui est dans l'essence divine est en Dieu, comme convenant à son être, mais ce n'est pas convertible ; de même que ce qui dépend de son œuvre, est en lui, mais non dans son essence ; et de la même manière tout ce qui est en Dieu est dans sa science, mais n'est pas convertible, comme on le voit pour les maux.</p>
<p>[2561] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod in Deo nihil est diversum ab ipso ; unde et creaturae, secundum hoc quod in Deo sunt, non sunt aliud a Deo: quia creaturae in Deo sunt causatrix essentia, ut dicit Anselmus ; sunt enim in Deo per suam similitudinem: ipsa autem essentia divina similitudo est omnium eorum quae a Deo sunt.</p>	<p>Solutions : 1. En Dieu rien n'est différent de lui ; c'est pourquoi les créatures aussi selon, qu'elles sont en Dieu ne sont pas autres que Dieu, parce que les créatures sont en Dieu essence causatrice, comme le dit Anselme ; car elles sont en Dieu par leur ressemblance ; mais l'essence divine elle-même est la ressemblance de tout ce qui vient de Dieu.</p>
<p>[2562] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod esse creaturae potest quadrupliciter considerari: primo modo, secundum quod est in propria natura ; secundo modo, prout est in cognitione nostra ; tertio modo, prout est in Deo ; quarto modo communiter, prout abstrahit ab omnibus his.</p>	<p>2. L'être de la créature peut être considéré de quatre manières : a/ première manière : selon qu'il dans sa nature propre ; b/ deuxième manière : dans la mesure où il dans notre connaissance ; c/ troisième manière : dans la mesure où il est en Dieu ; d/ quatrième manière : communément, dans la mesure où il est abstrait de tout cela.</p>
<p>Cum ergo dicitur quod creatura verius esse habet in Deo quam in seipsa, comparatur primum et tertium esse respectu quarti: quia omnis comparatio est respectu alicuius [alicuius <i>Éd. de Parme</i>] communis ; et pro tanto dicitur quod in Deo habet verius esse, quia omne quod est in aliquo, est in eo per modum ejus in quo est, et non per modum sui ; unde in Deo est per esse increatum, in se autem est per esse creatum, in quo minus est de veritate</p>	<p>Donc quand on dit que la créature a un être plus vrai en Dieu qu'en elle-même, on compare le premier et troisième en rapport avec le quatrième ; parce que toute comparaison est commune par rapport à quelque chose, et pour autant on dit qu'en Dieu il a un être plus vrai, parce que tout ce qui est en quelque chose est en lui par le mode de ce en quoi il est, et non par son mode, c'est pourquoi en Dieu il est par un être increaté, mais en soi il est par une être créé, en qui il y a moins de vérité d'être que</p>

<p>essendi quam in esse increato.</p>	<p>dans l'incr��</p>
<p>Si autem comparetur esse primum ad secundum respectu quarti, inveniuntur se habere secundum excedentia et excessa ; esse enim quod est in propria natura rei, in eo quod est substantiale, excedit esse rei in anima quod est accidentale ; sed exceditur ab eo, secundum quod hoc est esse materiale, et illud intellectuale ; et ita patet quod aliquando res verius esse habet ubi est per suam similitudinem quam in seipsa.</p>	<p>Mais si on compare l'��tre premier au second par rapport au quatrième, on trouve qu'ils se comportent comme ce qui dépasse et ce qui est d��pass�� ; car l'��tre qui est dans la nature propre de la chose, en ce qui est substantiel, dépasse l'��tre de la chose dans l'��me qui est accidentel ; mais il est dépassé de lui, selon que celui-ci est un être matériel, et celui-là un être intellectuel ; et ainsi paraît que quelquefois la chose a un être plus vrai là où elle est par ressemblance qu'en elle-même.</p>
<p>[2563] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 1 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod similitudo rei quae est in anima, dupliciter consideratur: vel secundum quod est similitudo rei, et sic nihil attribuitur sibi nisi quod in re invenitur: aut secundum esse quod habet in anima, et sic attribuitur sibi intelligibilitas vel universalitas ; sicut etiam patet in imagine corporali, cui convenit esse lapideum ex parte ejus in quo est, et non ex parte ejus cujus est similitudo.</p>	<p>3. La ressemblance de la chose qui est dans l'��me est considérée de deux manières : a/ ou bien selon qu'elle est la ressemblance de la chose, et ainsi rien ne lui est attribué sinon ce qui se trouve en elle, b/ ou selon l'être qu'elle a dans l'��me et ainsi l'intelligibilité ou l'universalité lui sont attribuées ; de même aussi il est clair dans l'image corporelle, à quoi convient d'être pierreux du côté de ce en quoi elle est, et non du côté de ce dont elle est la ressemblance.</p>
<p>Similiter dico, quod similitudini rerum quae est in Deo, convenit esse vitam et lucem, non secundum hoc quod similitudo rei est, sed secundum quod est in Deo ; et dicitur vita in quantum est principium operationis ad esse rerum ; sicut etiam dicitur a Philosopho, in VIII <i>Physic.</i>, text. 1, quod motus caeli est ut vita quaedam natura existentibus omnibus ; sed in quantum est principium cognitionis rerum, dicitur lux. Vel aliter potest dici, quod similitudo rei quae in anima est, dicitur vita in quantum est ut forma quaedam et perfectio intellectus ; et lux, in quantum est principium intellectualis operationis: et per talem similitudinem dicuntur etiam in Deo res esse vita et lux: sunt enim in eo sicut artificiata in artifice per suas similitudines.</p>	<p>De la même manière je dis qu'à la ressemblance des choses qui est en Dieu convient l'être, la vie et la lumière, non selon ce qu'est ressemblance de la chose, mais selon ce qui est en Dieu ; et on parle de la vie en tant qu'elle est le principe de l'opération pour l'être des choses ; de même aussi le Philosophe (<i>Physique</i>, VIII, 1, 250 b 13), dit que le mouvement du ciel est comme la vie existant par une certaine nature en tous, mais en tant qu'elle est principe de connaissance des choses, on l'appelle lumière. Ou autrement on peut dire que la ressemblance de la chose qui est dans l'��me est dite vie en tant qu'elle est comme une forme et la perfection de l'intellect ; et la lumière, en tant qu'elle est principe de l'opération intellectuelle : et par une telle ressemblance on dit aussi qu'en Dieu les choses sont vie et lumière, car elles sont en lui comme les ouvrages dans l'artisan par leurs ressemblances.</p>
<p>[2564] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 1 a. 3</p>	<p>4. ��tre et vivre et se mouvoir, ne sont pas</p>

<p>ad 4 Ad quartum dicendum, quod esse et vivere et moveri, non attribuuntur rebus in Deo existentibus secundum esse quod in ipso habent, sed secundum esse quod in seipsis habent a Deo, ut esse pertineat ad essentiam, vivere ad virtutem, et moveri ad operationem ; vel vivere ad animam, moveri ad corpus, et esse ad utrumque: et sic res in propria natura existentes dicuntur esse in Deo, secundum quod esse earum a Deo continetur ; et sic de aliis, scilicet de motu et vita.</p>	<p>attribués aux choses qui existent en Dieu selon l'être qu'elles ont en lui, mais selon l'être qu'elles ont de Dieu en elles-mêmes, pour que l'être convienne à l'essence, vivre pour la puissance, et se mouvoir pour l'opération ; ou vivre pour l'âme, se mouvoir pour le corps et l'être pour l'un et l'autre ; et ainsi les choses qui existent en leurs propre nature sont dites être en Dieu, selon que leur être est contenu par Dieu, et ainsi des autres, à savoir le mouvement et la vie.</p>
<p>[2565] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 1 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod similitudo rei quae est in Deo non est accepta a re, sed est causa rei ; unde quidquid est in eo per sui similitudinem, est in eo sicut in principio operante et conservante. Operatio autem et conservatio rerum a Deo completur per voluntatem et bonitatem ejus: quia voluntas inter tria, scilicet scientiam, potentiam, et voluntatem, proximius est ad opus: et ideo « in ipso » appropriatur Spiritui sancto, qui procedit per modum voluntatis, et cui bonitas appropriatur ; cum haec praepositio « in » dicat habitudinem ad continens et conservans. Sed per ipsum appropriatur Filio ; quia « per » denotat causam formalem ; et ars, per quam sicut per formam operatur artifex, Filio appropriatur. « Ex ipso » autem propter habitudinem principii, quam importat haec praepositio « ex », appropriatur Patri, qui est principium non de principio.</p>	<p>5. La ressemblance de la chose qui est en Dieu n'est pas reçue de la chose, mais en est la cause : c'est pourquoi tout ce qui est en lui par sa ressemblance, est en lui comme dans un principe qui opère et conserve. Mais l'opération et la conservation des choses sont accomplies par Dieu par sa volonté et sa bonté ; parce que la volonté entre ces trois éléments, c'est-à-dire la science, la puissance et la volonté, est plus proche pour l'œuvre, et ainsi « en lui » est approprié à l'Esprit Saint, qui procède par mode de volonté, et à qui la bonté est appropriée ; comme cette préposition « in » dit le rapport à ce qui le contient et conserve. Mais « par lui » est approprié au Fils parce que « per » exprime la cause formelle, et l'art, par lequel l'artisan opère par la forme, est approprié au Fils. « De lui » aussi à cause du rapport de principe qu'apporte cette préposition, « ex », est approprié au Père, qui le principe qui ne vient pas d'un principe.</p>
<p>Quaestio 2</p>	<p>Question 2 – [Les idées de Dieu]</p>
<p>[2566] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 2 pr. Deinde quaeritur de ideis ; et circa hoc tria quaeruntur. Et 1 an ideae sint ; 2 de pluralitate idearum ; 3 utrum ideae omnium in Deo sint.</p>	<p>Ensuite on fait des recherches sur les idées ; et à ce sujet on fait trois recherches : 1/ Les idées existent-elles ? 2/ La pluralité des idées. 3/ Y a-t-il en Dieu des idées de tout ?</p>
<p>Articulus 1 [2567] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 2 a. 1 tit. Quid nomine ideae importetur</p>	<p><u>Article 1 – Qu'est-ce qui est apporté par le nom d'idée ?</u></p>

<p>[2568] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 2 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur ideas non esse. Sicut enim dicit Philosophus, in I <i>Metaph.</i>, text. 32, « dicere ideas exemplaria esse vaniloquium est, et poeticas metaphoras dicere ». Sed ideas exemplaria rerum dicimus. Ergo vanum est ideas dicere.</p>	<p>Objections :¹ : 1. Il semble que les idées n'existent pas. Car, comme le dit le Philosophe, (<i>Métaphysique</i>, I, 9, 991 a 20) « dire que les idées sont des exemplaires est vain, et c'est employer des métaphores poétiques ». Mais nous disons que les idées sont les exemplaires des choses. Donc il est vain de les appeler « idées »</p>
<p>[2569] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 2 a. 1 arg. 2 Praeterea, perfectius est agens quod non eget in sua actione ad exemplar respicere, quam quod exemplari indiget. Sed Deus est perfectissimum [perfectum <i>Éd. de Parme</i>] agens. Ergo non est sibi opus ideis, ad quarum exemplar faciat res ; unde ibidem Philosophus subdit: « Nam quid est opus ad ideas respicere ? »</p>	<p>2. Plus parfait est l'agent qui n'a pas besoin dans son action de regarder vers un exemplaire que celui qui en a besoin. Mais Dieu est un agent très parfait. Donc il n'a pas besoin des idées, à l'exemplaire desquelles il fait les choses ; c'est pourquoi le Philosophe ici même ajoute : « <i>En effet quel besoin de regarder les idées ?</i> »</p>
<p>[2570] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 2 a. 1 arg. 3 Praeterea, secundum Augustinum, melius scitur res per essentiam suam quam per similitudinem suam. Sed Deus nobilissime cognoscit res. Ergo scit eas per essentias earum, et non per aliquas similitudines ideales rerum.</p>	<p>3. Selon Augustin une chose est mieux connue par son essence que par son image. Mais Dieu connaît les choses de la manière la plus noble. Donc il les connaît par leur essence, et non par les ressemblances idéales des choses.</p>
<p>[2571] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 2 a. 1 arg. 4 Praeterea, omnis cognitio quae est per medium, videtur esse collativa, et discursum habere de uno in aliud. Sed Deus cognoscit simplici intuitu sine discursu et collatione. Ergo videtur quod non cognoscat res mediantibus ideis.</p>	<p>4. Toute connaissance qui est par intermédiaire semble être discursive, et avoir une connaissance discursive de l'un à l'autre. Mais Dieu connaît d'un simple regard sans connaissance discursive ou mise en commun. Donc il semble qu'il ne connaît pas la réalité par l'intermédiaire des idées.</p>
<p>[2572] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 2 a. 1 s. c. 1 Contra est quod dicit Augustinus, lib. LXXXIII <i>quaest.</i> q. XLVI : « Qui negat ideas esse, negat Filium esse ». Sed hoc est haereticum. Ergo et primum.</p>	<p>En sens contraire : 1. En sens contraire il y a ce que dit Augustin (<i>Les 83 questions</i>, qu. 46) : « <i>Celui qui nie qu'il y a des idées nie que le Fils existe</i> ». Mais c'est hérétique. Donc ...</p>
<p>[2573] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 2 a. 1 s. c. 2 Praeterea, Commentator dicit in XI <i>Metaph.</i> quod sicut omnes formae sunt in potentia in prima materia, ita sunt in actu in primo motore. Sed nihil aliud dicimus ideas, nisi formas rerum in Deo existentes. Ergo verum est ideas esse.</p>	<p>2. Le Commentateur dit (XI <i>Métaphysique</i>) que de même que toutes les formes sont en puissance dans la matière première, elles sont en acte dans le premier moteur. Mais nous ne disons rien d'autres des idées, sinon que ce sont les formes des choses qui existent en Dieu. Donc il est vrai qu'il y a des idées.</p>
<p>[2574] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 2 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod, sicut formae artificiales habent duplex esse,</p>	<p>Réponse : De même que les formes des œuvres artisanales ont un être double, l'un en acte</p>

¹ PARALL. : *Ia*, qu. 16, a. 1.

<p>unum in actu secundum quod sunt in materia, aliud in potentia secundum quod sunt in mente artificis, non quidem in potentia passiva, sed activa ; ita etiam formae materiales habent duplex esse, ut dicit Commentator in XI Metaph., text. com. 18 : unum in actu secundum quod in rebus sunt ; et aliud in potentia activa secundum quod sunt in motoribus orbium, ut ipse ponit, et praecipue in primo motore, loco cuius nos in Deo dicimus.</p>	<p>selon qu'elles sont dans la matière, l'autre en puissance, selon qu'elles sont dans l'esprit de l'artisan, non cependant en puissance passive, mais active ; de même aussi les formes matérielles ont un être double, comme le dit le Commentateur, (<i>Métaphysique</i> XI) : l'une en acte selon qu'elles sont dans les choses, et l'autre en puissance active selon qu'elles sont dans les moteurs célestes comme il le dit lui-même et surtout dans le premier moteur, lieu que nous, nous appelons en Dieu.</p>
<p>Unde apud omnes philosophos communiter dicitur quod omnia sunt in mente Dei, sicut artificata in mente artificis ; et ideo formas rerum in Deo existentes ideas dicimus, quae sunt sicut formae operativae.</p>	<p>C'est pourquoi chez tous les philosophes, on dit communément que tout est dans l'esprit de Dieu, comme les œuvres artisanales sont dans l'esprit de l'artisan, et ainsi nous disons que les formes des choses qui existent en Dieu sont des idées, qui sont comme des formes opératives.</p>
<p>Unde dicit Dionysius loquens de ideis, in V cap. <i>De div.nom.</i>, § 8, col. 823, « <i>Exemplaria dicimus substantificas rationes existentium in Deo uniformiter praeexistentes, quas theologia praedefinitiones vocat, et divinas et bonas voluntates existentium praedeterminativas et productivas</i> ». Per ideas tamen Deus non tantum practicam sed speculativam cognitionem de rebus habet, cum non solum cognoscat res secundum hoc quod ab ipso exeunt, sed etiam secundum quod in propria natura subsistunt.</p>	<p>C'est pourquoi Denys dit (<i>Les Noms divins</i>, V, 8), en parlant des idées : « <i>Nous appelons exemplaires les raisons sources de la substance, préexistantes de ce qui existe en Dieu uniformément, que la théologie appelle prédéfinitions, et volontés divines et bonnes, prédéterminées et productives de ce qui existe</i> ». Par les idées cependant Dieu non seulement a une connaissance pratique mais spéculative des choses, puisqu'il connaît non seulement les choses, selon qu'elles sortent de lui, mais aussi selon qu'elles subsistent dans une nature propre.</p>
<p>Idea enim dicitur ab eidos, quod est forma ; unde nomen ideae, quantum ad proprietatem nominis, aequaliter se habet ad practicam et speculativam cognitionem ; forma enim rei in intellectu existens, utriusque cognitionis principium est. Quamvis enim secundum usum loquentium idea sumatur pro forma quae est principium practicae cognitionis, secundum quod ideas exemplares rerum formas nominamus ; tamen etiam principium speculativae cognitionis est, secundum quod ideas contemplantas formas rerum nominamus.</p>	<p>Car idée vient de « eidos », qui est la forme ; c'est pourquoi le nom d'idée, quant au sens propre du nom, se comporte de manière égale pour la connaissance pratique et spéculative ; car la forme de la chose, qui existe dans l'intellect, est le principe de l'une et de l'autre des connaissances. Car, bien que selon l'usage des locuteurs, l'idée soit prise pour la forme qui est le principe de la connaissance pratique, selon que nous appelons les idées les formes exemplaires des choses ; cependant aussi le principe de la connaissance spéculative est selon que nous appelons les idées considérées comme les formes des choses.</p>
<p>[2575] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 2 a. 1</p>	<p>Solutions :</p>

<p>ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dicit Commentator in XI Metaph., text. com. 4, Plato et alii antiqui philosophi, quasi ab ipsa veritate coacti, tendebant in illud quod postmodum Aristoteles expressit, quamvis non pervenerint in ipsum: et ideo Plato ponens ideas, ad hoc tendebat, secundum quod et Aristoteles posuit, scilicet eas esse in intellectu divino ; unde hoc improbare Philosophus non intendit ; sed secundum modum quo Plato posuit formas naturales per se existentes sine materia esse.</p>	<p>1. Comme le dit le Commentateur (<i>Métaphysique</i> 11), Platon et les autres philosophes anciens, poussés pour ainsi dire par la vérité même, tendaient à ce que par la suite Aristote a exprimé ; bien qu'ils n'y soient pas parvenus ; et ainsi Platon posant les idées, tendait à cela, selon ce que Aristote aussi a pensé, à savoir qu'elles sont dans l'intellect divin ; c'est pourquoi le Philosophe n'a pas tenu à le désapprouver, mais selon le mode par lequel Platon a pensé que les formes naturelles, existant par soi était sans matière.</p>
<p>[2576] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 2 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod si Deus indigeret respicere in aliquod exemplar extra se, esset imperfectum agens ; sed hoc non contingit, si essentia sua exemplar omnium rerum ponatur: quia sic intuendo essentiam suam, omnia producit.</p>	<p>2. Si Dieu avait besoin de regarder en un exemplaire hors de lui, il serait un agent imparfait ; mais cela n'arrive pas, si on place son essence comme exemplaire de toutes choses ; parce qu'ainsi en regardant son essence il produit tout.</p>
<p>[2577] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 2 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod oportet illud per quod est cognitio rei, esse unitum cognoscenti ; unde essentia rerum creaturarum, cum sit separata a Deo, non potest esse medium cognoscendi ipsas res a Deo ; sed cognoscit eas nobiliori medio, scilicet per essentiam suam ; et ideo perfectius cognoscit et nobiliori modo ; quia sic nihil nisi essentia ejus est principium suae cognitionis. Oporteret enim quod esset aliud, si per essentiam rerum quasi per medium cognosceret res, cum medium cognoscendi sit cognitionis principium.</p>	<p>3. Il est nécessaire que ce par quoi il a la connaissance de la chose, soit uni à celui qui connaît ; c'est pourquoi comme l'essence des créatures est séparée de Dieu, elle ne peut pas être un intermédiaire de connaissance des choses par Dieu ; mais il les connaît par un intermédiaire plus noble, à savoir par son essence, et ainsi il connaît plus parfaitement et d'une manière plus noble ; parce qu'ainsi rien, sinon son essence n'est le principe de sa connaissance. Il serait nécessaire en effet qu'il soit autre, si par l'essence des choses, il les connaissait pour ainsi dire par leur intermédiaire, puisque l'intermédiaire pour connaître est le principe de la connaissance</p>
<p>[2578] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 2 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod cognitio discursiva est quando ex prius notis in ignotum devenitur, et non quando per similitudinem rei apprehenditur res ipsa: quia sic etiam oculus videns lapidem, haberet cognitionem collativam de ipso: et ideo quamvis Deus sciat res per similitudinem quae in ipso est, sicut per medium, et quamvis cognoscat etiam ordinem rerum, non tamen habet discursivam</p>	<p>4. Il y a connaissance discursive quand des premières choses connues, on arrive à ce qui est d'abord dans l'inconnu, et non quand par ressemblance de la chose la chose même est appréhendée ; parce qu'ainsi l'œil aussi qui voit la pierre, aurait une connaissance discursive de lui ; et ainsi, bien que Dieu connaisse les choses par une ressemblance qui est en lui, comme par intermédiaire, et bien qu'il connaisse aussi l'ordre des choses, il n'a pas cependant de science discursive, parce qu'il voit tout en même temps.</p>

scientiam, quia omnia simul intuetur.	
Articulus 2 [2579] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 2 a. 2 tit. Utrum ideae sint plures	Article 2 – Y a-t-il plusieurs idées ?
[2580] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 2 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non sint plures ideae. Idea enim dicitur similitudo, per quam cognoscitur res. Sed sicut supra habitum est, Deus cognoscit omnia per essentiam suam. Cum igitur essentia sua sit una, videtur quod idea sit tantum una.	Objections :¹ : Il semble qu'il n'y a pas plusieurs idées. Car on dit que l'idée est la ressemblance, par laquelle on connaît quelque chose. Mais comme on l'a vu, Dieu connaît tout par son essence. Donc, comme son essence est une, il semble que l'idée est seulement une.
[2581] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 2 a. 2 arg. 2 <i>Si dicas</i> , quod sunt plures propter respectus diversos ad res ; <i>contra</i> . Relationes quae sunt Dei ad creaturam, sunt realiter in creaturis, et non in Deo. Creaturae autem non fuerunt ab aeterno: ergo nec relationes Dei ad creaturam. Ergo ideae non fuerunt plures ab aeterno. Sed Deus non alio modo cognoscit res factas quam antequam faceret, ut habitum est ex verbis Augustini, lib. V <i>Super Gen. Ad litt.</i> , cap. XV ; col. 332. Ergo modo non cognoscit res per plures ideas, sed per unam tantum.	2. Tu pourrais dire qu'elles sont plusieurs, à cause de rapports différentes aux choses ; <i>en sens contraire</i> : les relations qui sont de Dieu à la créature, sont réellement dans les créatures et non en Dieu. Mais les créatures n'ont pas existé éternellement ; donc les relations de Dieu à la créature non plus. Donc les idées n'ont pas été plusieurs éternellement. Mais Dieu ne connaît pas d'une autre manière les créatures qu'il aurait faites avant, comme on le lit par les paroles d'Augustin (<i>La Genèse au sens littéral</i> V, XV, 33 ²). Donc il ne connaît pas seulement les choses par plusieurs idées, mais par une seulement.
[2582] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 2 a. 2 arg. 3 Praeterea, ut dictum est, idea se habet ad rem cuius est, sicut forma artis, quae est in mente artificis, ad artificiatum. Sed diversitas artificiatorum provenit ex pluralitate formarum quae sunt in mente artificis, et non e contrario. Ergo videtur quod nec diversitas rerum possit inducere pluralitatem idearum.	3. Comme il a été dit, l'idée se comporte vis-à-vis de la chose dont elle est comme la forme de l'art qui est dans l'esprit de l'artisan vis-à-vis de son œuvre. Mais la diversité des œuvres artisanales provient de la pluralité des formes qui sont dans l'esprit de l'artisan, et non le contraire. Donc il semble que la diversité des choses ne pourrait pas induire une pluralité d'idées.
[2583] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 2 a. 2 arg. 4 Praeterea, sicut idea dicitur relative ad ideatum, ita et scientia dicitur per respectum ad scibile. Sed quamvis sint plura scita a Deo, tamen est una ejus scientia. Ergo rerum omnium quae ab ipso producuntur, est una tantum idea.	4. De même qu'on parle de l'idée relativement à l'idéat, de même la science aussi est dite par rapport au connaissable. Mais bien, qu'il y ait beaucoup de choses connues en Dieu, cependant il n'y a qu'une science. Donc de toutes les choses qui ont été produites par lui, il y a seulement une idée.
[2584] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 2 a. 2 s. c. 1 Sed contra, illud in quo non est	En sens contraire : 1. Ce en quoi il n'y a pas de pluralité ne peut

¹ PARALL. : *Ia*, qu. 15, a. 2.

² « ...toutes choses ont été créées par raison et l'homme par une raison différente de celle du cheval... » trad. G.MADEC Revth.", 3, 2003, p. 359. Sur l'emploi du mot raison voir p. 358.

<p>pluralitas aliqua, non potest pluraliter consignificari. Sed Augustinus, lib. LXXXIII <i>Quaestion.</i>, quaest. XLVI, col. 30, pluraliter ideas nominat, dicens, quod ideae sunt rationes rerum stabiles, in mente divina existentes ; et cum ipsae nec oriantur nec intereant, secundum eas tamen fit omne quod interit et oritur. Ergo ideae sunt plures.</p>	<p>être signifié au pluriel. Mais Augustin, (<i>Les 83 questions</i>, qu. 46) nomme les idées au pluriel, disant que les idées sont les raisons stables de choses, qui existent dans l'esprit divin ; et comme elles-mêmes ne commencent ni ne périssent pas, il se fait cependant selon elles tout ce qui meurt et commence. Donc les idées sont nombreuses.</p>
<p>[2585] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 2 a. 2 s. c. 2 Praeterea, secundum Damascenum, lib. III <i>Fid. Orth.</i>, cap. VIII, col. 1014, differentia est causa numeri. Sed, secundum Augustinum, lib. LXXXIII <i>Quaestion.</i>, loc. cit., Deus alia ratione creavit hominem et equum. Ergo videtur quod sint plures rationes ideales rerum in Deo.</p>	<p>2. Selon Jean Damascène (<i>La foi orthodoxe</i>, III, 8), la différence est la cause du nombre. Mais selon Augustin (<i>Les 83 questions</i>, loc. cit.), Dieu a créé l'homme et le cheval par une autre raison. Donc il semble qu'il y a beaucoup de raisons idéales des choses en Dieu.</p>
<p>[2586] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 2 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod cum Deus de singulis rebus propriam cognitionem habeat, oportet quod essentia sua sit similitudo singularium rerum, secundum quod diversae res diversimode et particulariter ipsam imitantur secundum suam capacitatem, quamvis ipsa se totam imitabilem praebeat ; sed quod perfecte non imitantur eam creaturae, sed difformiter, hoc est ex earum diversitate et defectu, ut dicit Dionysius, in II cap. <i>De div. nom.</i>, § 6, col. 643. Unde cum hoc nomen idea nominet essentiam divinam secundum quod est exemplar imitatum a creatura, divina essentia erit propria idea istius rei secundum determinatum imitationis modum. Et quia alio modo imitantur eam diversae creaturae, ideo dicitur quod est alia idea vel ratio qua creatur homo et equus ; et exinde sequitur quod secundum respectum ad plures res quae divinam essentiam diversimode imitantur, sit pluralitas in ideis, quamvis essentia imitata sit una: verbi gratia, sicut ex praedictis, dist. 2, quaest. 1, art. 3, patet, quidquid perfectionis in rebus est, hoc totum Deo secundum unum et idem indivisibile convenit, scilicet esse,</p>	<p>Réponse : Comme Dieu a une connaissance propre de chaque chose, il est nécessaire que son essence soit la ressemblance de choses particulières, selon que différentes choses l'imitent de différentes manières et de manière particulière selon leur capacité ; bien qu'elle-même montre qu'elle est toute imitable, mais que les créatures ne l'imitent pas parfaitement, mais de manière différente ; cela vient de leur diversité et de leur défaillance, comme le dit Denys (<i>Les Noms divins</i>, II, 6). C'est pourquoi comme ce nom idée désigne l'essence divine, selon qu'elle est l'exemplaire imité par la créature, l'essence divine sera l'idée propre de cette chose selon un mode déterminé d'imitation. Et parce que d'une autre manière, les différentes créatures l'imitent, alors on dit que c'est une autre idée, ou raison par laquelle l'homme et le cheval sont créés ; et de là découle que selon le rapport à beaucoup de choses qui imitent l'essence divine de différentes manières il y a pluralité dans les idées, bien que l'essence imitée soit une : par exemple, comme de ce qui a été dit, distinction 2, qu. 1, a. 1, on voit tout ce qui concerne la perfection dans les choses, cela tout convient à Dieu selon l'un et même indivisible, à savoir être, vivre et comprendre et toutes choses de ce genre.</p>

<p>vivere et intelligere et omnia hujusmodi.</p>	
<p>Cum autem omnes creaturae imitentur ipsam essentiam quantum ad esse, non tamen omnes quantum ad vivere: nec iterum illa quae imitantur ipsam quantum ad esse, eodem modo esse participant, cum quaedam aliis nobiliter esse possideant: et ex hoc efficitur alius respectus essentiae divinae ad ea quae habent tantum esse et ad ea quae habent esse et vivere, et similiter ad ea quae diversimode esse habent; et ex hoc sunt plures rationes ideales, secundum quod Deus intelligit essentiam suam ut imitabilem per hunc vel per illum modum. Ipsae enim rationes imitationis intellectae, seu modi, sunt ideae; idea enim, ut ex dictis patet, art. praeced., nominat formam ut intellectam, et non prout est in natura intelligentis.</p>	<p>Comme toutes les créatures imitent l'essence même quand à l'être, cependant non pas toutes quant à la vie; et à nouveau celles qui l'imitent quant à l'être, ne participent pas de l'être d'une même manière; puisque certaines possèdent un être –plus noble que d'autres; et de là s'établit un autre rapport de l'essence divine à ce qui a seulement l'être et à ce qui a l'être et la vie, et de la même manière à ce qui a l'être de diverses manières; et par cela il y a beaucoup de raisons idéales, selon que Dieu connaît son essence, en tant qu'elle est imitable de cette manière ou de cette autre. Car les raisons même de l'imitation connue, ou les modes, sont des idées; car l'idée, comme on le voit par ce qui a été dit, dans l'article précédant, désigne la forme comme connue, et non selon qu'elle est dans la nature de celui qui connaît.</p>
<p>[2587] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 2 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod idea non nominat tantum essentiam, sed essentiam imitabilem; unde secundum quod est multiplex imitabilitas in essentia divina, propter plenitudinem suae perfectionis, est pluralitas idearum.</p>	<p>Solutions : 1. L'idée ne désigne pas seulement l'essence, mais l'essence imitable; c'est pourquoi selon qu'il y a une imitabilité multiple dans l'essence divine, à cause de la plénitude de sa perfection, il y a pluralité d'idées.</p>
<p>[2588] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 2 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis relationes quae sunt Dei ad creaturam, realiter in creatura fundentur, tamen secundum rationem et intellectum in Deo etiam sunt; intellectum autem dico non tantum humanum sed etiam angelicum et divinum; et ideo quamvis creaturae ab aeterno non fuerint, tamen intellectus divinus ab aeterno fuit intelligens essentiam suam diversimode a creaturis imitabilem; et propter hoc fuit ab aeterno pluralitas idearum in intellectu divino, non in natura ipsius. Non enim eodem modo est in Deo forma equi et vita; quia forma equi non est in Deo nisi sicut ratio intellecta; sed ratio vitae in Deo est non tantum sicut intellecta, sed etiam sicut in natura rei firmata.</p>	<p>2. Bien que les relations qui sont de Dieu à la créature, soit fondées réellement en elle, cependant selon la raison et l'intellect elles sont aussi en Dieu; et je dis non seulement que l'intellect non seulement humain mais aussi angélique et divin; et ainsi bien que les créatures n'aient pas existé éternellement, cependant l'intellect divin a éternellement connu son essence de différentes manières comme imitable par les créatures; et à cause de cela éternellement la pluralité des créatures a été dans l'intellect divin, non dans sa nature. Car la forme du cheval et la vie ne sont pas en Dieu de la même manière, parce que la forme du cheval n'est en Dieu que comme une raison intellectuelle; mais la raison de la vie en Dieu est non seulement comme intellectuelle, mais aussi comme dans la nature ferme de la chose.</p>
<p>[2589] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 2 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod</p>	<p>3. Bien que la pluralité des idées soit atteinte selon le rapport à la chose; cependant la</p>

<p>quamvis pluralitas idearum attendatur secundum respectus ad res ; non tamen pluralitas rerum est causa pluralitatis idearum, sed e contrario ; non enim quia res diversimode imitatur divinam essentiam, ideo intellectus ejus intuetur eam diversimode imitabilem, sed potius e contrario. Intellectus enim divinus est causa rerum ; distinctio autem idealium rationum est secundum operationem intellectus divini, prout intelligit essentiam suam diversimode imitabilem a creaturis.</p>	<p>pluralité des choses n'est pas la cause de la pluralité des idées, mais c'est le contraire ; car ce n'est pas parce que la chose imite de différentes manières l'essence divine, ainsi son intellect la considère imitable de différentes manières, mais c'est plutôt le contraire. Car l'intellect divin est la cause des choses ; mais la distinction des raisons idéales dépend de l'opération de l'intellect divin, dans la mesure où il connaît son essence imitable de différentes manières par les créatures.</p>
<p>[2590] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 2 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod essentia divina una est, et respectus plures ; et ideo illud quod nominat tantum essentiam, non potest pluraliter significari ; sicut est scientia, quae tenet se magis ex parte scientis, ut forma ipsius. Ratio autem se tenet magis ex parte rei, ut consignificari et significari pluraliter possit ; dicimus enim rationes plures. Idea autem quasi medio modo se habet ; quia essentiam et rationem imitationis, quae est secundum respectum, importat ; et ideo etsi inveniatur in nomine ideae consignificata pluralitas, ut cum pluraliter profertur, raro tamen aut nunquam invenitur significata per additionem termini numeralis, ut sic dicantur plures ideae ; pluralitas enim exprimitur magis significando quam consignificando.</p>	<p>4. L'essence divine est une, et les rapports sont nombreux, et ainsi ce qui désigne seulement l'essence, ne peut pas être signifié au pluriel ; de même il y a la science, qui se tient plus du côté du savant, comme sa forme. Mais la raison se tient plus du côté de la chose, pour qu'elle puisse être cosignifiée et signifiée au pluriel ; car nous disons qu'il y a beaucoup de raisons. Mais l'idée se comporte comme moyen intermédiaire ; parce qu'elle apporte l'essence et la raison de l'imitation qui dépend du rapport ; et ainsi même si on trouve la pluralité cosignifiée dans le nom d'idée, pour que, comme elle est exprimée au pluriel, cependant rarement ou jamais, on ne la trouve signifiée par l'addition d'un terme numérique, pour dire ainsi plusieurs idées ; car la pluralité est exprimée plus en signifiant qu'en cosignifiant.</p>
<p>Articulus 3 [2591] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 2 a. 3 tit. Utrum in Deo sint ideae omnium quae cognoscit</p>	<p><u>Article 3 – Y a-t-il en Dieu les idées de tout ce qu'il connaît ?</u></p>
<p>[2592] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 2 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non omnium quae cognoscit Deus, ideae in ipso sint. Mala enim cognoscit Deus. Sed mali idea in ipso esse non potest, cum idea imitationem importet. Unumquodque autem per hoc malum est quod ab imitatione Dei recedit. Ergo non omnium rerum ideae sunt in Deo, cum</p>	<p>Objections :¹ : 1. Il semble que ce n'est pas de tout ce que Dieu connaît que les idées sont en lui. Car Dieu connaît les maux. Mas l'idée du mal ne peut pas être en lui ; puisque l'idée apporte une imitation. Mais chaque chose par ce mal est ce qui s'éloigne de l'idée de Dieu. Donc ce ne sont pas les idées de toutes choses qui sont en Dieu, puisqu'il existe beaucoup de</p>

¹ PARALL. : Ia, qu. 15, a. 3.

plures malae sint.	maux.
[2593] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 2 a. 3 arg. 2 Praeterea, idea nominat formam ; dicitur enim ab eidos, quod est forma. Sed materiae primae non est aliqua forma, sicut nec primus actus, qui est Deus, habet aliquam materiam ; alias neutrum esset primum. Ergo non omnium est idea in Deo.	2. L'idée désigne une forme ; car on le dit de <i>eidos</i> , qui est la forme. Mais il n'y a pas de forme pour la matière première ; de même l'acte premier qui est Dieu n'a pas de matière, autrement aucun des deux ne serait premier. Donc l'idée de tout n'est pas en Dieu.
[2594] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 2 a. 3 arg. 3 Praeterea, Deus non tantum cognoscit universalialia, sed etiam particularia. Sed particularium in quantum hujusmodi, non videtur esse idea, cum omnia singularia unius speciei in forma convenient. Ergo non omnium cognitorum a Deo est idea.	3. Dieu non seulement connaît les universels mais aussi les particuliers. Mais des choses particulières en tant que de ce genre, il ne semble pas qu'il y ait l'idée, puisque tous les singuliers d'une espèce se rencontrent dans une forme. Donc ce n'est pas de tout ce qui connu par Dieu qu'il y a une idée.
[2595] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 2 a. 3 arg. 4 Praeterea, idea non est nisi alicujus quod eam per imitationem participat. Sed accidentia cum non sint per se subsistentia, nihil participant ; sed ipsa sunt participationes quaedam. Ergo cum accidentia sint cognita a Deo sicut substantiae, videtur quod non omnium cognitorum a Deo sit idea.	4. L'idée n'est que d'une chose qui la participe par imitation. Mais comme les accidents ne sont pas subsistants par soi, ils ne participant de rien, mais ils sont des participations. Donc comme les accidents sont connus par Dieu comme les substances, il semble qu'il n'y a pas en Dieu l'idée de tout ce qui est connu.
[2596] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 2 a. 3 s. c. 1 Sed contra, omnis cognitio est per speciem aliquam cogniti in cognoscente. Sed species rerum in Deo existentes, ideae dicuntur. Ergo omnium cognitorum a Deo idea in ipso est.	En sens contraire : 1. Toute connaissance est par une forme du connu dans celui qui connaît. Mais les formes des choses qui existent en Dieu, sont dites idées. Donc il y a en lui l'idée de toutes choses connues par lui.
[2597] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 2 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod, sicut ex auctoritate Dionysii, cap. V <i>De div. nom.</i> , § 8, col. 823, inducta patet, idea dicitur similitudo vel ratio rei in Deo existens, secundum quod est productiva ipsius rei et praedeterminativa [determinativa <i>Éd. de Parme</i>] ; et ideo unumquodque, secundum quod se habet ad hoc quod a Deo producat, ita se habet ad hoc quod ipsius idea sit in eo. Omne autem quod ab aliquo per se agente producit, oportet quod secundum hoc quod ab ipso effectu est, ipsum imitetur ; quia, ut probat Philosophus, II <i>De anima</i> , text. 34, simile agit sibi simile, tam in his quae	Réponse : On le voit par l'autorité induite par Denys, (<i>Les Noms divins</i> , V, 8), l'idée est dite ressemblance ou raison de la chose qui existe en Dieu, selon qu'elle est productive de la chose même et prédéterminative ; et ainsi chacun selon qu'il se comporte vis-à-vis de ce qui est produit par Dieu de sorte qu'il se comporte pour ce que son idée soit en lui. Mais tout ce qui vient de quelqu'un est produit par un agent par soi, il est nécessaire que selon cela qui est par son effet même, il l'imite, parce que comme le prouve le Philosophe (<i>L'Ame</i> II, 4, 416 b 25), il fait du semblable à lui, tant dans ce qu'ils font par volonté que dans ce en quoi ils agissent par nécessité. C'est pourquoi selon ce qui est

<p>agunt per voluntatem quam in his quae agunt per necessitatem. Unde secundum id quod aliquid a Deo producitur, secundum hoc similitudinem in ipso habet, et secundum hoc est idea ipsius in Deo, et secundum hoc a Deo cognoscitur ; et ideo cum omnis res a Deo producatur, oportet omnium rerum ideas in ipso esse.</p>	<p>produit par Dieu, il a la ressemblance en lui, et selon cela il y a son idée en Dieu, et il est connu par Dieu, et ainsi comme toute chose est produite par Dieu, il est nécessaire que les idées de toutes les choses soient en lui.</p>
<p>[2598] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 2 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod malum, in quantum malum, nihil est, cum sit privatio quaedam, sicut caecitas ; et ideo rei malae idea quidem in Deo est, non in quantum mala est, sed in quantum res est ; et ipsum malum per oppositum bonum cognoscitur a Deo, a quo res privationi subjecta deficit.</p>	<p>Solutions : 1. Le mal, en tant que tel, est néant, puisqu'il est une certaine privation, comme la cécité ; et ainsi l'idée d'une mauvaise chose est en Dieu, non en tant qu'elle est un mal mais en tant qu'elle est quelque chose ; et le mal même est connu par Dieu par le bien opposé, par quoi la chose sujette à privation est défailante.</p>
<p>[2599] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 2 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod cum materia prima a Deo sit, oportet ideam ejus aliquantulum in Deo esse ; et sicut attribuitur sibi esse, ita attribuitur sibi idea in Deo: quia omne esse, in quantum perfectum est, exemplariter ductum est ab esse divino. Esse autem perfectum, materiae non convenit in se, sed solum secundum quod est in composito ; in se vero habet esse imperfectum secundum ultimum gradum essendi, qui est esse in potentia ; et ideo perfectam rationem ideae non habet nisi secundum quod est in composito, quia sic sibi a Deo esse perfectum confertur ; in se vero considerata, habet in Deo imperfectam rationem ideae ; hoc est dictum, quia essentia divina est imitabilis a composito secundum esse perfectum, a materia secundum esse imperfectum, sed a privatione nullo modo. Et ideo compositum, secundum rationem suae formae, habet perfecte ideam in Deo, materia vero imperfecte, sed privatio nullo modo.</p>	<p>2. Comme la matière première vient de Dieu, il est nécessaire que son idée se trouve également en Dieu ; et de même que l'être lui est attribué, de même l'idée lui est attribuée en Dieu ; parce que tout être, en tant qu'il est parfait, est amené exemplairement de l'être divin. Mais l'être parfait de la matière ne convient pas en soi, mais seulement selon qu'il est dans un composé ; mais en soi il a un être imparfait selon le degré ultime d'être qui est l'être en puissance, et ainsi il n'a la nature parfaite de l'idée que selon qu'il est dans un composé, parce qu'ainsi un être parfait lui est conféré par Dieu ; mais considérée en soi elle a en Dieu une nature parfaite d'idée ; c'est pour dire, parce que l'essence divine est imitable par le composé selon l'être parfait, de la matière selon l'être imparfait, mais par la privation en aucune manière. Et ainsi le composé selon la nature de sa forme, a de manière parfaite un idée en Dieu, la matière de manière imparfaite, mais la privation en aucune manière.</p>
<p>[2600] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 2 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod particularia habent proprias ideas in Deo ; unde alia est ratio Petri et Martini in Deo, sicut alia ratio hominis et equi. Sed</p>	<p>3. Les choses particulières ont leurs propres idées en Dieu, c'est pourquoi autre est la raison de Pierre et celle de Martin en Dieu, de même qu'il y a une autre raison pour l'homme et le cheval ; mais cependant de</p>

tamen diversimode [quia diversitas <i>Éd. de Parme</i>] hominis et equi est secundum formam, cui perfecte respondet idea: sed distinctio singularium unius speciei essentialis, est secundum materiam, quae non perfecte habet ideam ; et ideo perfectior est distinctio rationum respondentium diversis speciebus quam diversis individuus ; ita tamen quod imperfectio referatur ad res imitantes, et non ad essentiam divinam quam imitantur.	différentes manières de l'homme et du cheval, elle dépend de la forme à quoi correspond parfaitement l'idée, mais la distinction des singuliers d'une seule espèce essentielle, est selon la matière, qui n'a pas d'idée de manière parfaite, et ainsi est plus parfaite la distinction des natures qui répondent à différentes formes individuelles ; de même cependant que l'imperfection est référée à des choses qui l'imitent, et non à l'essence divine qu'elles imitent
[2601] Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 2 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod accidentia etiam perfectum esse non habent ; unde deficiunt a perfectione ideae: propter quod etiam Plato non posuit ideas accidentium, sed substantiarum tantum, ut 1 <i>Metaph.</i> Text. 45, dicitur. Tamen secundum quod esse habent per imitationem divinae essentiae, sic essentia divina est eorum idea. Et sic patent omnia objecta, et etiam dicta in <i>Littera</i> .	4. Les accidents aussi n'ont pas un être parfait ; c'est pourquoi ils défont de la perfection de l'idée : c'est pourquoi aussi Platon n'a pas placé les idées des accidents, mais celle des substances seulement, comme il est dit en (<i>Métaphysique</i> , I, 9, 990 b 30). Cependant selon que les êtres ont par imitation de l'essence divine, ainsi l'essence divine est leur idée. Et ainsi est évident tout ce qui a été objecté et aussi ce qui est dit dans la <i>Lettre</i> .
Distinctio 37	<u>Distinction 37 – [L'ubiquité de Dieu. La localisation et les mouvements des anges]</u>
Prooemium	<u>Prologue</u>
	<p>Qu. 1, a. 1 Dieu est-il dans les choses ?</p> <p>a. 2 Dieu est-il en tout par puissance, présence et essence, dans les saints par grâce, dans le Christ par l'être ?</p> <p>Qu. 2 a. 1 Dieu est-il partout ?</p> <p>a. 2 Etre partout convient-il à Dieu seul ?</p> <p>a. 3 Etre partout convient-il à Dieu éternellement ?</p> <p>Qu. 3 a. 1 L'ange est-il dans un lieu ?</p> <p>a. 2 L'ange peut-il être en plusieurs lieux ?</p> <p>a. 3 Plusieurs anges peuvent-ils être dans un seul lieu ?</p> <p>Qu. 4 a. 1 L'ange se déplace-t-il ?</p> <p>a. 2 L'ange dans son déplacement traverse-t-il nécessairement un lieu intermédiaire ?</p> <p>a. 3 L'ange se meut-il dans l'instant ?</p>
Quaestio 1	<u>Question 1 – [La présence de Dieu]</u>
Prooemium	<u>Prologue</u>

<p>Hic est duplex quaestio. Primo quomodo Deus in omnibus rebus sit. Secundo quomodo ubique sit. Circa primum quaeruntur duo: 1 utrum Deus sit in omnibus rebus ; 2 de diversitate modorum quibus in rebus esse dicitur.</p>	<p>Ici il y a deux questions : 1/ Comment Dieu est-il en toutes choses ? 2/ Comment est-il partout ? Pour la première, on fait deux recherches : 1/ Dieu est-il en toutes les choses. 2/ On parle de la diversité des manières par lesquelles on dit qu'il est dans les choses.</p>
<p>Articulus 1 [2603] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 1 a. 1 tit. Utrum Deus sit in rebus</p>	<p><u>Article 1 – Dieu est-il dans les choses ?</u></p>
<p>[2604] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum igitur sic proceditur. Videtur quod Deus in rebus non sit. Inter causas enim illae solae rei intrinsecae sunt quae partes ejus sunt, ut materia et forma ; non autem agens et finis. Sed Deus non est causa rerum ut veniens in constitutionem ipsarum ; quia regit omnes res, praeterquam commisceatur cum eis, ut dicitur Lib. <i>de Causis</i>, propos. 20. Ergo Deus in rebus creatis non est.</p>	<p>Objections ¹ : 1. Il semble que Dieu n'est pas dans les choses. Car parmi les causes, il y a ces seules choses intrinsèques qui sont leurs parties comme la matière et la forme, mais pas l'agent et la fin. Mais Dieu n'est pas la cause des choses en tant qu'il entre dans leur constitution ; parce qu'il régit toutes choses, sauf qu'il n'est pas mêlé à elles, comme il est dit dans le <i>Livre des causes</i>, proposition 20². Donc Dieu n'est pas dans les créatures.</p>
<p>[2605] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, nobilius agens est hoc quod potest producere effectum in absentia sua, quam quod non potest hoc facere nisi per suam praesentiam. Deus autem est nobilissimum agens. Cum igitur inveniuntur quaedam agentia et secundum voluntatem et secundum naturam, quae in absentia sui producant effectus ; sicut sol in caelo existens, efficit calorem in terra per emissionem virtutis suae, et rex aliquis per imperium suum multa efficit ubi ipse non est praesens ; videtur quod multo fortius Deus in absentia sui possit effectum producere ; et ita non oportet quod sit in rebus quas condidit.</p>	<p>2. L'agent, celui qui peut produire un effet en son absence est plus noble que celui qui ne peut le faire que par sa présence. Mais Dieu est l'agent le plus noble. Donc comme on trouve certains agents qui agissent par volonté et par nature, qui produisent en leur absence des effets, comme le soleil qui existe dans le ciel produit la chaleur sur la terre par l'émission de sa puissance, et un roi qui par son pouvoir fait beaucoup de chose là où lui-même n'est pas présent, il semble que Dieu pourrait produire beaucoup plus énergiquement des effets en son absence et ainsi il n'est pas nécessaire qu'il soit dans les choses qu'il a créées.</p>
<p>[2606] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, quanto aliquod agens nobilius est, tanto nobiliorem effectum producere potest. Sed perfectius est quod</p>	<p>3. En outre, plus un agent est noble, plus noble est l'effet qu'il peut produire. Mais ce qui peut être conservé par soi dans l'être en l'absence de cause est plus parfait, que ce qui</p>

¹ PARALL. : *Ia*, q. 8, a. 1 - C.G. III, 68.

² « La cause première régit toutes choses, sauf qu'elle n'est pas mêlée à elles » (n° 155).

<p>potest per se conservari in esse absente sua causa quam quod non potest, sicut figura perfectius est in cera in qua manet etiam sigillo amoto, quam in aqua ubi non manet in absentia imprimendis. Cum igitur Deus sit perfectissimus agens, videtur quod rebus quas condidit, contulerit hoc ut etiam in absentia suae causae conservari possint in esse ; et ita ad conservationem rerum non exigitur quod Deus in rebus sit.</p>	<p>ne le peut pas, de même que l’empreinte est plus parfaite dans la cire¹ en laquelle elle demeure même une fois le sceau enlevé, que dans l’eau où elle ne demeure pas en l’absence de ce qui lui donne sa forme. Donc comme Dieu est l’agent le plus parfait, il semble qu’il l’a apporté à ses créatures, pour qu’aussi en l’absence de leur cause, elles puissent être conservées dans l’être, et ainsi pour la conservation des choses il n’est pas exigé que Dieu soit dans les choses.</p>
<p>[2607] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, impossibile est quod duo agentia immediate operentur eandem rem, ita quod utrumque illorum perfecte operetur ; quia ad unum operatum terminatur una operatio, quae exit ab uno operante. Sed singulae res habent operationes proprias, ut dicit Damascenus, II <i>de fide orth.</i>, cap. X, col. 907, quibus suos effectus peragunt. Ergo videtur quod Deus non immediate sit operans quidquid in rebus efficitur ; et ita videtur quod non in omnibus rebus sit.</p>	<p>4. Il est impossible que deux agents opèrent sans intermédiaire dans une même chose, de sorte que l’un et l’autre opèrent parfaitement, parce qu’une seule opération se termine à ce qui opéré. Mais les choses particulières ont leurs opérations propres, comme le dit Damascène, (<i>La foi orth.</i>, II, 10, col. 957) par lesquelles elles accomplissent leurs effets. Donc il semble que Dieu n’opère pas sans intermédiaire dans ce qui est accompli dans les choses et ainsi il semble qu’il n’est pas en toutes choses.</p>
<p>[2608] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 1 a. 1 arg. 5 Praeterea, daemones res quaedam sunt. Sed absurdissime dicitur Deus in daemonibus esse. Ergo Deus non est in omnibus rebus.</p>	<p>5. Les démons sont des choses. Mais il est tout à fait absurde de dire que Dieu est dans les démons. Donc Dieu n’est pas en toutes choses.</p>
<p>[2609] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 1 a. 1 s. c. 1 Sed contra, Hierem. XXIII, 24: « Numquid non caelum et terram ego impleo ? » Sed per caelum et terram intelligitur omnis creatura, ut patet ex principio Genesis. Ergo Deus in omnibus creaturis est.</p>	<p>En sens contraire : 1. Jérémie dit (23, 24) : « <i>Est-ce que je n’emplis pas le ciel et la terre ?</i> » Mais par le ciel et la terre on comprend toute créature, comme on le voit au commencement de la <i>Genèse</i> (1, 1). Donc Dieu est dans toutes les créatures.</p>
<p>[2610] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 1 a. 1 s. c. 2 Hoc etiam videtur per hoc quod habetur ad Hebr. 1, 3: « <i>Portans omnia verbo virtutis suae</i> ». Non autem potest conservare res, nisi sit praesens eis. Ergo videtur quod in omnibus rebus sit.</p>	<p>2. Cela aussi semble vrai, par ce qu’on lit en <i>Hé</i> 1, 3 : « <i>[Le Christ] portant tout par sa parole puissante.</i> ». Mais il ne peut conserver les choses que s’il est présent en elles. Donc il semble qu’il est en tout.</p>
<p>[2611] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod Deus essentialiter in omnibus rebus est, non tamen ita quod rebus commisceatur,</p>	<p>Réponse : Je réponds en disant que Dieu est en essence en toutes choses, mais pas cependant de sorte à être mêlé aux créatures, comme partie</p>

¹ L’idée est tirée du *De anima*, III, 13, 485 a 8.

<p>quasi pars alicujus rei. Ad cujus evidentiam oportet tria praenotare. Primo, quod movens et motum, [agens et patiens <i>add. Éd. de Parme</i>], et operans et operatum, oportet simul esse, ut in VII <i>Physic.</i>, text. 20, probatur. Sed hoc diversimode contingit in corporalibus et spiritualibus.</p>	<p>d'une chose. Pour le mettre en évidence il faut noter d'avance trois raisons. I/ Premièrement, le moteur et le mû, et l'opérateur et ce qui est opéré doivent être ensemble comme il est prouvé en <i>Physique</i>, (VII, 2, 242b 3 -3, 248 a 6). Mais cela arrive de différentes manières dans ce qui est corporel et dans ce qui est spirituel.</p>
<p>Quia enim corpus per essentiam suam, quae circumlimitata est terminis quantitatis, determinatum est ad situm aliquem, non potest esse quod corpus movens et motum sint in eodem situ ; unde oportet quod simul sint per contactum ; et sic virtute sua immutat corpus quia [quod <i>Éd. de Parme</i>] immediate sibi conjungitur, quod etiam immutatum aliud immutare potest, usque ad aliquem terminum. `</p>	<p>a/ En effet, parce que le corps par son essence qui est enclavée par les limites de la quantité, est limitée à un endroit, il n'est pas possible qu'un corps moteur et mû soit dans un même endroit ; c'est pourquoi il est nécessaire qu'ils soient ensemble par contact ; et ainsi par son pouvoir il change le corps parce qu'il lui est uni sans intermédiaire, parce qu'il peut aussi changer un autre être immuable, jusqu'à une certaine limite.</p>
<p>Spiritualis vero substantia, cujus essentia omnino absoluta est a quantitate et situ, ac per hoc loco, non est distincta ab eo quod movet per locum vel situm ; sed ubi est quod movetur, ibi est ipsum movens ; sicut anima est in corpore, et sicut virtus movens caelum dicitur esse in dextra parte orbis quem movet ; unde incipit motus, ut habetur in VIII <i>Physic.</i></p>	<p>b/ Mais la substance spirituelle, dont l'essence est absolument dégagée de la quantité et d'une position, et par ce lieu, elle n'est pas distincte de ce qu'elle meut par lieu un lieu et endroit ; mais là où est ce qui est mû, là est le moteur lui-même ; de même que l'âme est dans le corps, et de même qu'on dit que la puissance qui met le ciel en mouvement est dans la partie droite du monde, qu'il meut ; c'est là que commence le mouvement, comme il est dit en <i>Physique</i>, VIII.</p>
<p>Secundum est, quod esse cujuslibet rei et cujuslibet partis ejus est immediate a Deo, eo quod non ponimus, secundum fidem, aliquem creare nisi Deum. Creare autem est dare esse.</p>	<p>II/ Deuxièmement l'être de n'importe quoi et de n'importe laquelle de ses parties vient immédiatement de Dieu, du fait que nous ne pensons pas, selon la foi, que quelqu'un crée sinon Dieu. Mais créer c'est donner l'être.</p>
<p>Tertium est, quod illud quod est causa esse, non potest cessare ab operatione qua esse datur, quin ipsa res etiam esse cesset. Sicut enim dicit Avicenna, lib. I <i>Sufficientiae</i>, cap. XI, haec est differentia inter agens divinum et agens naturale, quod agens naturale est tantum causa motus, et agens divinum est causa esse.</p>	<p>III. Troisièmement, ce qui est cause d'être ne peut pas s'abstenir de l'action par laquelle l'être est donné, sans que la chose même aussi ne cesse d'être. Car de même qu'Avicenne le dit (<i>Sufficience</i>, I, 11), c'est une différence entre l'agent divin et l'agent naturel, parce que l'agent naturel est seulement cause du mouvement et l'agent divin est cause de l'être.</p>
<p>Unde, justa ipsum, qualibet causa efficiente remota, removetur effectus suus, sed non esse rei ; et ideo remoto aedificatore, non tollitur esse domus,</p>	<p>C'est pourquoi selon lui, n'importe quelle cause efficiente étant écartée, son effet est écarté, mais pas l'être de la chose, et ainsi si le bâtisseur est écarté, l'être de la maison</p>

<p>cujus causa est gravitas lapidum quae manet ; sed fieri domus cujus causa erat ; et similiter remota causa essendi, tollitur esse. Unde dicit Gregorius, lib. XVI, <i>Moral.</i>, c. XXXVII, col. 1143, quod omnia in nihilum deciderent, nisi ea manus omnipotentis contineret.</p>	<p>n'est pas enlevé, la cause en est la lourdeur des pierres qui demeure ; mais la construction de la maison est arrêtée dont il était la cause, et de la même manière, une fois la cause d'être enlevée, l'être est enlevé. C'est pourquoi Grégoire [le Grand] (<i>Les Morales</i>, XVI, 37) dit que tout retomberait au néant si cette main du tout puissant ne les contenait.</p>
<p>Unde oportet quod operatio ipsius, qua dat esse, non sit intercisa, sed continua ; unde dicitur Joan. 5, 17: <i>Pater meus usque modo operatur, et ego operor. Ex quibus omnibus aperte colligitur quod Deus est unicuique intimus, sicut esse proprium rei est intimum ipsi rei, quae nec incipere nec durare posset, nisi per operationem Dei, per quam suo operi conjungitur ut in eo sit.</i></p>	<p>C'est pourquoi il faut que son opération par laquelle il donne l'être ne soit pas interrompue, mais continue ; c'est pourquoi il est dit en Jn 5, 17 : « <i>Mon Père opère jusqu'à présent et moi aussi j'opère</i> ». De tout ceci on a ouvertement tiré la conclusion que Dieu est intime à chacun, comme l'être propre de la chose est intime à cette chose qui ne pourrait commencer et durer que par l'opération de Dieu, par laquelle elle est unie à son œuvre pour être en lui.</p>
<p>[2612] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis essentia divina non sit intrinseca rei quasi pars veniens in constitutionem ejus ; tamen est intra rem quasi operans et agens esse uniuscujusque rei ; et hoc oportet in omni agente incorporeo, ut ex praedictis patet, dist. 8, quaest. 1, art. 2.</p>	<p>Solutions : 1. Bien que l'essence divine ne soit pas intrinsèque à la chose comme une partie venant dans sa constitution, cependant elle est à l'intérieur de la chose comme travaillant et agissant sur l'être de chaque chose ; et il faut que cela soit dans tout agent sans corps ; comme on le voit par ce qui a été dit dist. 8. q. 1, a. 2.</p>
<p>[2613] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod illud quod agit per suam absentiam, non est causa proxima ejus quod fit, sed remota ; virtus enim solis primo principaliter est [imprimitur <i>Éd. de Parme</i>] in corpore sibi conjuncto, et sic deinceps usque ad ultimum ; et haec virtus est lumen ejus per quod agit in his inferioribus, ut Avicenna, <i>lib. cit.</i>, cap. 2, dicit. Similiter patet quod rex praecipiens est causa prima: sed exequens praeceptum est causa proxima et conjuncta. Deus autem immediate in omnibus operatur ; unde oportet quod in omnibus sit.</p>	<p>2. Ce qui agit à travers son absence, n'est pas la cause la plus proche de ce qui est fait, mais une cause éloignée ; car le pouvoir du soleil est principalement dans le corps qui lui est joint ; et ainsi de suite jusqu'au dernier ; et ce pouvoir est sa lumière, de ce par quoi il agit dans les choses inférieures, comme le dit Avicenne, (<i>Livre cité. cap. 2</i>). De la même manière il est clair que le roi qui donne les préceptes est la cause première, mais le précepte qui en découle est la cause la plus proche et jointe. En effet Dieu opère sans intermédiaire en tout ; c'est pourquoi il faut qu'il soit en tout.</p>
<p>[2614] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod, sicut ex praedictis, in corp. art., patet, esse rei non potest conservari sine causa essendi, sicut nec motus sine causa movente.</p>	<p>3. De même par ce qui a été dit (dans le corps de l'article) il est clair que l'être de la chose ne peut pas être conservé sans la cause d'être, de même le mouvement [ne peut pas conservé] sans la cause moteur. C'est</p>

<p>Unde si sine aliquo agente esse rei conservetur, illud agens non erit causa essendi, sed fiendi [fieri <i>Éd. de Parme</i>] tantum, sicut sigillum est causa figurae in cera ; unde remoto sigillo remanet figura, sicut etiam de aedificatore dictum est ; et hoc est agens imperfectum ; unde ratio procedit ex falsis.</p>	<p>pourquoi si l'être de la chose est conservé sans un agent, cet agent ne sera pas cause d'être, mais de devenir seulement, comme le sceau est la cause la figure dans la cire ; c'est pourquoi une fois enlevé le sceau, l'empreinte demeure, comme on l'a dit aussi du bâtisseur, et c'est un agent imparfait ; c'est pourquoi la raison progresse à partir d'erreurs.</p>
<p>[2615] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod respectu ejusdem operationis non potest esse duplex causa proxima eodem modo ; sed diversimode potest ; quod sic patet. Operatio reducitur sicut in principium in duo ; in ipsum agentem, et in virtutem agentis, qua mediante exit operatio ab agente. Quanto autem agens est magis proximum et immediatum, tanto virtus ejus est mediata, et primi agentis virtus est immediatissima ; quod sic patet in terminis.</p>	<p>4. En rapport avec une même opération il ne peut pas y avoir deux causes très proches d'une même manière ; mais elles peuvent être de manière différente ; ce qui se voit ainsi. L'opération est ramenée comme à son principe en deux choses ; dans l'agent même et dans le pouvoir de l'agent ; par son intermédiaire l'opération sort de l'agent. Mais plus l'agent est proche et sans intermédiaire, plus son pouvoir est direct, et le pouvoir du premier agent est tout à fait sans intermédiaire, ce qui paraît ainsi dans les termes.</p>
<p>Sint A, B, C, tres causae ordinatae, ita quod C sit ultima, quae exercet operationem ; constat tunc quod C exercet operationem per virtutem suam ; et quod per virtutem suam hoc possit, hoc est per virtutem B, et ulterius per virtutem A. Unde si quaeratur quare C operatur, respondetur per virtutem suam ; et quare per virtutem suam ; propter virtutem B ; et sic quousque reducatur in virtutem causae primae in quam docet philosophus quaestiones resolvere in <i>Posterioribus analyt.</i>, lib. II, text. 22 et in <i>II Physic.</i>, text. 38</p>	<p>Soient A, B, C, trois causes ordinaires, de sorte que C soit la dernière qui exerce l'opération ; il est clair alors que C exerce son opération par son pouvoir, et que cela serait possible par son pouvoir, c'est par le pouvoir B, et ensuite par le pouvoir A. C'est pourquoi si on cherche pourquoi C opère, on répondra par son pouvoir, et pourquoi par son pouvoir : à cause du pouvoir de B et ainsi jusqu'à ce qu'on la ramène dans le pouvoir de la cause première en laquelle le philosophe montre que les questions sont résolues (<i>Les seconds analytiques</i>, II) et (<i>II Physique</i>, I, 195 a 25).</p>
<p>Et ita patet quod cum Deus sit prima causa omnium, sua virtus est immediatissima omnibus. Sed quia ipsemet est sua virtus, ideo non tantum est immediatum principium operationis in omnibus, sed immediate in omnibus operans ; quod in aliis causis non contingit, quamvis singulae res proprias operationes habeant quibus producant suos effectus</p>	<p>Et ainsi il est clair que, comme Dieu est la cause première de tout, son pouvoir est tout à fait sans intermédiaire pour tout. Mais parce que lui-même est son pouvoir, non seulement il est le principe sans intermédiaire de l'opération en tous, mais [un principe] opérant sans intermédiaire en tout ; ce qui dans les autres causes n'arrive pas, bien que les choses particulières aient leurs propres opérations, par lesquelles elles produisent leurs effets.</p>
<p>[2616] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 1 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod non est</p>	<p>5. Il ne faut absolument pas concéder que Dieu est dans le démon pour deux raisons.</p>

<p>concedendum simpliciter quod Deus sit in daemone, duabus de causis. Primo, quia daemon non nominat naturam tantum, sed naturam deformatam ; cujus deformitatis Deus non est operator. Secundo, quia daemon nominat naturam intellectualem ; unde cum dicitur, Deus est in daemone, intelligitur per modum quo natura intellectualis ejus est capax, scilicet per gratiam. Unde nec de homine peccatore simpliciter dicimus, Deus est in isto homine ; nisi addatur, in quantum est creatura, vel per essentiam et praesentiam et potentiam ; quo addito, dicitur etiam Deus in daemone esse.</p>	<p>a/ Premièrement, parce que « démon » ne désigne pas seulement une nature, mais une nature déformée, dont Dieu n'est pas l'opérateur . b/ Deuxièmement, parce que « démon » désigne une nature intellectuelle, c'est pourquoi quand on dit que Dieu est dans le démon, on le comprend par la manière par laquelle sa nature intellectuelle en est capable, à savoir par la grâce. C'est pourquoi nous ne disons absolument pas à propos de l'homme pécheur, que Dieu est dans cet homme ; à moins d'ajouter, en tant qu'il est une créature, ou par essence, et présence et puissance ; cela ajouté, on dit aussi que Dieu est dans le démon.</p>
<p>Articulus 2 [2617] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 1 a. 2 tit. Utrum Deus sit in omnibus per potentiam, praesentiam et essentiam ; in sanctis per gratiam, in Christo per esse</p>	<p><u>Article 2 – Dieu est-il en tout par puissance, présence et essence, dans les saints par grâce, dans le Christ par l'être ?</u></p>
<p>[2618] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter assignentur modi isti, quibus Deus in rebus esse dicitur. Cum enim dicimus Deum esse in rebus, significamus qualiter Deus ad res se habeat. Sed Deus uno modo se habet ad omnia, quamvis non omnia uno modo ad ipsum se habeant, ut dicit Dionysius, III cap. <i>de div. nom.</i>, § 1, col. 679. Ergo videtur quod non debeat esse nisi unus modus existendi Deum in rebus.</p>	<p>Objections :¹ 1. Il semble que ces manières par lesquelles on dit que Dieu est dans les choses sont attribuées de manière inconvenante. En effet quand nous disons que Dieu est dans les choses, nous signifions de quelle manière il se comporte vis-à-vis d'elles. Mais Dieu se comporte d'une seule manière envers tout ; bien que tout ne se comporte pas de la même manière envers lui ; comme le dit Denys (<i>Noms divins</i>, III, § 1). Donc il semble qu'il ne devrait y avoir qu'une seule manière dont Dieu existe dans les choses.</p>
<p>[2619] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 1 a. 2 arg. 2 <i>Si dicas</i>, quod isti modi diversificantur secundum diversas habitudines creaturae ad Deum. <i>Contra</i>, quilibet effectus in creatura causat aliquam habitudinem creaturae ad Deum. Sed quasi infiniti sunt effectus Dei in creaturis. Ergo infinitis modis dicitur Deus esse in creaturis, et non quinque tantum.</p>	<p>2. <i>Si tu disais</i> que ces manières se diversifient selon les différents rapports de la créature à Dieu. <i>En sens contraire</i>, n'importe quel effet dans la créature cause un rapport de la créature à Dieu. Mais les effets de Dieu sont quasiment infinis dans les créatures. Donc on dirait que Dieu est dans les créatures de manières infinies, et non de cinq manières seulement².</p>
<p>[2620] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 1 a. 2</p>	<p>3. On ne trouve pas dans toutes les créatures</p>

¹ PARALL. : *Ia*, qu. 8, a. 3.

² Les cinq manières sont celles énumérées dans le titre : puissance, présence, essence, grâce et être.

<p>arg. 3 Praeterea, ea secundum quae diversimode creaturae ad Deum referuntur, non inveniuntur in omnibus creaturis. Sed quidam istorum modorum conveniunt omni creaturae, scilicet per essentiam, praesentiam et potentiam. Ergo videtur quod modi isti non differant secundum diversam habitudinem creaturae ad Deum.</p>	<p>ce selon quoi elles se réfèrent à Dieu de différentes manières. Mais certaines de ces manières conviennent à toute créature, à savoir par essence, présence et puissance. Donc il semble que ces différentes manières ne diffèrent pas selon un rapport différent de la créature à Dieu.</p>
<p>[2621] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 1 a. 2 arg. 4 <i>Si dicas</i>, quod distinguuntur secundum diversas rationes attributorum. <i>Contra</i>, non plus differt potentia ab essentia, quam scientia et voluntas. Sed esse in rebus per essentiam et potentiam constituit duos modos. Ergo et similiter diversificabuntur secundum omnia attributa.</p>	<p>4. <i>Si tu disais</i> qu'on les distingue selon les différentes natures des attributs. <i>En sens contraire</i> ; La puissance ne diffère pas plus de l'essence que la science et la volonté. Mais être dans les choses par essence et puissance a constitué deux manières. Donc et de la même manière elles seront diversifiées selon tous les attributs.</p>
<p>[2622] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 1 a. 2 s. c. 1 In contrarium est quod in <i>Littera</i> dicitur, et auctoritatibus confirmatur.</p>	<p>En sens contraire : Il y a ce qui est dit dans la <i>Lettre</i> et est confirmé par les autorités.</p>
<p>[2623] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod distinctio istorum modorum partim sumitur ex parte creaturae, partim ex parte Dei. Ex parte creaturae, in quantum diverso modo ordinatur in Deum et jungitur ei, non diversitate rationis tantum, sed realiter.</p>	<p>Réponse : La distinction de ces manières [de rapports] est prise du côté de la créature et en partie du côté de Dieu. Du côté de la créature, en tant qu'elle est ordonnée en Dieu d'une manière différente que celle dont elle est jointe à lui, non par la différence de nature seulement, mais réellement.</p>
<p>Cum enim Deus in rebus esse dicatur secundum quod eis aliquo modo applicatur, oportet ut ubi est diversus conjunctionis vel applicationis modus, ibi sit diversus modus essendi. Conjungitur autem creatura Deo tripliciter.</p>	<p>En effet, comme on dit que Dieu est dans les choses selon qu'il y est appliqué d'une certaine manière, il est nécessaire que où il y a une manière différente d'union ou d'application il y ait une manière différente d'être. Mais la créature est jointe à Dieu de trois manières.</p>
<p>Primo modo secundum similitudinem tantum, in quantum invenitur in creatura aliqua similitudo divinae bonitatis, non quod attingat ipsum Deum secundum substantiam: et ista conjunctio invenitur in omnibus creaturis [divinam bonitatem assimilantibus: et sic erit modus communis quo Deus est in omnibus creaturis <i>add. Éd. de Parme</i>] per essentiam, praesentiam et potentiam.</p>	<p>a/ La première, selon la ressemblance seulement, en tant qu'on trouve dans la créature une certaine ressemblance de la bonté divine, non qu'elle atteigne Dieu lui-même en sa substance ; et cette union se trouve dans toutes les créatures [qui ressemblent à la bonté divine ; et ainsi ce sera la manière commune par laquelle Dieu est en toutes les créatures], par essence, présence et puissance.</p>
<p>Secundo creatura attingit ad ipsum Deum secundum substantiam suam consideratum, et non secundum</p>	<p>b/ Deuxième manière la créature atteint Dieu lui-même considéré selon sa substance, et non selon la ressemblance seulement : et</p>

<p>similitudinem tantum ; et hoc est per operationem ; scilicet quando aliquis fide adhaeret ipsi primae veritati, et caritate ipsi summae bonitati: et sic est alius modus quo Deus specialiter est in sanctis per gratiam.</p>	<p>c'est par opération ; à savoir quand quelqu'un adhère avec foi à la vérité première et par charité à la bonté suprême, et ainsi c'est un autre mode par lequel Dieu est spécialement dans les saints par la grâce</p>
<p>Tertio creatura attingit ad ipsum Deum non solum secundum operationem, sed etiam secundum esse: non quidem prout esse est actus essentiae, quia creatura non potest transire in naturam divinam: sed secundum quod est actus hypostasis vel personae, in cuius unionem creatura assumpta est: et sic est ultimus modus quo Deus est in Christo per unionem. Ex parte autem Dei non invenitur diversitas in re, sed ratione tantum, secundum quod distinguitur in ipso essentia, virtus et operatio. Essentia autem ejus cum sit absoluta ab omni creatura, non est in creatura nisi in quantum applicatur sibi per operationem: et secundum hoc quod operatur in re, dicitur esse in re per praesentiam, secundum quod oportet operans operato aliquo modo praesens esse ; et quia operatio non deserit virtutem divinam a qua exit, ideo dicitur esse in re per potentiam ; et quia virtus est ipsa essentia, ideo consequitur ut in re etiam per essentiam sit.</p>	<p>c/ Troisièmement, la créature atteint Dieu même non seulement selon l'opération, mais aussi selon l'être ; non assurément dans la mesure où l'être est un acte d'essence, parce que la créature ne peut pas passer dans la nature divine ; mais selon qu'elle est l'acte de l'hypostase ou de la personne, dans l'union de laquelle la créature est assumée, et ainsi c'est la manière ultime par laquelle Dieu est dans le Christ par union. Mais du côté de Dieu on ne trouve pas de diversité en réalité, mais en raison seulement, selon qu'il s'en distingue en essence, puissance et opération. Mais comme son essence est séparée de toute créature, il n'est dans la créature qu'en tant qu'il y est appliquée par opération ; et selon ce qui est opéré en réalité par la présence, selon qu'il faut que l'opérant soit présent en quelque manière dans celui où a lieu l'opération, et parce que l'opération ne manquera pas à la puissance divine d'où elle sort, et cependant on dit qu'elle est en réalité par puissance ; et parce que la puissance est l'essence même, il en découle qu'en réalité elle est aussi par essence.</p>
<p>[2624] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod si loquamur de unitate et diversitate secundum rem, sic Deus uno modo se habet ad res: sed quia res diversimode se habent ad ipsum, contingit Deum significari in diversa habitudine ad res, in quantum relationes fundatae in creaturis reliquerunt diversas habitudines secundum rationem in Deo. Si autem consideretur unitas et distinctio secundum rationem tantum, sic Deus pluribus modis se habet ad res, ut sciens, ut potens, et sic de aliis.</p>	<p>Solutions : 1. Si nous parlons de l'unité et de la diversité en réalité, alors Dieu se comporte d'une seule manière vis-à-vis des choses, mais parce que les choses se comportent de différentes manières vis-à-vis de lui, il arrive que Dieu soit signifié dans un rapport différent à la chose, en tant que les relations fondées dans les créatures ont laissé différents rapports selon la nature en Dieu. Mais si on considère l'unité et la distinction en raison seulement, alors Dieu se comporte de plusieurs manières vis-à-vis des choses, comme celui qui connaît, qui est puissant, et ainsi de suite.</p>
<p>[2625] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod divisio essentialis semper est per differentias quae per se dividunt aliquod</p>	<p>2. La division essentielle est toujours par des différences qui divisent par soi quelque chose de commun ; comme 'ayant des pieds' se divise par soi eb bipède et quadrupède ; mais</p>

<p>commune ; sicut habens pedes, per se dividitur per bipes et quadrupes ; non autem per album et nigrum. Similiter dico, quod Deum esse in creaturis per se dividitur secundum diversos modos quibus creaturae attingunt Deum: et haec est divisio essentialis et formalis. Sed si accipiantur diversi effectus in creaturis per se, in quibus est Deus per naturales effectus tantum, non invenietur nisi unus modus attingendi in [in om. Éd. de Parme] Deum quo est communiter in omnibus creaturis [quo est...creaturis om. Éd. de Parme] ; et ideo non est divisio nisi per accidens et materialis, quae ab omni arte praetermittitur.</p>	<p>non par blanc ou noir. De la même manière je dis que Dieu soit dans les créatures se divise par soi selon les différentes manières dont les créatures atteignent Dieu ; et c'est une division essentielle et formelle. Mais si différents effets sont reçus dans les créatures, par soi, en qui est Dieu par des effets naturels seulement, on ne trouvera qu'un seul mode de l'atteindre en Dieu, par lequel il est communément dans toutes les créatures ; et ainsi ce n'est une division que par accident et la division matérielle qui est omise par tout art.</p>
<p>[2626] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod illi tres modi non sumuntur ex diversitate creaturae, sed ex parte ipsius Dei operantis in rebus: et ideo omnem creaturam consequuntur, et praesupponuntur etiam in aliis modis. In quo enim est Deus per unionem, etiam est per gratiam ; et in quo est per gratiam, est per essentiam, praesentiam et potentiam.</p>	<p>3. Ces trois manières ne sont pas prises de la diversité de la créature, mais du côté de Dieu lui-même qui opère dans les choses, et ainsi elles accompagnent toute créature, et elles sont présupposées aussi en d'autres manières. Car ce en quoi est Dieu par union, il y est aussi par grâce ; et ce en quoi il est par grâce, il y est par essence, présence et puissance.</p>
<p>[2627] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod divina attributa non considerantur nisi secundum triplicem ordinem ad res: vel secundum operationem, vel secundum virtutem, vel secundum essentiam ; et ideo non sunt nisi tres modi essendi Deum [Deum om. Éd. de Parme] in rebus, qui sumuntur secundum diversum ordinem comparationis Dei ad res.</p>	<p>4. Les attributs divins ne sont considérés que selon trois rapports aux choses : ou bien selon l'opération ou selon la puissance, ou selon l'essence ; et ainsi il n'y a que trois modes d'être de Dieu dans les choses, qui sont pris selon le rapport différent de la comparaison de Dieu aux choses.</p>
<p></p>	<p></p>
<p>Quaestio 2</p>	<p>Question 2 – [L'ubiquité de Dieu]</p>
<p>Prooemium [2628] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 2 pr. Deinde quaeritur, quomodo Deus ubique esse dicatur: et circa hoc tria quaeruntur: 1 utrum Deus sit ubique ; 2 utrum hoc sibi soli conveniat ; 3 utrum conveniat sibi ab aeterno.</p>	<p>Prologue Ensuite on cherche comment on dit que Dieu est partout, et à ce sujet on fait trois recherches : 1/ Dieu est-il partout ? 2/ Cela ne convient-il qu'à lui seul ? 3/ Cela lui convient-il de toute éternité ?</p>
<p></p>	<p></p>
<p>Articulus 1 [2629] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 2 a. 1 tit. Utrum Deus sit ubique</p>	<p><u>Article 1 – Dieu est-il partout ?</u></p>

<p>[2630] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 2 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod Deus non sit ubique. Esse enim ubique significat in omni loco esse. Sed, sicut dicit Anselmus, <i>Monolog.</i>, cap. XXII, col. 176, si usus admitteret, magis dicendus esset Deus cum omni loco quam in omni loco. Ergo videtur quod Deus non proprie dicatur ubique esse.</p>	<p>Objections :¹ : 1. Il semble que Dieu n'est pas partout. Car être partout signifie être en tout lieu. Mais comme le dit Anselme (<i>Monologium</i>, 22²), si l'usage était admis, il faudrait plus dire que Dieu est avec tout lieu que dans tout lieu. Donc il semble qu'on ne peut pas dire que Dieu est partout au sens propre.</p>
<p>[2631] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 2 a. 1 arg. 2 Praeterea, sicut tempus nominat mensuram quamdam, sic et locus. Sed secundum Philosophum, in IV <i>Physic.</i>, text. 161, esse in tempore est quadam parte temporis mensurari. Ergo esse in loco significat loco mensurari. Sed Deus est immensus. Ergo non est in loco.</p>	<p>2. Le temps désigne une mesure, le lieu aussi. Mais selon le Philosophe, (<i>Physique</i>, IV, 12, 221 a 7) être dans le temps c'est être mesuré par une certaine partie du temps. Donc être dans un lieu signifie être mesuré par le lieu. Mais Dieu est sans dimension³. Donc il n'est pas dans un lieu.</p>
<p>[2632] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 2 a. 1 arg. 3 Item, potest objici ex auctoritate Anselmi qui dicit, quod omne quod est in loco et tempore, sequitur leges loci et temporis.</p>	<p>3. On peut présenter une objection sous l'autorité d'Anselme qui dit que tout ce qui est dans un lieu et dans le temps suit les lois du lieu et du temps.</p>
<p>[2633] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 2 a. 1 arg. 4 Praeterea, sicut se habent successiva ad tempus, ita se habent permanentia ad locum. Sed in successivis unum indivisibile et una indivisibilis operatio non potest esse diversis temporibus. Ergo nec unum indivisibile permanens potest esse in diversis locis. Sed Deus est indivisibilis: ergo non est ubique.</p>	<p>4. De la même manière que ce qui est successif se comporte par rapport au temps, ce qui demeure se comporte par rapport au lieu. Mais dans ce qui est successif l'un indivisible et une seule opération indivisible ne peuvent être en des temps différents. Donc non plus l'un indivisible qui demeure ne peut être en des lieux différents. Mais Dieu est indivisible : donc il n'est pas partout.</p>
<p>[2634] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 2 a. 1 arg. 5 Praeterea, nulla conditio corporalis Deo potest convenire nisi metaphoricè. Sed esse in loco est conditio corporis naturalis, adeo quod etiam corporibus mathematicis [metaphoricis <i>Éd. de Parme</i>] non datur locus nisi similitudinariè, ut dicit Philosophus ut I <i>de generatione</i>, text. 44. Ergo multo fortius Deo non convenit nisi metaphoricè in loco esse vel ubique.</p>	<p>5. Aucune condition corporelle ne peut convenir à Dieu sinon par métaphore. Mais être dans un lieu est la condition d'un corps naturel, au point qu'aussi on ne donne de lieu pour les corps mathématiques que par métaphore, comme le dit le Philosophe (<i>La génération</i>, I). Donc beaucoup plus il ne convient à Dieu que métaphoriquement d'être dans un lieu ou partout.</p>

¹ PARALL. : *Ia*, qu. 8, a. 2.

² « Unde, si usus loquendi admitteret, convenientius dici videretur esse cum loco vel tempore, quam in loco vel tempore ».- « Si l'usage le permettait, il semblerait plus convenable de dire qu'il est avec le lieu et avec le temps, que dans le lieu ou dans le temps ».

³ Non immense, mais sans dimension (infini). Il n'a aucun rapport avec le lieu.

<p>[2635] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 2 a. 1 s. c. 1 Sed contra, Deus est in omnibus rebus, ut supra, art. praeced., dictum est. Sed locus quilibet res aliqua est. Ergo Deus in omni loco est: ergo ubique.</p>	<p>En sens contraire : 1. Dieu est en toutes choses, comme on l'a dit ci-dessus à l'article précédant. Mais n'importe quel lieu est une chose. Donc Dieu est en n'importe quel lieu ; donc il est partout.</p>
<p>[2636] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 2 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod esse in aliquo diversimode convenit spiritualibus et corporalibus: quia corpus est in aliquo ut contentum, sicut vinum est in vase ; sed spiritualis substantia est in aliquo ut continens et conservans.</p>	<p>Réponse : Être en quelque chose convient de manière différente aux êtres spirituels ou aux êtres corporels, parce que le corps est dans une chose comme contenu, comme le vin est dans un vase ; mais la substance spirituelle est dans quelque chose comme ce qui la contient et la conserve.</p>
<p>Cujus ratio est, quia corporale per essentiam suam, quae circumlimitata est quantitatis terminis, determinatum est ad locum, et per consequens virtus et operatio ejus in loco est ; sed spiritualis substantia quae omnino absoluta a situ et quantitate est, habet essentiam non omnino circumlimitatam loco.</p>	<p>La raison en est, que le corporel par son essence qui est enclavée par les termes de quantité est limitée à un lieu, et par conséquence la puissance et son opération sont dans le lieu ; mais la substance spirituelle qui est tout à fait sans lieu et sans quantité, a une essence qui n'est pas tout à fait enclavée par le lieu</p>
<p>Unde non est in loco nisi per operationem ; et per consequens virtus et essentia ejus in loco est. Dicendum est ergo, quod si esse in hoc loco sumatur secundum quod corpus in loco esse dicitur ; sic non convenit Deo esse ubique nisi metaphorice ; quia implet locum sicut corpus locatum, non quidem distantia dimensionum, sed causalitate effectuum.</p>	<p>C'est pourquoi elle n'est dans le lieu que par opération ; et par conséquent sa puissance et son essence sont dans le lieu. Donc il faut dire que si être dans ce lieu est pris selon qu'on dit que le corps est dans un lieu, alors il ne convient pas à Dieu d'être partout, sinon par métaphore ; parce qu'il emplit le lieu comme un corps localisé, non par la distinction des dimensions, mais par la causalité des effets.</p>
<p>Si autem accipiatur esse in loco per modum quo substantia spiritualis in aliquo esse dicitur ; sic propriissime Deo in loco esse convenit, et ubique: et non quidem ut mensuratum loco, sed ut dans loco naturam locandi et continendi ; sicut dicitur esse in homine in quantum dat homini naturam humanitatis: et in qualibet re esse dicitur in quantum dat rebus proprium esse et naturam.</p>	<p>Mais si on comprend qu'il est dans un lieu à la manière dont on dit que la substance spirituelle est dans un lieu ; ainsi au sens le plus propre il convient à Dieu d'être dans un lieu ; et partout ; et non comme mesuré par le lieu, mais comme donnant au lieu la nature de placer et de contenir ; de même qu'on dit qu'il est dans un homme en tant qu'il donne à l'homme la nature de l'humanité ; et on dit qu'il est en n'importe quelle chose en tant qu'il donne aux choses l'être propre et la nature.</p>
<p>[2637] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 2 a. 1 ad 1 Et per hoc patet responsio ad duo prima et ad auctoritatem Anselmi, et etiam ad quintum, quae procedunt secundum modum quo corpus in loco</p>	<p>Solutions : 1. Et par là apparaît la solution aux deux premières objections et à l'autorité d'Anselme et aussi à la cinquième objection, qui traite de la manière dont on dit qu'un</p>

<p>esse dicitur.</p> <p>[2638] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 2 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod indivisibile secundum successionem dicitur dupliciter.</p> <p>Vel illud quod omnino absolutum est a successione, ut indivisibile negative sumatur, sicut aeternitas: et tale indivisibile potest esse in diversis temporibus, immo in omni tempore ; quia nunc aeternitatis invariatur adest omnibus partibus temporis.</p> <p>Vel illud quod est successionis terminus, ut instans temporis, et quidquid per illud instans mensuratur ; et hoc non potest esse in pluribus temporibus. Similiter indivisibile secundum dimensionem dicitur dupliciter.</p> <p>Vel illud quod omnino absolutum est a dimensione, sicut substantia spiritualis ; et hoc non est inconveniens in omnibus vel pluribus locis esse.</p> <p>Vel quod est terminus dimensionis, ut punctus: et hoc, quia determinatum est ad situm, non potest in pluribus locis esse ; et ideo, relicta imaginatione, indivisibilitas substantiae incorporeae, ut Dei vel Angeli vel animae, vel etiam materiae, sicut indivisibilitas puncti non cogitetur: quia, ut dicit Boetius, lib. I <i>De Trin.</i>, c. II, col. 1250, oportet in intellectualibus non deduci ad imaginationem.</p>	<p>corps est dans un lieu.</p> <p>4. On parle de l'indivisible selon la succession de deux manières :</p> <p>1/ Ou bien ce qui est tout à fait sans succession, pour prendre l'indivisible négativement, comme l'éternité : et un tel indivisible ne peut pas être dans des temps différents, mais au contraire dans tout le temps ; parce que l'instant invariable de l'éternité est présent à toutes les parties du temps.</p> <p>2/ Ou bien, ce qui est le terme de la succession, comme un instant du temps, et tout ce qui est mesuré par cet instant ; et cela ne peut pas exister en plusieurs temps. De la même manière on dit que l'indivisible selon la dimension est de deux manières :</p> <p>a/ Ou bien ce qui est tout à fait sans dimension, comme la substance spirituelle ; et il ne lui est pas inconvenant d'être en tous les lieux ou en plusieurs lieux.</p> <p>b/ Ou bien ce qui est la limite de la dimension, comme le point ; et cela, parce qu'il est limité à un endroit, il ne peut pas être en plusieurs lieux ; et ainsi si on abandonne l'imagination on ne pense pas à l'indivisibilité de la substance incorporelle, comme celle de Dieu, ou de l'ange ou de l'âme ; ou même de la matière, comme à l'indivisibilité du point ; parce que, comme le dit Boèce (<i>La Trinité</i>, I, 2¹) ; il est nécessaire dans ce qui est intellectuel de ne pas en revenir à l'imagination.</p>
<p>Articulus 2 : Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 2 a. 2 tit. Utrum esse ubique soli Deo conveniat</p>	<p><u>Article 2 – Être partout convient-il à Dieu seul ?</u></p>
<p>[2640] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 2 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod esse ubique non soli Deo conveniat. Ponere enim materiam primam esse Deum, vel etiam ens universale, ut quidam posuerunt, est haeticum. Sed universale est ubique et semper, secundum Philosophum, et</p>	<p>Objections :² :</p> <p>1. Il semble qu'être partout ne convient pas à Dieu seul. Car penser que la matière première est Dieu, ou aussi l'étant universel, comme certains l'ont pensé, est hérétique. Mais l'universel est partout et toujours, selon le Philosophe, et de la même manière la matière première qui est en tout corps, par</p>

¹ « Il faudra penser les choses qui concernent le divin, avec le mode propre à l'intellect, sans s'abandonner aux imaginations ». (Trad. H. MERLE).

² PARALL : *Ia*, qu. 8, a. 4.

<p>similiter materia prima, quae est in omni corpore, quo omnis locus impletur, cum nihil sit vacuum, ut philosophi probant, IV <i>Physic.</i>, text. 65. Ergo esse ubique non tantum Deo convenit.</p>	<p>quoi tout lieu est empli, puisque rien n'est vide, comme les philosophes le prouvent (<i>Physique</i>, IV, 8, 214 b 17 ss.). Donc être partout ne convient pas seulement à Dieu.</p>
<p>[2641] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 2 a. 2 arg. 2 Praeterea, in omnibus numeratis est aliquis numerus. Sed omnes partes universi sunt numeratae. Ergo numerus collectus est in toto universo, et ita est ubique.</p>	<p>2. Dans tout ce qui est compté il y a un nombre. Mais toutes les parties de l'univers sont comptées. Donc le nombre recueilli est dans l'univers entier, et ainsi il est partout.</p>
<p>[2642] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 2 a. 2 arg. 3 Praeterea, secundum Augustinum, <i>De immort. Animae</i>, cap. XIV, col. 1034) anima tota est in singulis partibus. Sed potuisset Deus tantum creare unum corpus animatum. Ergo anima ejus ubique esset. Sed quod soli Deo convenit, nulli creaturae communicatur. Ergo esse ubique non convenit soli Deo.</p>	<p>3. Selon Augustin (<i>L'immortalité de l'âme</i>, 14) toute l'âme est dans chaque partie. Mais Dieu aurait pu créer seulement un seul corps animé. Donc son âme serait partout. Mais ce qui convient à Dieu seul, n'est communiqué à aucune créature. Donc être partout ne convient pas à Dieu seul.</p>
<p>[2643] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 2 a. 2 s. c. 1 Sed contra, Ambrosius in <i>Littera</i> probat Spiritum sanctum esse Deum quia ubique est. Sed probatio nihil valeret, nisi esse ubique soli Deo conveniret. Ergo esse ubique soli Deo convenit.</p>	<p>En sens contraire : 1. Ambroise dans la <i>Lettre</i>¹ prouve que l'Esprit Saint est Dieu parce qu'il est partout. Mais la preuve n'aurait de valeur que si être partout convenait à Dieu seul. Donc être partout convient à Dieu seul.</p>
<p>[2644] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 2 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod esse ubique si per se sumatur, soli Deo convenit nec alicui creaturae communicabile est ; sed per accidens potest alicui convenire. Hoc autem accidens potest dupliciter considerari: vel ex parte ejus quod in loco est ; vel ex parte loci. Si ex parte ejus quod in loco est, sic cum per accidens vel per posterius conveniat toti quod attribuitur sibi ratione suae partis, constat quod illud quod secundum diversas suas partes est in diversis locis, non primo et per se est in illis ; immo est in uno loco tantum. Unde si esset unum corpus infinitum, illud esset ubique per accidens, secundum quod diceretur esse ubi sunt suae partes ; et non per se, quia ipsum non esset per se ubi est sua pars. Si ex</p>	<p>Réponse : Être partout, s'il est pris par soi, convient à Dieu seul et n'est communicable à aucune créature ; mais cela peut convenir à quelqu'un par accident. Et cet accident peut être considéré de deux manières : ou par sa partie qui est dans le lieu ; ou par la partie du lieu. Si c'est par la partie de ce qui est dans le lieu, ainsi comme par accident ou par la suite il conviendrait à tout ce qui est lui attribué en raison de sa partie, il est clair que ce qui est selon ses différentes parties est en différentes lieux, il est en elles non en premier ou par soi : il est au contraire dans un seul lieu seulement. C'est pourquoi s'il y avait un seul corps infini, celui-là serait partout par accident ; selon qu'on dirait qu'il est là où sont ses parties ; et non par soi, parce que lui-même ne serait pas par soi là où est sa partie. Si c'est par la partie du lieu, alors il arrive à</p>

¹ « Ambroise dont le premier livre de l'Esprit (7, 1), prouve que l'Esprit Saint n'est pas une créature, parce qu'il est partout, ce qui est le propre de la divinité ». P. LOMBARD, dist. 37, ch. 1.

<p>parte loci, tunc accidit alicui ubique esse, eo quod non est alius locus quam ille in quo est ; sed si fuerint multa alia loca, non esset ubique ; sicut si ponatur unus tantum locus in quo unus homo est. Deo autem per se convenit ubique esse: quia ipse totus est in quolibet loco ; et infinitis aliis locis existentibus, in omnibus esset ; et hoc non est communicabile alicui creaturae nisi communicaretur sibi esse virtutis infinitae.</p>	<p>quelqu'un d'être partout, parce qu'il n'y a pas un autre lieu que celui où il est ; mais s'il y avait de nombreux autres lieux, il ne serait pas partout ; de même que si on place un seul lieu seulement en qui il y a un seul homme. Mais il convient à Dieu d'être partout par soi ; parce que lui-même est tout entier en chaque lieu, et s'il existait d'autres lieux à l'infini, il serait en tous ; et cela n'est communicable à une créature que si lui était communiqué un être d'une puissance infinie.</p>
<p>[2645] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 2 a. 2 ad 1 Et per hoc patet responsio ad ea quae objecta sunt ; quia omnibus illis convenit esse ubique per accidens, vel quia secundum diversas partes sunt, vel quia plura loca non sunt, vel quia secundum unum esse non sunt in pluribus, sicut universale et praeterea illa quae secundum aliud et aliud esse sunt in diversis. Numerus vero per se non est in loco ; et tamen secundum quod in loco est, non est totus in uno loco, sed in diversis secundum diversas partes.</p>	<p>Solutions : 1. Par là paraît la réponse à ce qui a été objecté ; parce qu'à tous ceux-là il convient d'être partout par accident, ou bien parce qu'ils sont selon différentes parties, ou bien parce qu'il n'y a pas plusieurs lieux, ou bien selon un seul être ils ne sont pas dans plusieurs, comme l'universel et ensuite ce qui est selon un être différent dans des lieux différents. Mais le nombre par soi n'est pas dans un lieu ; et cependant selon qu'il est dans un lieu, il n'est pas tout entier dans un seul lieu mais en différents lieux selon ses différentes parties.</p>
<p>Articulus 3 [2646] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 2 a. 3 tit. Utrum esse ubique conveniat Deo ab aeterno</p>	<p><u>Article 3 – Être partout convient-il à Dieu éternellement ?</u></p>
<p>[2647] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 2 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod esse ubique ab aeterno Deo conveniat. Primo per hoc quod in littera dicitur ab Ambrosio, quia in omnibus et ubique semper est, quod est divinitatis proprium. Sed quod est semper, est aeternum. Ergo esse ubique Deo ab aeterno convenit.</p>	<p>Objections : 1. Il semble qu'être partout ne convient pas à Dieu éternellement. Premièrement par le fait que dans la <i>Lettre</i>, Ambroise dit qu'il est toujours en tout et partout¹, ce qui est le propre de la divinité. Mais ce qui est toujours est éternel. Donc être partout convient à Dieu de toute éternité.</p>
<p>[2648] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 2 a. 3 arg. 2 Praeterea, sicut ubique est distributivum loci, ita semper est distributivum temporis. Sed Deus ab aeterno est semper, etiam temporibus non existentibus. Ergo et ab aeterno est ubique, etiam locis non existentibus.</p>	<p>2. De même que partout signale n'importe quel lieu, de même toujours signale n'importe quel temps. Mais Dieu est toujours depuis l'éternité, mais aussi quand les temps n'existaient pas. Donc et par l'éternité il est partout, même si les lieux n'existent pas.</p>

¹ « Dans l'Esprit Saint (7, 1), il prouve que l'Esprit Saint est partout « parce qu'il est en tout et toujours partout »

[2649] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 2 a. 3 arg. 3 Praeterea, esse Deum in rebus coordinatur hic a Magistro ei quod est esse res in Deo. Sed res ab aeterno fuerunt in Deo, qui aeternam scientiam de rebus habet. Ergo et Deus ab aeterno est in rebus, et ubique.	3. Être Dieu dans les choses est comparé ici par le Maître ¹ à ce qui est être une chose en Dieu. Mais les choses ont été éternellement en Dieu qui a une science éternelle des choses. Donc Dieu aussi est éternellement dans les choses et partout.
[2650] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 2 a. 3 s. c. 1 Sed contra, in quocumque est aliquid, illud oportet esse ; quia in nihilo nihil omnino est. Sed neque locus neque aliqua res ab aeterno fuerunt. Ergo neque Deo ab aeterno convenit ubique, vel in rebus, esse.	En sens contraire : 1. Partout où il y a une chose, il est nécessaire qu'elle y soit ; parce que rien n'est tout à fait en rien. Mais ni le lieu, ni rien n'ont existé depuis l'éternité. Donc il ne convient pas à Dieu d'être depuis l'éternité partout, ou dans les choses
[2651] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 2 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod cum dicitur, Deus est ubique, importatur quaedam relatio Dei ad creaturam, fundata super aliquam operationem, per quam Deus in rebus dicitur esse. Omnis autem relatio quae fundatur super aliquam operationem in creaturas procedentem, non dicitur de Deo nisi ex tempore, sicut dominus et creator et huiusmodi ; quia huiusmodi relationes actuales sunt, et exigunt actu esse utrumque extremorum. Sicut ergo non dicitur operari in rebus ab aeterno, ita nec esse in rebus, quia hoc operationem ipsius designat.	Réponse : Quand on dit, Dieu est partout, il apporte une relation de Dieu est apportée à la créature, fondée sur une opération, par laquelle on dit que Dieu est dans les choses. Mais toute relation qui est fondée sur une opération qui procède dans les créatures, n'est dite de Dieu que dans le temps, comme Seigneur et Créateur etc. ; parce que les relations de ce genre sont actuelles, et exigent que soient en acte l'un et l'autre des extrêmes ² . Donc de même qu'on ne dit pas qu'il opère dans les choses éternellement, de même on ne dit pas qu'il est dans les choses éternellement parce que cela désigne son opération.
[2652] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 2 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Ambrosius accipit semper Deum esse ubique, creaturis existentibus ; illud enim quod ex parte Dei est, semper est, in quo nihil est novum ; sed defectus est ex parte creaturae, quae non semper fuit ; unde non potest significari in habitudine ad creaturam ab aeterno, ut operans circa eam.	Solutions : 1. Ambroise conçoit que toujours Dieu est partout, si les créatures existent ; car ce qui est du côté de Dieu existe toujours en qui rien n'est nouveau ; mais la défaillance vient du côté de la créature, qui n'a pas toujours existé ; c'est pourquoi on ne peut pas le signifier dans un rapport à la créature éternellement, comme opérant en d'elle.
[2653] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 2 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod « semper » de virtute vocabuli importat indeficientiam quamdam, quam aeternitas totam simul habet, sed tempus per successionem diversorum eam	2. « Toujours » selon le sens du mot apporte une certaine indéficiency, que l'éternité possède toute en même temps, mais le temps par succession de [moments] différents la partage : et ainsi « toujours » peut apporter une perpétuité qui est par succession

¹ « Il habite aussi dans les saints, en qui il est par grâce ». P. LOMBARD, *dist.* 37, ch. 2.

² De la relation.

<p>sortitur ; et ideo « semper » potest importare indeficientiam quae est per successionem continuam ; et sic est distributivum temporum, nec ab aeterno convenit: quia successio et tempus ab aeterno non fuit. Vel potest dicere indeficientiam aeternitatis ; et sic ab aeterno convenit. Sed « ubique » in ratione sua includit locum ; et ideo similis ratio non est utrobique: ubi enim est in loco esse, et ubique in omni loco.</p>	<p>continue ; et ainsi elle signale n'importe quel temps, et ne convient pas éternellement : parce que la succession et le temps n'ont pas existé éternellement : Ou bien il peut dire l'indéficience de l'éternité et elle convient ainsi éternellement. Mais « partout » inclut le lieu dans sa définition : et ainsi la définition n'est pas semblable des deux côtés, car là c'est être dans un lieu et là être en tout lieu.</p>
<p>[2654] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 2 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod sicut motus rationem ex termino accipit, ita et relatio. Cum autem dicitur Deus esse in rebus, importatur relatio Dei ad creaturas secundum egressum divinae operationis in eas, quia aeternae non sunt, nec esse in eis aeternum esse potest. Sed cum dicitur res esse in Deo, importatur relatio creaturae ad Deum, non secundum exitum ab ipso, sed magis secundum adunationem creaturarum ad principium ; et quia principium est aeternum, ideo etiam et scire aeternum, et res ab aeterno in Deo. Deus enim est in rebus temporaliter per modum rerum, sed res ab aeterno in Deo per modum Dei ; quia omne quod in altero est, est in eo per modum ejus in quo est, et non per modum sui.</p>	<p>3. Ce qui est mû reçoit sa nature de son terme, la relation aussi. Mais quand on dit que Dieu est dans les choses, la relation de Dieu est apportée aux créatures selon la sortie de l'opération divine en elles, parce qu'elles ne sont pas éternelles, et être éternel ne leur est pas possible. Mais quand on dit qu'une chose est en Dieu, on apporte une relation de la créature à Dieu, non selon leur sortie de lui, mais plus selon l'union des créatures à leur principe ; et parce que le principe est éternel, ainsi connaître aussi est éternel, ainsi que ce qui concerne l'éternité en Dieu. Car Dieu est dans les choses temporellement à la manière des choses, mais les choses sont éternellement en Dieu à sa manière ; parce que tout ce qui est dans un autre, est en lui à la manière de ce en quoi il est, et non par sa manière [propre].</p>
<p>Quaestio 3</p>	<p>Question 3 – [Le lieu des anges]</p>
<p>Prooemium</p>	<p>Prologue</p>
<p>Hic etiam duplex est quaestio. Prima de loco Angeli. Secunda de motu ipsius ; quia de immutabilitate Dei, et qualiter ipse ubique est, supra, quaest. 2, art. 1, hujus dist., expeditum est ; de motu autem et loco corporum non pertinet ad theologum tractare sed ad naturalem. Circa primum tria quaeruntur: 1 utrum Angelus sit in loco ; 2 utrum unus Angelus possit esse in pluribus locis simul ; 3 utrum plures Angeli possint esse in uno loco.</p>	<p>Ici la question est double ; 1/ Le lieu de l'ange. 2/ Son mouvement, parce que de l'immutabilité de Dieu et de quelle manière il est partout, a été expliqué ci-dessus, qu. 2, art. 1 de cette distinction. ; pour le mouvement et le lieu des corps, il ne convient pas au théologien d'en traiter mais au physicien. A propos de la première question on cherche trois choses : 1/ L'ange est-il dans un lieu ? 2/ Un seul ange peut-il être en plusieurs endroits en même temps ? 3/ Plusieurs anges peuvent-ils être dans un</p>

	seul lieu ?
Articulus 1q [2657] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 3 a. 1 tit. Utrum Angelus sit in loco	Article 1 – L'ange est-il dans un lieu ?
[2658] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 3 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod Angelus non sit in loco. Dicit enim Boetius, in lib. <i>De hebdom.</i> , col. 1311: <i>communis est animi conceptio apud omnes sapientes incorporalia in loco non esse. Sed Angeli sunt incorporei et immateriales, ut Dionysius dicit, cap. VII Caeles. Hier.</i> , col. 206. Ergo Angeli non sunt in loco.	Objections :¹ : 1. Il semble que l'ange n'est pas dans un lieu. Car Boèce dit (<i>De hebdomatibus</i>) : « <i>La conception de l'esprit est commune chez tous les sages que ce qui est incorporel n'est pas dans un lieu</i> ». Mais les anges sont incorporels et sans matière, comme le dit Denys (<i>La hiérarchie céleste</i> , VII). Donc les anges ne sont pas dans un lieu.
[2659] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 3 a. 1 arg. 2 Praeterea, ei quod omnino absolutum est a situ et dimensione, non debetur locus nisi per accidens, sicut patet de materia prima. Sed essentia Angeli omnino est absoluta a situ et dimensione, sicut omnes ponunt, qui eos incorporeos dicunt. Ergo non debetur sibi locus nisi per accidens. Sed per accidens non est in loco, nisi assumpto corpore. Ergo videtur quod quando non assumit corpus, non sit in loco.	2. A celui qui est tout à fait sans lieu ni dimension, on ne doit un lieu que par accident, comme on le voit pour la matière première. Mais l'essence de l'ange est tout à fait sans lieu et sans dimension, comme le pensent tous ceux qui les disent incorporels. Donc on ne lui doit un lieu que par accident. Mais il n'est dans un lieu par accident, que s'il assume un corps. Donc il semble que quand il n'assume pas un corps, il ne soit pas dans un lieu.
[2660] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 3 a. 1 arg. 3 Si dicas, quod est in loco per operationem suam. Contra, quidquid convenit alicui per aliquid oportet illi convenire per quod convenit ; ut si animal est in loco per corpus, oportet corpus in loco esse. Sed operationi nunquam per se attribuitur esse in loco. Ergo Angelus per operationem in loco esse non potest.	3. <i>Tu pourrais dire</i> qu'il est dans un lieu par son opération. <i>En sens contraire</i> , tout ce qui convient à quelqu'un en quelque chose doit lui convenir par ce qui convient ; de sorte que, si un animal est dans un lieu par son corps, il est nécessaire que le corps soit dans un lieu. Mais jamais l'être n'est attribué par soi à l'opération dans un lieu. Donc l'ange ne peut pas être dans un lieu par son opération.
[2661] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 3 a. 1 arg. 4 Praeterea, si per operationem conveniat sibi esse in loco, non nisi in quantum operatur circa locum aliquem. Sed Angeli non operantur semper circa corporalia. Ergo aliquando non alicubi essent. Nec ubique sunt, quia hoc Dei proprium est. Ergo nusquam sunt: quod videtur absurdum.	4. S'il lui convenait d'être dans un lieu par son opération, ce n'est qu'en tant qu'il opère autour de ce lieu. Mais les anges n'opèrent pas toujours autour de ce qui est corporel. Donc quelquefois ils ne seraient pas quelque part. Et ils ne sont pas partout, parce que c'est le propre de Dieu. Donc ils ne sont nulle part, ce qui paraît absurde.
[2662] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 3 a. 1 arg. 5 Praeterea, si Angelus est in loco	5. Si l'ange est localisé par son opération, donc il est définitivement dans un lieu ; parce

¹ PARALL. : Ia, qu. 52, a. 1.

<p>per operationem suam, ergo et definitive est in loco ; quia operatio sua ad locum definitur ; et determinatur. Sed similiter aliqua operatio Dei definitur ad locum aliquem, extra quem illam operationem non exercet, ut patet in suscitatione alicujus mortui. Ergo videtur quod etiam Deus definitive esset in loco.</p>	<p>que son opération est circonscrite à ce lieu et elle y est limitée. Mais de la même manière une opération de Dieu est localisée, hors de quoi il n'exerce pas cette action, comme on le voit dans la résurrection d'un mort. Donc il semble qu'aussi Dieu serait d'une manière limitée dans un lieu.</p>
<p>[2663] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 3 a. 1 arg. 6 Praeterea, philosophi etiam posuerunt operationes intelligentiarum esse circa ea quae sunt hic ; nec tamen dixerunt intelligentiam in aliquo loco esse ; immo Plato posuit ideas nec infra caelum nec extra caelum esse, quia in loco non sunt, ut in III <i>Physic.</i>, texte 19, dicitur. Ergo nec per operationem Angeli in loco esse dicuntur.</p>	<p>6. Les philosophes aussi ont pensé que les opérations des intelligences étaient autour de ce qui est un lieu ; et cependant il n'ont pas dit que l'intelligence était dans un lieu ; au contraire Platon a placé les idées ni sous le ciel, ni hors du ciel ; parce qu'elles ne sont pas dans un lieu, comme il est dit <i>Physique</i>, III, 4, 203 a 7. Donc on ne dit pas que les anges sont dans un lieu par leur opération.</p>
<p>[2664] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 3 a. 1 s. c. 1 Sed contra est quod in <i>Collecta</i> dicitur: <i>Angeli sancti tui habitent in ea, qui nos in pace custodiant.</i> Damascenus etiam dicit lib. I, <i>Orthod fid.</i>, cap. XIII, col. 851, quod ubi operantur ibi sunt ; et multis aliis auctoritatibus facile est probare.</p>	<p>En sens contraire : 1. En sens contraire il y a ce qui est dit dans une oraison : « <i>Tes saints anges habitent là où ils nous gardent en paix</i> ». Jean Damascène (<i>La foi orthodoxe</i>, I, 13) aussi dit qu'ils opèrent là où ils sont, et il est facile de le prouver par beaucoup d'autres autorités.</p>
<p>[2665] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 3 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod circa hoc triplex est opinio. Una opinio est philosophorum, quod intelligentiae vel Angeli nullo modo sunt in loco ; ponunt enim quod intelligentia est quaedam essentia denudata a materia et ab omnibus conditionibus materialibus, et quod intelligentia movet orbem per animam conjunctam ipsi orbi, sicut desideratum ab ipsa ; et ideo nullam applicationem ad corpus vel ad locum habet, quia non immediate operatur circa aliquod corpus. Haec autem opinio haeretica est ; quia secundum fidem nostram, ponimus Angelos immediate circa nos operari.</p>	<p>Réponse : Sur ce sujet il y a trois opinions : a/ L'une est celle des philosophes : les intelligences ou les anges ne sont en aucune manière dans un lieu ; car les uns pensent que l'intelligence est une essence sans matière et sans toutes les conditions matérielles, et que l'intelligence meut le monde par une âme jointe au monde même, comme désirée par elle ; et ainsi elle n'a aucune application au corps, ou au lieu, parce qu'elle n'opère pas immédiatement autour d'un corps. Mais cette opinion est hérétique, parce que selon notre foi, nous pensons que les anges opèrent immédiatement autour de nous.</p>
<p>Et ideo alii dicunt, quod ipsi Angelo, etiam quantum ad essentiam suam, debetur locus a Deo ; et quod non est intelligibile Angelum esse, nisi locus esset: dicunt tamen, quod Angelus non est in loco circumscriptive, sed</p>	<p>b/ Et ainsi d'autres disent qu'à l'ange même aussi quant à son essence, un lieu est dû par Dieu ; et que ce n'est compréhensible que l'ange soit que s'il y avait un lieu ; ils disent cependant que l'ange n'est pas dans un lieu de manière circonscrite mais de manière</p>

<p>definitive, quia determinatur ad locum aliquem sic quod est in hoc loco ita quod non in alio ; cum enim essentia ejus finita sit eo quod creatura est, oportet intelligere quod sit determinata ad locum aliquem.</p>	<p>précise, parce qu'il est limité à un lieu, ainsi il est dans ce lieu de sorte qu'ils n'est pas dans un autre ; en effet, comme son essence est finie par le fait qu'il est une créature, il est nécessaire de comprendre qu'il est limité à un lieu.</p>
<p>Sed ista est valde rudis probatio, quia procedit ex aequivocatione finis. Cum enim dicitur essentia Angeli finita, accipitur finis pro fine essentiae et virtutis, secundum quod etiam definitio terminus dicitur ; et non pro fine dimensionis. Locus autem dicitur finiendus vel finitus secundum terminos quantitatis dimensionum.</p>	<p>Mais cette preuve est tout à faire grossière, parce qu'elle procède de l'équivocation de la fin. En effet quand on dit que l'essence de l'ange est finie, on comprend la fin pour la fin de l'essence et de sa puissance ; selon qu'aussi la définition est appelée un terme, et non pour la fin de la dimension. Mais on dit que le lieu se termine ou est terminé selon les termes de la grandeur des dimensions.</p>
<p>Finis autem secundum utramque acceptionem, nullam commensurationem et proportionem habet ; unde non oportet ut quod est finitum in essentia, ad terminos loci finiatur. Et praeterea quod aliquid determinetur ad locum aliquem, hoc non est nisi in quantum per aliquem modum applicatur ad locum illum, et non ad alium. Haec autem applicatio vel intelligitur secundum situm aut contactum, vel secundum formam, vel secundum operationem aliquam.</p>	<p>Mais la fin selon l'une et l'autre définition, n'a aucun commensuration et proportion ; c'est pourquoi il n'est pas nécessaire que ce qui est fini dans l'essence soit fini aux limites du lieu. Et en outre que quelque chose soit limité à un lieu cela n'est qu'en tant qu'il est appliqué d'une certaine manière à ce lieu ; et non pas à un autre. Mais cette application ou bien est comprise selon l'endroit ou le contact, ou selon la forme ou selon une opération.</p>
<p>Secundum formam, sicut anima est in corpore ; quo modo Angelus in re locali esse non potest, cum non sit actus corporis. Secundum determinatum situm, sicut punctus in linea quam determinat ; quo modo Angelus in loco non est, quia essentia ejus omnino a situ absoluta est. Secundum contactum, sicut in loco est corpus. Contactus autem dicitur dupliciter: proprie et metaphoricè. Proprie tangere est, habere ultima simul ; et patet quod hoc Angelo convenire non potest. Tactus autem metaphoricus est per actionem, sicut dicitur contristans tangere ; et iste tactus Angelo potest convenire.</p>	<p>Selon la forme, de même que l'âme est dans le corps ; de cette manière l'ange ne peut pas être dans une chose locale, puisqu'il n'est pas l'acte du corps. Selon un endroit limité, comme le point dans la ligne qu'il limite ; de cette manière l'ange n'est pas dans un lieu, parce que son essence est tout à fait séparée d'un endroit. Selon le contact, de même que le corps est dans un lieu. Mais on parle du contact de deux manières : au sens propre et au sens métaphorique. Au sens propre toucher, c'est avoir les parties les plus éloignées ensemble ; et il est clair que cela ne peut pas convenir à un ange. La toucher métaphorique est à travers une action ; de même qu'on dit qu'il est attristant de toucher ; et ce touher ne peut pas convenir à l'ange.</p>
<p>Relinquitur ergo quod Angelus definiri vel determinari non potest ad locum aliquem, nisi per actionem et operationem. Dico autem operationem communiter secundum quod angelus se</p>	<p>Il reste donc que l'ange ne peut pas être limité ou localisé, que par une action et une opération. Mais je parle de l'opération communément selon que l'ange se comporte vis-à-vis du corps contenu dans un lieu, à la</p>

<p>habet ad corpus contentum in loco per modum praesidentis vel ministrantis, aut aliquo modo agentis, vel patientis [Dico autem... vel patientis <i>om. Éd. de Parme</i>].</p>	<p>manière de celui qui a la préséance ou administre ou à la manière d'un agent ou d'un patient.</p>
<p>Et ista est tertia opinio, quae ponit Angelum esse in loco in quantum alicui loco per operationem applicatur. Et hoc confirmatur auctoritate Gregorii Nysseni [Nazianzeni <i>Éd. de Parme</i>], qui hoc expresse dicit ; unde etiam subjungit, quod cum deberemus dicere, hic operatur, abusive dicimus, hic est.</p>	<p>c/ Et c'est la troisième opinion, qui pense que l'ange est dans un lieu en tant qu'il est attaché à un lieu par une opération. Et cela est confirmé par l'autorité de Grégoire de Nysse, qui l'a dit expressément ; c'est pourquoi aussi il ajoute que comme nous devrions dire, celui-ci opère ; nous disons abusivement il est là.</p>
<p>Et ideo hanc opinionem sequendo, quae rationabilior videtur, dico, quod Angelus et quaelibet substantia incorporea non potest esse in corpore vel in loco nisi per operationem, quae effectum aliquem in eo causat. Hoc autem contingit multipliciter.</p>	<p>Et ainsi en suivant cette opinion, qui semble plus rationnelle, je dis, que l'ange et n'importe quelle substance incorporelle ne peuvent pas être dans un corps ou dans un lieu sinon par une opération qui cause un effet en lui. Mais cela arrive de multiples manières</p>
<p>Substantia enim spiritualis potest alicui conferre non quidem esse, sed aliquid ad esse superadditum ; et sic Angelus est in loco, in quantum operatur circa aliquod corpus locatum, vel motum vel lumen corporale [corporale <i>om. Éd. de Parme</i>], vel aliud hujusmodi ; cui tamen esse non confert. Aliquando vero substantia spiritualis dat per operationem corpori esse ; non tamen suum esse, sed aliud ; et hoc modo Deus est in omnibus creaturis quibus dat esse, sed non suum.</p>	<p>Car la substance spirituelle peut conférer à quelqu'un non certes l'être, mais quelque chose de surajouté à l'être ; et ainsi l'ange est dans un lieu en tant qu'il opère autour d'un corps localisé ou bien mû, ou d'une lumière corporelle, ou autre chose de ce genre ; à quoi cependant il ne confère pas l'être. Quelquefois la substance spirituelle donne par opération l'être à un corps ; non cependant son être [propre] mais un autre, et de cette manière Dieu est dans toutes les créatures à qui il donne l'être, mais pas le sien.</p>
<p>Aliquando autem dat corpori ipsum suum esse ; sed hoc contingit dupliciter: quia esse et est actus formae, et est actus hypostasis. Unde substantia spiritualis potest conferre rei corporali esse suum in quantum est actus formae, ut sic forma ipsius efficiatur ; et hoc modo anima est in corpore: aut secundum quod est actus hypostasis et non formae ; et hoc modo humana natura in Christo assumpta est ad esse divinae personae, quia facta est unio in hypostasi et non confusio in natura.</p>	<p>Quelquefois il donne à un corps son être même ; mais cela arrive de deux manières : parce que l'être est l'acte de la forme et l'acte de l'hypostase. C'est pourquoi la substance spirituelle peut conférer à la chose corporelle son être en tant qu'il est acte de la forme, pour qu'ainsi sa forme soit achevée ; et l'âme est dans un corps de cette manière ou selon que c'est un acte de l'hypostase et non de la forme ; de cette manière la nature humaine est assumée dans le Christ pour l'être d'une personne divine, parce que l'union est faite dans l'hypostase et il n'y a pas confusion dans la nature.</p>
<p>[2666] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 3 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod</p>	<p>Solutions : 1. Le lieu est un nom de mesure ; c'est</p>

<p>locus est nomen mensurae ; unde esse in loco proprie significatur ut esse in mensura ; et sic nulli rei incorporeae convenit in loco esse, scilicet ut in loco: sed tamen alicui rei incorporeae convenit esse in loco, non ut in loco, sed sicut operans in operato, vel sicut forma in materia. Unde etiam Angelus non localis dicitur [Angelus localis dicitur <i>Éd. de Parme</i>] non nisi secundum quid, inquantum scilicet habet aliquid simile rei locali, ut scilicet determinetur ad hunc locum potius quam ad illum.</p>	<p>pourquoi être dans un lieu est signifié au sens propre comme être dans une mesure ; et ainsi il ne convient à rien d'incorporel d'être dans un lieu, à savoir comme dans un lieu, mais cependant il convient à une chose incorporelle d'être dans un lieu, non comme dans un lieu, mais comme opérant dans celui qui reçoit l'opération ; ou comme une forme dans la matière. C'est pourquoi aussi on dit que l'ange n'est situé dans un lieu que relativement, en tant qu'il a naturellement quelque chose de semblable à une chose locale, pour être limité à ce lieu plutôt qu'à celui-là</p>
<p>[2667] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 3 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod esse in loco ut in loco, non convenit Angelo nisi per accidens, inquantum scilicet corpus assumptum, vel corpus cui per operationem applicatur, in loco est ; sed esse in loco ut operans in operato, convenit Angelo etiam per se, secundum quod per se in loco operatur ; sicut etiam materia prima per se est in loco aut in locato ut pars ; et sicut punctus per se est in loco ut terminus, non ut locatum.</p>	<p>2. Être dans un lieu en tant que lieu ne convient à l'ange que par accident, en tant que corps assumé, ou corps à qui il est appliqué par une opération, il est dans un lieu ; mais être dans un lieu comme celui qui opère dans ce qui est opéré convient à l'ange aussi par soi, selon qu'il opère par soi dans un lieu, de même aussi la matière première par soi est dans un lieu ou dans ce qui est établi comme partie ; et de même le point est par soi dans un lieu comme terme, non comme établi dans un lieu.</p>
<p>[2668] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 3 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod operatio etiam Angeli non est in loco ut locatum, sed ut perfectio locati: quia operatio agentis semper est perfectio patientis, inquantum hujusmodi.</p>	<p>3. L'opération de l'ange non plus n'est pas dans un lieu comme localisé mais comme la perfection de celui qui est localisé : parce que l'opération de l'agent est toujours la perfection du patient, en tant que de ce genre.</p>
<p>[2669] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 3 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod hoc non reputo inconueniens quod Angelus sine loco possit esse et non in loco, quando nullam operationem circa locum habet: nec est inconueniens ut tunc nusquam vel in nullo loco esse dicatur ; sicut etiam non est inconueniens quod nullo colore coloratus dicatur. Sed hoc tamen non est imaginabile, quia imaginatio continuum non transcendit.</p>	<p>4. Je ne pense pas que cela soit inconvenant que l'ange puisse être sans lieu et non dans un lieu ; quand il n'a aucune opération autour d'un lieu ; et il n'est pas inconvenant de dire alors qu'il est nulle part ou en aucun lieu ; de même aussi il n'est pas inconvenant qu'on le dise coloré d'aucune couleur. Mais cependant cela n'est pas imaginable parce que l'imagination ne dépasse pas le continu.</p>
<p>[2670] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 3 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod Angelus definitive in loco est per operationem suam, Deus autem non ; quia operatio ipsius Dei, etsi determinata sit ad locum inquantum transit super</p>	<p>5. L'ange est de manière précise dans un lieu par son opération, mais Dieu non, parce que l'opération de Dieu même, encore qu'elle soit limitée à un lieu en tant qu'elle passe sur ce qui est opéré, non cependant en tant qu'elle sort de celui qui opère, parce qu'il</p>

<p>operatum, non tamen in quantum exit ab operante, quia ita operatur hic quod etiam alibi ; sed Angeli operatio definita est ad locum utroque modo, quia ipse non operatur alibi quam hic, ut infra, art. seq., dicitur.</p>	<p>opère ainsi aussi bien là qu'ailleurs ; mais l'opération de l'ange est circonscrite à un lieu de l'une et l'autre manière, parce que lui-même n'opère pas ailleurs que là, comme plus bas dans l'article suivant on le dira.</p>
<p>[2671] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 3 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod operans non oportet esse in operato, vel applicari sibi, nisi circa quod immediate operatur. Philosophi autem ponebant, quod operatio intelligentiae non pervenit ad ea quae sunt hic nisi mediante motu orbium, et ad orbem non nisi mediante anima ejus, quam in orbe esse dicebant. Et ideo sequitur intelligentiam omnino absolutam a corpore et a loco esse.</p>	<p>6. Celui qui opère ne doit pas être dans celui qui reçoit l'opération, ou bien être appliqué à lui sinon autour de ce qu'il opère immédiatement. Mais les philosophes pensaient que l'opération de l'intelligence ne parvient à ce qui est ici que par l'intermédiaire du mouvement des mondes et pour le monde sinon par l'intermédiaire de son âme qu'ils disaient être dans le monde. Et ainsi il en découle une intelligence tout à fait sans corps et sans lieu.</p>
<p>Articulus 2 [2672] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 3 a. 2 tit. Utrum Angelus possit esse in pluribus locis</p>	<p><u>Article 2 – L'ange peut-il être en plusieurs lieux ?</u></p>
<p>[2673] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 3 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Angelus possit simul in pluribus locis esse. Quodlibet enim corpus est magis determinatum ad locum quam Angelus. Sed aliquod corpus est simul in pluribus locis, sicut corpus Christi in pluribus altaribus. Ergo multo fortius Angelus simul in pluribus locis esse potest.</p>	<p>Objections :¹ : 1. Il semble que l'ange pourrait être en même temps en plusieurs lieux : car n'importe quel corps est plus limité à un lieu que l'ange. Mais un corps est en même temps en plusieurs lieux ; comme le corps du Christ sur plusieurs autels. Donc beaucoup plus, l'ange peut être en plusieurs lieux en même temps.</p>
<p>[2674] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 3 a. 2 arg. 2 Praeterea, quando Angelus assumit corpus, constat quod immediate movet quamlibet partem ejus: alias motus inordinatus fieret, et dissimilis motui animalis. Sed Angelus est ubicumque immediate operatur. Ergo Angelus est in singulis partibus illius corporis: et ita videtur quod sit simul in pluribus locis.</p>	<p>2. Quand l'ange assume un corps, il est clair qu'il meut sans intermédiaire n'importe laquelle de ses parties : autrement le mouvement serait fait sans ordre et différent du mouvement d'un animal. Mais l'ange est partout où il opère sans intermédiaire. Donc l'ange est dans chacune des parties de ce corps. ; et ainsi il semble qu'il soit en même temps en plusieurs lieux.</p>
<p>[2675] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 3 a. 2 arg. 3 Praeterea, caelum Empyreum debetur Angelis secundum opus contemplationis. Sed quando operantur hic circa nos, non desinunt contemplari. Ergo simul sunt hic et in caelo Empyreo</p>	<p>3. Le ciel empyrée est dû aux anges selon l'œuvre de contemplation. Mais quand ils opèrent là, autour de nous, ils ne cessent pas de contempler. Donc en même temps ils sont là et dans le ciel empyrée ; et ainsi en plusieurs lieux.</p>

¹ PARALL. : Ia, qu. 53, a. 2.

; et ita in pluribus locis.	
[2676] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 3 a. 2 arg. 4 Praeterea, omne agens cuius virtus excedit illud in quod operatur, potest etiam circa aliud operari. Sed virtus Angeli excedit hoc corpus circa quod operatur. Ergo potest etiam in alio operari: et ita potest in pluribus locis esse ; sed ubi operatur, ibi est.	4. Tout agent dont le pouvoir excède ce en quoi il opère, peut aussi opérer autour d'un autre. Mais le pouvoir de l'ange dépasse ce corps autour duquel il opère. Donc il peut aussi opérer dans un autre, et ainsi il peut être en plusieurs lieux ; mais il est là où il opère.
[2677] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 3 a. 2 s. c. 1 Sed contra, Damascenus dicit, II <i>Fidei orth.</i> , cap. III, col. 870, quod dum sunt in caelo, non sunt in terra ; et ita videtur quod non sint simul in pluribus locis.	En sens contraire : 1. En sens contraire Jean Damascène (<i>la foi orthodoxe</i> , II, 3 ¹) dit que pendant qu'ils sont au ciel ils ne sont pas sur la terre ; et ainsi il semble qu'ils ne sont pas en même temps en plusieurs lieux.
[2678] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 3 a. 2 s. c. 2 Praeterea, in <i>Littera</i> ponitur et probatur Angelus definitive in loco esse. Sed quod est in pluribus locis, ad nullum locum est definitum vel determinatum. Ergo Angelus non est in pluribus locis.	2. Dans <i>la Lettre</i> , il est établi et prouvé que l'ange est définitivement dans un lieu. Mais ce qui est en plusieurs lieux n'est ni circonscrit ni limité à aucun lieu. Donc l'ange n'est pas en plusieurs lieux.
[2679] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 3 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod circa hoc sunt diversae opinioniones. Quidam enim dixerunt, quod Angelus potest esse in pluribus locis simul, sed non ubique, sicut Deus ; corpus autem in uno loco tantum est. Sed hoc reputatum est pro errore a magistris: quia sequeretur quod Angelus nec definitive nec circumscriptive in loco esset.	Réponse : Sur ce sujet il y a différentes opinions. a/ Car certains ont dit que l'ange peut être en plusieurs lieux en même temps ; mais pas partout, comme Dieu, mais le corps est seulement dans un seul lieu. Mais cela est considéré comme une erreur par les maîtres ; parce qu'il en découlerait que l'ange serait dans un lieu, ni de manière limitée, ni de manière circonscrite.
Unde alii dicunt, quod Angelus est in loco indivisibili: quia ponunt quod essentiae Angeli secundum se debetur locus ; unde, quia essentia ejus indivisibilis est, oportet quod locus ejus sit indivisibilis. Sed iste error contingit eis, quia non possunt imaginationem transcendere, ut intelligant aliquid indivisibile, nisi sicut habens situm in continuo.	b/ C'est pourquoi d'autre disent que l'ange est dans un lieu indivisible ; parce qu'ils pensent qu'à l'essence de l'ange un lieu n'est pas dû en soi ; parce que son essence est indivisible, il est nécessaire que le lieu soit indivisible. Mais cette erreur leur arrive parce qu'il ne peuvent pas dépasser leur imagination, pour comprendre quelque chose d'indivisible, sinon comme ayant un espace en continu.
Et ideo dicendum est, quod Angelus est in uno loco tantum ; sed ille locus potest esse divisibilis vel indivisibilis, aut magnus vel parvus, secundum quod	Et ainsi il faut dire que l'ange est dans un lieu seulement ; mais ce lieu peut être divisible ou indivisible, ou grand ou petit, selon que son opération se termine sans

¹ « ...lorsqu'ils sont dans le ciel, ils ne sont pas sur terre ; et envoyés par Dieu sur terre, ils ne demeurent plus au ciel » (Trad. E. PONSOYE).

<p>operatio ejus immediate ad magnum vel parvum terminatur. Unde si immediate operetur circa totam domum, tota domus respondet sibi sicut unus locus, ita quod in qualibet parte erit ; sicut etiam dicimus quod anima est in qualibet parte corporis.</p>	<p>intermédiaire au grand ou au petit. C'est pourquoi s'il opère sans intermédiaire autour de toute la maison, toute la maison lui correspond comme un seul lieu, de sorte qu'il sera en chaque partie ; de même aussi nous disons que l'âme est en chaque partie du corps.</p>
<p>Et dico immediate, quia si Angelus moveret lapidem ex cujus motu multa alia moverentur, non oporteret quod esset nisi ubi est primum motum ; sicut patet etiam in motore corporali, quem necesse est tangere solum id quod movetur ab eo. Ideo autem dico quod non potest esse in pluribus locis simul, quia est naturae finitae, et per consequens virtutis finitae. Impossibile est autem quod ab una virtute finita procedat nisi una operatio.</p>	<p>Et je dis « sans intermédiaire », parce que si l'ange déplaçait une pierre par un mouvement par lequel beaucoup de chose seraient mues, il ne faudrait qu'il soit que là où est ce qui est mû en premier ; de même qu'il est clair aussi dans le mouvement corporel qu'il lui est nécessaire de toucher seulement de qui est mû par lui. Ainsi aussi je dis qu'il n'est pas possible qu'il soit en plusieurs lieux en même temps ; parce qu'il est d'une nature finie, et par conséquent d'une puissance finie. Il n'est possible de procéder par une seule puissance finie qu'à une seule opération.</p>
<p>Operatio autem una est quae terminatur ad unum operatum: et ideo oportet quod operatum Angeli sit unum, circa quod immediate operatur. Unde sicut anima non est simul in pluribus corporibus, ita nec Angelus in pluribus locis. Deo autem soli convenit in pluribus et in omnibus locis esse, quia ipse virtutis infinitae est ; et quamvis operatio ejus sit una secundum quod est in ipso, quae est ipsemet ; tamen effectus operationis sunt infiniti, inquantum ipse est principium dans esse, et per consequens creans omnia alia quae ad esse sunt superaddita. Unde est in omnibus non solum sicut in uno operato, sed sicut in pluribus, quia etiam ea per quae distinguuntur res in quibus operatur, ab ipso sunt.</p>	<p>Mais une seule opération est celle qui se termine à une seule chose opérée et ainsi il est nécessaire que ce qui est opéré par l'ange soit unique, autour de quoi il opère sans intermédiaire. C'est pourquoi de même que l'âme n'est pas en même temps en plusieurs corps, de même l'ange n'est pas en plusieurs lieux ; il convient à Dieu seul d'être en plusieurs lieux et en tous les lieux, parce que lui-même est d'une puissance infinie ; et bien que son opération soit une selon ce qui est en lui, qui est lui-même ; cependant les effets de son opération sont infinis, en tant qu'il est lui-même le principe qui donne l'être et par conséquent qui crée tout ce qui est surajouté à l'être. C'est pourquoi il est en tous non seulement comme dans un seul qui subit l'opération, mais comme en plusieurs, parce que ce par quoi se distinguent les choses en qui il opère vient de lui.</p>
<p>[2680] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 3 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod corpus Christi non habet, inquantum est corpus, nec inquantum divinitati unitum, quod sit in pluribus locis: sed habet hoc ratione consecrationis et transubstantiationis, inquantum diversi panes qui in ipsum transubstantiantur</p>	<p>Solutions : 1. Le corps du Christ n'a pas, en tant qu'il est corps, ni en tant qu'il est uni à la divinité à être en plusieurs lieux ; mais il l'a par la consécration et la transsubstantiation, en tant que différentes pains sont transsubstantiés en lui en différents lieux ; et parce que la substance du pain se tranforme en corps du</p>

<p>sunt in diversi locis: et quia substantia panis transit in corpus Christi manentibus accidentibus, ideo manet quantitas utriusque panis, et per consequens locus utriusque: et idem contingeret in quidquid aliud panis divina virtute transsubstantiaretur.</p>	<p>Christ, avec des accidents qui demeurent, la quantité de chaque pain demeure, et par conséquent le lieu de l'un et l'autre, et il arriverait le même en n'importe quel autre que le pain soit transsubstantié par le pouvoir divin.</p>
<p>[2681] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 3 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod totum illud corpus assumptum comparatur ad Angelum sicut unum indivisibile ubi, prout circa ipsum est una operatio. Unde quamvis sit in qualibet parte ipsius assumpti corporis, non oportet quod sit in pluribus locis.</p>	<p>2. Tout ce corps assumé est apparié à l'ange comme un indivisible là dans la mesure où il y a une seule opération. C'est pourquoi, bien qu'il soit dans n'importe partie de son corps assumé, il n'est pas nécessaire qu'il soit en plusieurs lieux.</p>
<p>[2682] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 3 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod operatio est quasi medium inter operans et operatum: unde potest considerari vel secundum quod exit ab operante, vel secundum quod terminatur ad operatum. Operationi autem Angeli non debetur locus secundum quod exit ab essentia ejus quae secundum se absoluta est, sed secundum objectum ad quod terminatur: et ideo operationi contemplativae Angeli non debetur aliquis locus corporeus, cum objectum contemplationis spirituale sit: et ideo caelum Empyreum non est de necessitate contemplationis ; sed assignatur contemplationi per congruentiam, in quantum locus ille sanctificatus est ad gloriam beatorum, sicut contemplantis [etiam contemplationis <i>Éd. de Parme</i>] dicitur magis esse locus Ecclesia, quam forum. Unde non oportet quod quodcumque contemplatur, sit in caelo Empyreo.</p>	<p>3. L'opération est pour ainsi dire un intermédiaire entre celui qui opère et ce qui est opéré ; c'est pourquoi on peut le considérer ou selon qu'il sort de celui qui opère ; ou selon qu'il se termine à ce qui est opéré. Mais à l'opération de l'ange n'est pas dû un lieu selon qu'il sort de son essence ce qui selon soi est achevé ; mais selon l'objet auquel il se termine ; et ainsi à l'opération contemplative de l'ange n'est dû aucun lieu corporel ; puisque l'objet de la contemplation est spirituel ; et ainsi le ciel empyrée n'est pas nécessaire pour la contemplation ; mais il est assigné à la contemplation par conformité, en tant que ce lieu est sanctifié pour la gloire des bienheureux, de même aussi qu'on dit qu'une église est plus un lieu pour celui qui est en contemplation que la place publique. C'est pourquoi il n'est pas nécessaire que chaque fois qu'il est en contemplation il soit dans le ciel Empyrée.</p>
<p>[2683] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 3 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod virtus Angeli quamvis excedat hoc operatum excessu quasi quantitatis continuae, eo quod posset circa aliquod majus operari ; non tamen excedit excessu quantitatis discretas, quia non potest nisi circa unum operari, sive illud sit magnum sive parvum.</p>	<p>4. Bien que le pouvoir de l'ange dépasse ce qui est opéré, d'un excès pour ainsi dire de quantité continue ; par le fait qu'il pourrait opérer sur quelque chose de plus grand ; cependant il ne dépasse pas d'un excès de quantité discrète, parce qu'il ne peut opérer que pour un seul objet, que celui-ci soit grand ou petit.</p>
<p>Articulus 3 [2684] Super Sent., lib. 1 d.</p>	<p>Article 3 – Plusieurs anges peuvent-ils être</p>

37 q. 3 a. 3 tit. Utrum plures Angeli possint esse in uno loco	<u>dans un seul lieu ?</u>
[2685] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 3 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod plures Angeli possint simul esse in uno loco. Magis enim est repletivum loci corpus quam spiritus. Sed ubi est corpus, potest esse Angelus. Ergo multo magis non impeditur quin possit esse ubi est alius Angelus.	Objections ¹: 1. Il semble que plusieurs anges pourraient être ensemble dans un seul lieu. Car le corps emplit un lieu plus d'un esprit. Mais où est le corps, il peut y avoir l'ange. Donc beaucoup plus il n'est pas empêché de pouvoir être où est un autre ange.
[2686] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 3 a. 3 arg. 2 Praeterea, secundum Augustinum, <i>Contra epistolam fundamenti</i> , cap. XVI, col. 184 et <i>De imm. Animae</i> , cap. XVI, col. 1034, anima est in qualibet parte corporis. Sed daemones et Angeli, quamvis non illabantur mentibus, illabuntur tamen corporibus, ut sancti dicunt. Ergo videtur quod Angelus et anima possint esse in eodem loco, et eadem ratione videtur quod Angelus et Angelus.	2. Selon Augustin (<i>Contra epistolam fundamenti</i> , 16 et <i>L'immortalité de l'âme</i> , 16), l'âme est dans n'importe quelle partie du corps. Mais bien que les démons et les anges, s'insinuent dans les esprits, ils s'insinuent cependant dans les corps, comme les saints le disent. Donc il semble que l'ange et l'âme pourraient être dans un même lieu, et pour la même raison il semble qu'un ange et un autre pourraient être en un même lieu.
[2687] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 3 a. 3 arg. 3 Si dicas, quod hoc non potest esse ne sequatur confusio. <i>Contra</i> , majori distinctioni magis repugnat confusio. Sed magis distinguitur spiritus creatus a spiritu increato, quam spiritus creatus a spiritu creato. Cum igitur sine aliqua confusione sint ubi ipse Deus est, intra quem currunt ubicumque mittantur, ut in <i>Littera</i> dicitur, videtur etiam quod duo Angeli simul esse possint.	3. Cela n'est pas possible de peur qu'il en découle une confusion. <i>En sens contraire</i> , la confusion s'oppose à une plus grande distinction. Mais l'esprit créé se distingue plus de l'esprit increté, que l'esprit créé d'un esprit créé. Donc comme ils sont sans confusion là où est Dieu lui-même entre lequel ils courent partout où ils sont envoyé, comme il est dit dans <i>la Lettre</i> ² , il semble aussi que deux anges pourraient être ensemble.
[2688] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 3 a. 3 arg. 4 Praeterea, sicut Angelus operatur circa corpus, ita etiam operatur circa Angelum ; quia superiores inferiores illuminant, ut dicit Dionysius, c. VIII <i>cael. Hier.</i> , col. 238. Sed per hoc quod operatur circa locum, dicitur esse in loco: ergo per hoc quod operatur circa Angelum, dicitur esse in Angelo ; et ita videtur quod duo Angeli in uno loco esse possint.	4. De même que l'ange opère autour du corps, de même aussi il opère autour de l'ange ; parce que les [anges] supérieurs illuminent les [anges] inférieurs ; comme le dit Denys (<i>La hiérarchie céleste</i> , 8). Mais du fait qu'il opère autour d'un lieu, on dit qu'il est dans ce lieu : donc par le fait qu'il opère auour d'un ange, on dit qu'il est dans un ange ; et ainsi il semble que deux anges pourraient être en un seul lieu.
[2689] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 3 a. 3	En sens contraire :

¹ PARALL. : *Ia*, qu. 53, a. 3.

² « ...qui Deus est, incircumscriptus est, intra quem currit angelus quocumque mittatur. (BEDE, Sur l'Évangile de Luc, inspiré par GREGOIRE le Grand, *Hom. Sur l'évangile*, 34).

<p>s. c. 1 Sed contra, sicut se habet corpus ad esse circumscriptive in loco, ita et Angeli ad esse definitive. Sed duo corpora non circumscribuntur eodem loco. Ergo nec duo Angeli definiuntur ad unum locum.</p>	<p>1. De la même manière que se comporte le corps pour être de manière circonscrite dans un lieu, les anges se comportent pour être de manière limitée. Mais deux corps sont circonscrits dans un même lieu. Donc deux anges ne sont pas limités dans un lieu unique.</p>
<p>[2690] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 3 a. 3 s. c. 2 Praeterea, unius corporis non sunt duae animae ; et tamen anima substantia spiritualis est, sicut et Angelus. Ergo videtur quod nec duo Angeli in uno et eodem loco esse possint.</p>	<p>2. Il n'y a pas deux âmes pour un corps ; et cependant l'âme est une substance spirituelle, de même pour l'ange. Donc il semble que deux anges ne pourraient pas être dans un seul et même lieu.</p>
<p>[2691] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 3 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod locus potest sumi proprie et metaphoricè. Locus metaphoricè dicitur locus spiritualis Angeli, scilicet ipse Deus qui ad similitudinem loci continet ; et sic omnes Angeli, immo omnia entia, sunt in uno loco, scilicet in Deo, quia [Éd. de Parme] qui omnia continet. Sed sic non loquimur de loco, sed de loco proprie dicto, qui est locus corporalis.</p>	<p>Réponse : On dit que le lieu peut être pris au sens propre et par métaphore. Le lieu par métaphore est appelé le lieu spirituel de l'ange, à savoir Dieu lui-même qui contient à la ressemblance du lieu ; et ainsi tous les anges, bien plus tous les étants, sont dans un seul lieu, à savoir en Dieu, parce qu'il contient tout. Mais nous ne parlons pas ainsi de lieu, de lieu proprement dit, qui est le lieu corporel.</p>
<p>Et sic dico, secundum communem opinionem, quod plures Angeli non possunt simul in uno loco esse. Cujus ratio accipienda est ex parte operationis secundum quam Angelus in loco esse dicitur: quia, secundum Philosophum, in IV <i>Physic.</i>, text. 31, tunc pulcherrime unumquodque definitur, quando per definitionem manifestatur natura rei, et demonstrantur omnes proprietates consequentes, et solvuntur omnes dubitationes incidentes.</p>	<p>Et ainsi je dis, selon l'opinion commune, que plusieurs anges ne peuvent être ensemble dans un seul lieu. La raison est à prendre du côté de l'opération, selon qu'on dit que l'ange est dans un lieu ; parce que, selon le Philosophe (<i>Physique</i>, IV, 4, 211 a 7), alors chacun est limité magnifiquement quand par sa définition est manifestée la nature de la chose, et toutes les propriétés qui les suivent sont démontrées et sont résolus tous les doutes qui arrivent.</p>
<p>Secundum hoc ergo dicendum est quod impossibile est idem secundum idem pati et moveri a diversis agentibus vel moventibus, si utrumque sit perfectae virtutis ad inducendum effectum illum. Sed hoc contingit quando plures movent in virtute unius moventis, quorum quilibet est imperfectum movens, sicut patet in trahentibus navim ; et hoc ideo quia ab agente perfecto patiens ducitur in actum perfectum, quo habito, non remanet in potentia ad suscipiendum aliquid plus.</p>	<p>Donc selon cela, il faut dire qu'il est impossible que le même pâtisse selon le même ; et soit mû par différents agents ou moteurs, si l'un et l'autre sont d'un pouvoir parfait pour induire cet effet. Mais cela arrive quand plusieurs meuvent dans la puissance d'un seul moteur, dont n'importe lequel est un moteur imparfait, comme on le voit dans ceux qui tirent un navire ; et cela ainsi parce que le patient est conduit par l'agent parfait dans un acte parfait, lequel un fois possédé, il ne demeure pas en puissance pour recevoir quelque chose de plus.</p>

<p>Cum igitur unus Angelus agens in virtute imperii divini sit sufficientis virtutis ad educendum in actum totum illud quod virtute divina operandum est circa aliquod corpus supra actus corporales [naturales <i>Éd. de Parme</i>], ad quorum operationes non mittuntur Angeli, non potest esse quod circa idem operatum conveniant immediate operationes duorum Angelorum ; et ideo non possunt esse in eodem loco: quia alter eorum superflueret. Unde etiam philosophi ex Aristoteles, XII <i>Metaph</i>, text. 48, uni orbi non attribuerunt nisi unum motorem.</p>	<p>Donc, comme un seul ange agent dans la puissance de l'autorité divine est d'un pouvoir suffisant pour éduire dans tout l'acte ce qui doit être opéré par la puissance divine, autour d'un corps au-dessus des actes corporels, pour les opérations desquelles les anges ne sont pas envoyés, il n'est pas possible qu'autour de ce même qui subit l'opération, se rencontrent immédiatement les opérations de deux anges ; et ainsi ils ne peuvent pas être dans un même lieu ; parce que l'un d'eux serait en trop. C'est pourquoi aussi les philosophes après Aristote (<i>Métaphysique</i>, XII) n'ont attribué à l'univers qu'un seul moteur.</p>
<p>[2692] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 3 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod non impedit repletio loci quin plures Angeli simul in uno loco esse possint ; sed confusio operationum, quae quodammodo redundaret in confusionem virtutis et essentiae.</p>	<p>Solutions : 1. Remplir un lieu n'empêche pas que plusieurs anges pourraient être ensemble dans un seul lieu ; mais la confusion des opérations l'empêcherait qui d'une certaine manière déborderait dans la confusion de la puissance et de l'essence.</p>
<p>[2693] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 3 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod anima est in corpore ut forma dans esse, et operans operationes naturales ; sed Angelus est in corpore ut operans operationes supernaturales ; et ideo nulla confusio operationum fit ; quia non est unius rationis operatio.</p>	<p>2. L'âme est dans le corps comme une forme qui donne l'être, et accomplit des opérations naturelles, mais l'ange est dans un corps comme opérant des opérations surnaturelles ; et ainsi aucune confusion des opérations ne se fait ; parce que ce n'est pas une opération d'une seule nature.</p>
<p>[2694] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 3 a. 3 ad 3 Et per hoc etiam patet responsio ad tertium ; quia Deus est in rebus ut dans omnibus esse, et operans in qualibet virtute operante ; et ideo alterius rationis est operatio ipsius et Angeli operatio [et... operatio <i>om. Éd. de Parme</i>] ; unde non sequitur confusio.</p>	<p>3. Par là aussi apparaît la réponse à la troisième objections ; parce que Dieu est dans les choses comme donnant l'être à tous ; et opérant dans chaque puissance qui opère ; et ainsi son opération et celle de l'ange sont d'une autre nature ; c'est pourquoi il n'en découle pas de confusion.</p>
<p>[2695] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 3 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod, sicut communiter dicitur, Angelus illuminans non operatur intra essentiam Angeli, quia non est causa esse ejus ; et lumen receptum in esse ejus non recipitur ; et ideo dicitur quasi exterius operari per modum suggerentis. Et similiter, quamvis effectus Angeli non recipiatur intra esse corporis cuius non est causa, recipitur tamen intra dimensiones ejus,</p>	<p>4. Comme on le dit communément, l'ange qui éclaire n'opère pas à l'intérieur de l'essence de l'ange ; parce qu'il n'est pas la cause de son être : et la lumière reçue n'est pas reçue dans son être ; et ainsi on dit qu'il opère pour ainsi dire à l'extérieur à la manière de celui qui communique. Et de la même manière, bien que l'effet de l'ange ne soit pas reçu à l'intérieur de l'être du corps dont il n'est pas la cause, il est cependant reçu entre ses dimensions, en raison de quoi</p>

ratione cuius Angelus intrinsecus corpori dici potest ; non autem animae nec Angelo ; unde non sequitur quod sit in Angelo vel cum Angelo in uno loco.	l'ange ne peut pas être intérieur à un corps ; mais de l'âme non plus, ni de l'ange : c'est pourquoi il n'en découle pas qu'il est dans l'ange ou dans un lieu avec l'ange.
Quaestio 4	Question 4 – [Le mouvement des anges]
Prooemium	Prologue
[2696] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 4 pr. Deinde quaeritur de motu Angeli ; et circa hoc tria quaeruntur: 1 utrum Angelus moveatur ; 2 utrum pertranseat medium motu suo ; 3 utrum motus ejus sit in tempore, vel in nunc.	Ensuite on fait des recherches sur le mouvement de l'ange ; et à ce sujet on fait trois recherches : 1. L'ange se meut-il. 2. Traverse-t-il un espace intermédiaire par son mouvement ? 3. Son mouvement est-il dans le temps ou dans l'instant.
Articulus 1 [2697] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 4 a. 1 tit. Utrum Angelus moveatur	<u>Article 1 – L'ange se meut-il ?</u>
[2698] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 4 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod Angelus non moveatur. Quia, secundum Philosophum, III <i>Physic.</i> , text. 9, motus est actus imperfecti ; quia est actus existentis in potentia, in quantum hujusmodi. Sed Angelus est perfectus, et praecipue beatus. Ergo non movetur.	Objections ¹ : 1. Il semble que l'ange ne se meut pas. Parce que, selon le Philosophe (<i>Physique</i> III,) ; le mouvement est d'un acte imparfait ; parce qu'il est l'acte de ce qui existe en puissance, en tant que tel. Mais l'ange est parfait et surtout bienheureux. Donc il ne se meut pas.
[2699] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 4 a. 1 arg. 2 Praeterea, quidquid movetur, aliqua specie motus movetur. Sed enumeratis omnibus speciebus motus et mutationis, patet quod nulla convenit Angelo, nisi forte alteratio et loci mutatio [loci et mutatio <i>Éd. de Parme</i>] ; non enim augetur vel diminuitur, cum non sit quantus ; nec iterum generatur et corrumpitur, cum in ipso non sit contrarietas ut per se corrumpatur (quia nihil per se corrumpitur nisi ratione contrarietatis) et sit per se subsistens, ut non corrumpatur per accidens ; quia aliquid corrumpitur per accidens [id quod corrumpitur...corrumpitur <i>Éd. de Parme</i>] ad corruptionem id quod ad corruptionem ejus in quo est sicut in subjecto.	2. Tout ce qui se meut est mû par une espèce de mouvement. Mais après avoir énuméré toutes les espèces de mouvement et de changement, il est clair qu'aucune ne convient à l'ange, sinon par hasard la modification et le changement de lieu ; car il n'est augmenté ni diminué, puisqu'il n'est pas quantité ; et à nouveau il n'est ni engendré ni corrompu (parce que rien ne se corrompt par soi sinon en raison de contraires) ; et qu'il soit subsistant par soi, pour ne pas être corrompu par accident, parce que quelque chose est corrompu par accident pour la corruption de ce en quoi il est comme dans un sujet.
Sed non movetur alteratione, vel loci mutatione. Ergo nullo modo movetur.	Mais il n'est pas mû par modification ou changement de lieu. Donc il ne se meut en

¹ PARALL. : Ia, qu. 53, a. 1.

<p>Quod autem non [nullo modo <i>Éd. de Parme</i>] alteretur, sic probatur. Sicut enim probat Philosophus, in VII <i>Physic.</i>, text. 20, alteratio non est nisi circa qualitates sensibiles, et circa sensibilem partem animae. Sed haec ab Angelo remota sunt. Ergo Angelus non alteratur. Similiter videtur quod non movetur secundum locum. Quia omnis motus localis videtur esse propter aliquam indigentiam. Sed Angelus, praecipue beatus, nullius est indigens. Ergo localiter non movetur.</p>	<p>aucune manière. Mais qu'il ne soit pas modifié se prouve ainsi. En effet, comme le prouve le Philosophe (<i>Physique</i>, VII, 3, 247 a 1) la modification n'est qu'autour des qualités sensibles, et autour de la partie sensible de l'âme. Mais celles-ci ne sont pas mues par l'ange. Donc l'ange ne change pas. De la même manière, il semble qu'il ne se meut pas selon le lieu. Parce que tout mouvement local semble être la cause d'un certain manque. Mais l'ange, surtout bienheureux, ne manque de rien. Donc il ne se meut pas localement.</p>
<p>[2700] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 4 a. 1 arg. 3 Praeterea, si movetur secundum locum, moveatur ergo de A in B ; et sit B illud in quod primo mutatur. Ergo cum movetur, aut est in A, aut in B, aut est in utroque. Sed in A non movetur, quia ibi incipit moveri, et principium motus non est motus ; nec iterum in B movetur, quia ibi mutatum est. Nihil autem simul movetur et mutatum est. Ergo oportet quod dum movetur, sit simul in utroque. Sed non potest esse simul in duobus locis totus, ut probatum est, art. 2, quaest. praeced. Ergo oportet quod sit partim in A et partim in B. Ergo est divisibilis ; quod est inconueniens.</p>	<p>3. S'il se meut selon le lieu, il est donc mû de A en B ; et B serait ce en quoi il est changé en premier. Donc comme il est mû, ou bien il est en A, ou en B ; ou il est dans l'un et l'autre. Mais il ne se meut pas en A, parce que c'est là qu'il commence à se mouvoir ; et le commencement du mouvement n'est pas mouvement ; et à nouveau il se meut en B ; parce qu'il y a été changé. Mais rien ne se meut et n'est changé en même temps. Donc il est nécessaire que pendant qu'il se meut, il soit en même temps dans l'un et l'autre. Mais il ne peut pas être tout entier en même temps en deux lieux ; comme cela a été prouvé article 2 de la question précédente. Donc il est nécessaire qu'il soit en partie en A et en partie en B. Donc il est divisible. Ce qui ne convient pas.</p>
<p>[2701] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 4 a. 1 arg. 4 <i>Si dicas</i>, quod non movetur per se in loco, sed secundum accidens. <i>Contra</i>, quidquid movetur per accidens in loco, movetur ad ejus motum in quo est. Sed Angelus est in eo in quo operatur. Ergo movetur per accidens ad motum ejus. Sed sicut illud in quo est Angelus, movetur, ita illud in quo est Deus. Ergo et Deus movebitur secundum locum ; quod est inconueniens: quia Deus nec per se nec per accidens movetur, ut in VIII <i>Physic.</i> probatur. Ergo et eadem ratione Angelus nec per se nec per accidens movebitur.</p>	<p>4. <i>Tu pourrais dire</i> qu'il ne se meut pas par soi dans un lieu ; mais selon un accident. <i>En sens contraire</i>. Tout ce qui est mû par accident dans un lieu, est mû pour son mouvement en lequel il est. Mais l'ange est en ce en quoi il opère. Donc il se meut par accident pour son mouvement. Mais de même que ce en quoi l'ange se trouve, est mû, de même ce en quoi est Dieu. Donc Dieu aussi se mettra en mouvement selon le lieu ; ce qui ne convient pas, parce que Dieu n'est mû, ni par soi, ni par accident, comme c'est prouvé en <i>Physique</i>, VIII. Donc et pour le même raison l'ange ne sera mû ni par soi, ni par accident.</p>
<p>[2702] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 4 a. 1 arg. 5 Praeterea, ea quae de Deo vel de Angelis metaphorice a sanctis</p>	<p>5. Ce qui est de Dieu ou des anges est exprimé de manière métaphorique par les saints ; il ne faut pas le leur attribuer dans</p>

<p>exponuntur, non sunt eis simpliciter attribuenda. Sed Dionysius, XV cap. <i>Cael. Hier.</i>, col. 327, exponit ascensum et descensum Angelorum inter metaphorica. Ergo videtur quod motus localis non sit simpliciter Angelo attribuendus.</p>	<p>l'absolu. Mais Denys (<i>La hierarchie céleste</i>, XV) expose la montée et la descente des anges de manière métaphorique. Donc il semble que le mouvement local ne doit absolument pas être attribué aux anges.</p>
<p>[2703] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 4 a. 1 s. c. 1 Sed contra, quod est proprium alicui, sibi soli convenit. Sed immutabilitas, ut supra, distinct. 8, quaest. 3, art. 1, dictum est, Dei proprium est. Ergo Angelo non convenit. Potest ergo moveri.</p>	<p>En sens contraire : 1. Ce qui est propre à quelqu'un ne convient qu'à lui seul. Mais l'immutabilité, comme il a été dit ci-dessus, dans la dist. 8, qu. 2, a. 1, est propre à Dieu. Donc elle ne convient pas à l'ange. Donc il peut se mouvoir.</p>
<p>[2704] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 4 a. 1 s. c. 2 Praeterea, omne quod est hic et ibi, et non simul, movetur secundum locum. Sed Angelus simul non est in duobus locis, ut habitum est. Cum igitur unus et idem Angelus inveniatur in Scripturis operari in diversis locis, et ita esse in eisdem [in eisdem <i>om. Éd. de Parme</i>] (quia ubi operatur ibi est), sicut de Gabriele legitur Luc. 1, qui annuntiavit Zachariae in templo, et Mariae in Nazareth, videtur quod Angelus secundum locum moveatur.</p>	<p>2. Tout ce qui est ici et là, et non en même temps, est mû selon le lieu. Mais l'ange n'est pas en même temps dans deux lieux, comme on l'a dit. Donc, comme un et même ange se trouverait opérer dans les Écriture en différents lieux et ainsi serait en eux (parce qu'il opère là où il est) comme on le lit de l'ange Gabriel (<i>Lc 1</i>), qui a fait une annonce à Zacharie dans le temple et à Marie à Nazareth, il semble sur l'ange se meut selon le lieu.</p>
<p>[2705] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 4 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod triplex motus Angeli invenitur a sanctis traditus. Primus motus est secundum illuminationes a Deo in mentem Angeli descendentes, qui quidem metaphorice motus dicitur ; et hunc tradit Dionysius in 4 cap. de Div. Nomin. § 8, col. 703, et distinguit eum per tres species, scilicet in motum circulem, rectum et obliquum.</p>	<p>Réponse : On trouve un triple mouvement de l'ange rapporté par les saints. Le premier mouvement est selon les illuminations par Dieu dans l'esprit des anges qui descendent, ce qui cependant est appelé mouvement de manière métaphorique ; et Denys le rapporte (<i>Les Noms divins</i>, IV, 8) et il le distingue en trois espèces, à savoir le mouvement circulaire, le mouvement droit et le mouvement oblique.</p>
<p>Motus autem circularis Angeli dicitur secundum quod lumen intellectuale descendit originaliter a Deo in intellectum Angeli ; et per illud lumen intellectus Angeli ascendit in contemplationem Dei: et sic est motus ab eodem in idem, et est uniformis, in quantum lumen illud non egreditur intellectus simplicitatem. Motus autem rectus dicitur quando Angelus lumen a Deo receptum</p>	<p>a/ On dit le mouvement circulaire de l'ange selon la lumière intellectuelle qui descend originellement de Dieu dans l'intellect de l'ange ; et par cette lumière l'intellect de l'ange monte dans la contemplation de Dieu, et ainsi c'est un mouvement du même dans le même, et il est uniforme, en tant que cette lumière ne dépasse pas la simplicité de l'intellect. b/ Et on dit le mouvement droit quand l'ange transmet la lumière reçue de Dieu dans les</p>

inferioribus tradit quasi secundum rectam lineam.	anges inférieurs comme selon une ligne droite.
Sed motus obliquus dicitur prout consideratur exitus luminis a Deo in mentem Angeli, et deinde reflectitur lumen illud ad inferiora, quibus lumen suum tradit, per quod lumen inferiora [lumen inferiora <i>Éd. de Parme</i>] non reducuntur in Angelum sicut in finem, sed in Deum: et talis motus est quasi compositus ex recto et circulari, sicut motus qui esset per chordam et arcum ab eodem in idem.	c/ Mais on dit le mouvement oblique selon qu'on considère la sortie de la lumière de Dieu dans l'esprit de l'ange, et ensuite cette lumière est réfléchiée vers les anges inférieurs, auxquels il transmet sa lumière, par quoi la lumière inférieure n'est pas ramenée dans l'ange comme à sa fin, mais en Dieu ; et un tel mouvement est pour ainsi dire composé d'un mouvement droit et d'un mouvement circulaire, de même que le mouvement qui serait par la corde et l'arc du même dans le même.
Obliquatur enim motus iste prout recedit ab uniformitate recepti luminis, quod non similiter [similiter non <i>Éd. de Parme</i>] est in secundis Angelis sicut in primis. Secundus motus est per tempus ; quem assignat ei Augustinus, ut habetur in <i>Littera</i> ; et quia tempus, est mensura successivorum, ideo omnem successionem nominat motum per tempus. Invenitur autem successio in intellectu Angeli: quod sic patet.	Ce mouvement devient oblique dans la mesure où il se retire de l'uniformité de la lumière reçue, ce qui n'est pas de manière semblable dans les seconds anges mais dans les premiers. Le second mouvement dépend du temps, qu'Augustin lui assigne, comme on le lit dans <i>la Lettre</i> ¹ ; et parce que le temps est la mesure de ce qui est successif, ainsi le mouvement désigne toute succession à travers le temps. Mais on trouve une succession dans l'intellect de l'ange, qu'on voit ainsi :
Omnis intellectus qui cognoscit diversa per diversas species, non potest simul actu illa cognoscere, ut ex praedeterminatis patet, dist. 25, quaest. 1, art. 2. Intellectus autem Angeli potest cognoscere res dupliciter, sive duplici specie: scilicet vel in consideratione verbi, quod est una similitudo omnium rerum ; et sic simul potest multa videre: vel per species innatas vel concreatas rerum, quae sibi inditae sunt, quae plures plurium sunt ; unde oportet quod secundum illas species non cognoscat plura simul.	Tout intellect qui connaît différentes choses par différentes espèces, ne peut pas en même temps les connaître en acte, comme on le voit par ce qui est prédéterminé, dist. 25, qu. 1, a. 2. Et l'intellect de l'ange peut connaître les choses de deux manières, a/ soit d'une double forme : à savoir ou bien dans la considération du verbe, qui est une unique ressemblance de toutes choses, et ainsi il peut voir beaucoup de choses en même temps ; b/ ou bien par les forme innées ou concrètes des choses ; qui lui sont induites, qui sont plus que plusieurs ; c'est pourquoi il est nécessaire que selon ces formes il ne connaisse pas plusieurs choses en même temps.
Unde secundum hoc est successio in intellectu Angeli ; et ista successio largo modo dicitur motus. Differt tamen a	C'est pourquoi selon cela il y a succession dans l'intellect de l'ange ; et cette succession est appelée mouvement d'une manière large.

¹ « Et Augustin a pensé que le changement de temps est attribué seulement à la créature spirituelles, mais de place et de temps à la créature corporelle ». (LOMBARD, *I Sent.* dist. 37, ch.7).

<p>motu proprie dicto in duobus ad minus</p>	<p>Elle diffère cependant du mouvement proprement dit d'au moins deux manières :</p>
<p>Primo, quia non est de potentia in actum, sed de actu in actum. Secundo quia non est continuus: continuus enim motus est ex continuitate ejus super quod est motus, ut in lib. V <i>Physic.</i>, texte 34, probatur. Sed inter duas species intellectas non est aliqua [aliqua om. <i>Éd. de Parme</i>] continuatio, sed successio tantum ; et haec eadem successio motus dicitur ; et similis ratio est de successione affectionum. icic</p>	<p>a/ La première parce que cela ne concerne pas la puissance en acte, mais l'acte en acte. b/ La seconde parce que ce n'est pas continu ; car le mouvement continu est par continuité de ce sur quoi il est mû, comme il est prouvé (<i>Physique</i>, 5, 4, 227 b 21). Mais parmi deux formes intelligées il n'y a pas une continuité mais une succession seulement ; et cette même succession est appelée mouvement, et il y a une raison semblable pour la succession des affections.</p>
<p>Tertius motus est secundum locum, qui etiam in <i>Littera</i> attribuitur eis auctoritate Ambrosii et Bedae. Et quia moveri in loco sequitur ad esse in loco, ideo eodem modo convenit Angelo moveri in loco sicut esse in loco: et utrumque est aequivoce respectu corporalium. Dicitur enim Angelus esse in loco in quantum applicatur loco per operationem ; et quia non simul est in diversis locis, ideo successio talium operationum per quas in diversis locis esse dicitur, motus ejus vocatur. Unde sicut conceptiones intellectus consequenter se habent sine continuatione, ita et operationes ejus ; unde motus localis Angeli non est continuus ; sed ipsae operationes ejus consequenter se habentes circa diversa loca, secundum quas in illis esse dicitur, localis motus ejus vocantur [successivae dicuntur <i>Éd. de Parme</i>].</p>	<p>c/ Le troisième mouvement est selon le lieu qui leur est aussi attribué dans <i>la Lettre</i> sous l'autorité d'Ambroise et de Bède¹. Et parce que se mouvoir dans un lieu revient à être dans ce lieu, ainsi il convient de la même manière à l'ange d'être mû dans un lieu, de même qu'être en un lieu ; et l'un et l'autre est de manière équivoque par rapport à ce qui est corporel. Car on dit que l'ange est dans un lieu en tant qu'il est appliqué dans un lieu par une opération ; et parce qu'il n'est pas en même temps dans des lieux différentes, ainsi la succession de telles opérations par lesquelles on dit qu'il est en différents lieux est appelé son mouvement. C'est pourquoi de même que les conceptions de l'intellect se comportent en conséquence sans continuation, de même leurs opérations ; c'est pourquoi le mouvement local de l'ange n'est pas continu ; mais les opérations elles-mêmes se comportent en conséquence en différents lieux, selon qu'on dit qu'elles sont en eux, elles sont appelées le mouvement local.</p>
<p>[2706] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 4 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod motus, proprie sumendo, semper est existentis in potentia ; sed aliquando improprie ipsa operatio rei dicitur motus ejus, ut intelligere et sentire ; et tunc motus est actus perfecti, ut in III <i>De anima</i> cap. XXVIII dicitur. Quod autem operatio a motu differat, patet ex X</p>	<p>Solutions : 1. Il faut dire que le mouvement, en le prenant au sens propre, concerne toujours ce qui existe en puissance ; mais quelquefois au sens improprie, l'opération elle-même est appelée son mouvement, comme connaître et sentir ; et alors le mouvement concerne un acte parfait, comme il est dit (<i>De l'âme</i>, III, 7, 431 a 13). Que cette opération diffère du</p>

¹ LOMBARD, dist. 37. AMBROISE, *Sur le saint Esprit*, BEDE, *Com. Sur Luc.*

<p><i>Ethic.</i>, cap.IV: et sic sumitur motus a Dionysio, cap. IV <i>de div. nom.</i>, scilicet pro operatione quantum ad primum modum, qui tripartitus est, secundum eum.</p>	<p>mouvement, cela se voit en <i>Ethique</i>, (X, 4, 1174 b 13) et c'est ainsi que le mouvement est compris par Denys, (<i>Les Noms divins</i>, IV) à savoir pour l'opération quant au premier mode, qui est en trois parties, selon lui.</p>
<p>Sed duo alii modi motus ponunt aliquam imperfectionem in Angelo, quae tamen non repugnat beatitudini. Imperfectio autem potest attendi si comparetur ad Deum, qui uno et eodem, scilicet essentia sua, simul omnia videt et simul ubique est ; in quo Angelus deficit a perfectione ejus ; et ideo de loco in locum transit quantum ad tertium modum motus ejus, et de intellectu ad intellectum quantum ad secundum.</p>	<p>Mais les deux autres modes de mouvement placent une imperfection dans l'ange, qui cependant ne s'oppose pas à la béatitude. Mais l'imperfection peut être atteinte si elle est comparée à Dieu, qui par une seule et même chose, c'est-à-dire par son essence, voit tout en même temps et est partout en même temps : ce en quoi l'ange manque de perfection ; et ainsi il passe de lieu en lieu quant au troisième mode de son mouvement, et de l'intellect au concept quant au second.</p>
<p>[2707] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 4 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod primus modus motus Angeli non reducitur in aliquam speciem motus ; est enim metaphoricè dictus, quia non est transitus de uno in aliud, cum Angelus semper in receptione divini luminis permaneat ; sed secundus modus habet aliquam similitudinem cum motu alterationis.</p>	<p>2. Le premier mode de mouvement de l'ange n'est pas ramené à une espèce de mouvement ; car il est dit de manière métaphorique, parce qu'il n'y a pas de passage de l'un à l'autre, puisque l'ange demeure toujours dans la réception de la lumière divine ; mais le second mode a une ressemblance avec le mouvement de modification.</p>
<p>Et quia [quod <i>Éd. de Parme</i>] objicitur, quod alteratio est secundum sensibiles qualitates ; dicendum, quod verum est quando passio, quae in intellectu alterationis includitur, proprie sumitur prout dicit transmutationem materiae [materialem <i>Éd. de Parme</i>] abjicientem a substantia ; sed secundum quod passio large sumitur pro qualibet receptione, prout etiam intelligere pati quoddam est, ut in III <i>De anima</i> dicitur, sic etiam alteratio est in intellectualibus operationibus, secundum quod dicitur in III <i>De anima</i> quod exire de otio in actum est novum genus alterationis. Sed tertius modus habet similitudinem cum motu locali.</p>	<p>Et parce qu'il est objecté que la modification dépend des qualités sensibles ; il faut dire que c'est vrai quand la passion qui est incluse dans le concept de modification, est pris au sens propre dans la mesure où il dit le changement de la matière qui rejette de la substance ; mais selon que la passion est prise au sens large pour une réception quelconque, dans la mesure où aussi penser c'est pâtir quelque chose ; comme il est dit (<i>L'âme</i>, III, 4, 429 a 13), ainsi aussi l'altération est dans les opérations intellectuelles selon ce qui est dans l'âme, (<i>De l'âme</i>, 3) parce que passer du loisir à l'acte est un nouveau genre de modification. Mais le troisième mode a une ressemblance avec le menu local.</p>
<p>Nec oportet quod sit propter indigentiam suam, sed propter indigentiam nostram ; non dico sicut propter finem ultimum, sicut etiam est de motu caeli, cujus finis ultimus non est generatio inferiorum corporum secundum philosophos</p>	<p>Et il n'est pas nécessaire que ce soit à cause de son manque ; mais à cause du nôtre ; je ne dis pas comme à cause de la fin ultime, comme il en est aussi du mouvement du ciel ; dont la fin ultime n'est pas la génération des corps inférieurs selon les philosophes,</p>

<p>[philosophum <i>Éd. de Parme</i>], cum nihil sit propter vilius se ; sed ultimum intentum est assimilatio ad Deum, cujus similitudinem consequitur in hoc quod suo modo causa inferiorum efficitur ; sicut etiam ultimus Angeli finis circa nos operantis est ut divinam similitudinem consequatur, Deo cooperando in reductione inferiorum in Deum, ut Dionysius dicit, cap. III <i>Cael. Hier.</i>, col. 163.</p>	<p>puisque rien à coté n'est plus vil que lui ; mais l'assimilation à Dieu est l'intention ultime, dont il suit la ressemblance en ce que à sa manière, la cause des inférieurs est accomplie, comme aussi la fin ultime de l'ange qui opère autour de nous est pour obtenir la ressemblance divine, avec la coopération de Dieu pour ramener les inférieurs en Dieu, comme le dit Denys (<i>Les Hierarchie céleste</i>, III)..</p>
<p>[2708] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 4 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod illa ratio concluderet, si motus Angeli poneretur continuus sicut motus corporis ; quia oporteret quamlibet partem motus esse motum, et ita oporteret quod hoc quod est in aliquo ubi signato [aliquo signo <i>Éd. de Parme</i>], non esset pars motus, sed pars motus esset in dimittendo unum locum et intercipiendo alium conjunctum continue ; unde oporteret quod partim esset in uno et partim in alio, et sic moveretur. Sed quia motus Angeli localis non est positus esse continuus, ideo non oportet quod pars illius motus sit motus ; et ideo nec in A movetur, nec in B movetur, licet A et B sint partes ejus ; sed successio horum quod est esse in A et esse in B, motus ejus vocatur ; sicut plane patet, si attendatur motus ejus vel secundum intellectum vel secundum affectum ; quia ipsa successio affectionum motus ejus dicitur.</p>	<p>3. Cette raison apporterait une conclusio si le mouvement de l'ange était pensé comme continu, comme le mouvement du corps ; parce qu'il serait nécessaire qu'une partie du mouvement soit mû, et ainsi il serait nécessaire que ce qui est en quelque lieu signalé ne soit pas partie du mouvement, mais la partie du mouvement serait en abandonnant un seul lieu, et en en soustrayant un autre continuellement joint, c'est pourquoi il serait nécessaire qu'en partie il soit en l'un et en partie dans un autre, et ainsi il serait mû. Mais parce que le mouvement local de l'ange n'est pas pensé comme continu, ainsi il n'est pas nécessaire qu'une partie de ce mouvement soit un mouvement, et ainsi il n'est pas mû en A, ni en B, bien que A et B soient ses parties ; mais leur succession, qui est d'être en A et B est appelée son mouvement ; comme on le voit clairement si on fait attention à son mouvement ou selon l'intellect ou selon l'effet ; parce que la succession même des manières d'être est appelée le mouvement.</p>
<p>[2709] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 4 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod praedicto modo movetur Angelus per se secundum locum, secundum quod etiam per se in loco [per se est in loco <i>Éd. de Parme</i>] operando. Sed si accipiatur motus in loco per modum corporalis motus, sic non movetur in loco nisi per accidens ad motum corporis assumpti. Nec tamen oportet quod Deus per accidens in loco moveatur ; quia nihil movetur per accidens moto eo in quo est, nisi definitive sit in eo, ita quod non in alio ; sicut anima movetur per accidens</p>	<p>4. L'ange est mû par soi, selon le lieu, selon le mode dont on a parlé, selon qu'aussi il est par soi dans un lieu en opérant. Mais si on comprend le mouvement dans le lieu à la manière du mouvement corporel, alors il n'est mû dans un lieu que par accident, pour le mouvement du corps assumé. Et cependant il n'est pas nécessaire que Dieu se meuve par accident dans un lieu, parce que rien n'est mû par accident une fois mis en mouvement en quoi il est, sinon il y serait avec précision, de même que dans un autre ; de même l'âme est mue par accident par tout le corps en mouvement, et non par la main en</p>

moto toto corpore, et non mota manu tantum.	mouvement seulement.
[2710] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 4 a. 1 ad 5 Et per hoc etiam patet solutio ad quintum ; quia motus localis, secundum quod est corporum, non convenit Angelo nisi metaphorice ; sed aequivoce loquendo de motu, convenit ei proprie, ut dictum est.	5. Et par là aussi paraît la solution à la cinquième objection, parce que le mouvement local, selon qu'il est celui des corps, ne convient à l'ange que par métaphore, mais en parlant de manière équivoque du mouvement, il lui convient, au sens propre comme il a été dit.
Articulus 2 [2711] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 4 a. 2 tit. Utrum Angelus in suo motu de necessitate transeat medium	<u>Article 2 – L'ange dans son déplacement traverse-t-il nécessairement un espace intermédiaire ?</u>
[2712] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 4 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Angelus de necessitate transeat medium in suo motu. Quia, sicut dicitur in V Physic., text. 22, medium est in quod prius venit quod mutatur quam in quod mutatur ultimum. Si ergo Angelus movetur de A in C, et B sit medium, oportet quod prius veniat in B quam in C, et ita oportet quod medium transeat.	Objections ¹: 1. Il semble que l'ange par nécessité traverse un espace intermédiaire ² en son mouvement. Parce que, comme il est dit en <i>Physique</i> , (V, 3, 226 b 23) l'espace intermédiaire est en quoi il vient avant que ce en quoi il est changé en dernier. Si donc l'ange est mû de A à C et B serait l'espace intermédiaire, il est nécessaire qu'il vienne avant en B qu'en C, et ainsi il est nécessaire qu'il traverse l'espace intermédiaire.
[2713] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 4 a. 2 arg. 2 Praeterea, moveatur Angelus de A in C, et B sit medium ; cum est in C, mutatum est. Sed ante omne mutatum praecedit moveri, ut in VI Physic., text. 61, probatur. Ergo prius movebatur quam veniret in C. Sed in A non movebatur, quia erat locus indivisibilis Angeli ; et in indivisibili non est motus. Ergo oportet quod moveatur in B, et ita oportet quod transeat medium.	2. L'ange est mû de A en C, et B serait l'espace intermédiaire ; comme il est en C, il a été changé. Mais avant tout changement précède le mouvement, comme c'est prouvé en <i>Physique</i> , VI, 7, 238 a). Donc il était mû avant de venir en C. Mais en A il n'était pas mû, parce que c'était le lieu indivisible de l'ange ; et dans l'indivisible il n'y a pas de mouvement. Donc il est nécessaire qu'il soit mû en B et ainsi il est nécessaire qu'il traverse un espace intermédiaire.
[2714] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 4 a. 2 arg. 3 Praeterea, Angelus cum est in A, non est in C. Oportet ergo, si postmodum sit in C, quod vel essentia sua de novo creetur ibi et hic corrumpatur, vel quod per medium transeat. Sed primum est impossibile. Ergo oportet quod per medium transeat.	3. Quand l'ange est en A, il n'est pas en C. Il est donc nécessaire, si ensuite il était en C, que ou bien son essence soit à nouveau créée ici et corrompue là ; ou bien qu'il passe par un espace intermédiaire. Mais le premier est impossible. Donc il est nécessaire qu'il passe par l'espace intermédiaire.
[2715] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 4 a. 2 arg. 4 Si dicas, quod cum Angelus sit	4. Si tu disais que comme l'ange est de nature intellectuelle, il peut passer de l'un à

¹ PARALL. : *Ia*, qu. 53, a. 1.

² « L'espace intermédiaire est l'espace que traverse avant d'arriver au terme, ce qui se meut d'un mouvement continu ». (*Ia*, qu. 53, a. 2, c).

<p>naturae intellectivae, potest transire de uno in aliud sine hoc quod pertranseat medium, sicut et cogitatio ; <i>contra</i>. Successio cogitationum est per species, quae aequaliter sunt ipsi intellectui praesentes et propinquae, et non magis species loci medii quam extremi. Sed Angelus in uno loco existens non habet omnia loca praesentia ; sed propinquior est sibi unus locus quam alius. Ergo videtur quod oporteat quod prius veniat ad medium quam ad extremum.</p>	<p>l'autre sans traverser un espace intermédiaire, comme [le fait] la pensée. <i>En sens contraire</i>, La succession des pensées se fait par les formes, qui sont présentes de manière égale à l'intellect même et proches ; et non l'espèce d'un lieu intermédiaire plus que l'extrême. Mais l'ange qui existe dans un lieu, n'a pas tous les lieux présents ; mais un lieu est plus proche de lui qu'un autre. Donc il semble qu'il serait nécessaire qu'il en vienne à un espace intermédiaire avant d'en venir au lieu extrême.</p>
<p>[2716] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 4 a. 2 arg. 5 Sed contra, ut VI <i>Physic.</i>, text. 13 dicitur, et per se patet, omne quod movetur, prius pertransit locum aequalem quam majorem. Sed Angelo indivisibili non est locus aequalis nisi indivisibilis et punctalis. Ergo si movetur, oportet quod transeat punctum antequam lineam. Sed inter quaelibet duo puncta sunt infinita puncta ; infinita autem non contingit transire. Ergo si oportet Angelum motum media pertransire, nunquam veniet de principio unius lineae, quantumcumque parvae, in finem ejus.</p>	<p>5. En sens contraire, comme il est dit (<i>Physique</i>, VI, 2, 232 b 5) et se voit par soi, tout ce qui est mû traverse un lieu égal avant un plus grand. Mais à l'ange indivisible il n'y a de lieu égal qu'indivisible et ponctuel. Donc s'il est mû, il est nécessaire qu'il traverse un point avant une ligne. Mais entre deux points quelconques il y a des points en nombre infinis ; et l'infini ne peut pas être traversé. Donc s'il est nécessaire que l'ange mû passe par des espaces intermédiaires, jamais il ne viendrait du commencement d'une ligne, quelle que petite qu'elle soit jusqu'à sa fin.</p>
<p>[2717] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 4 a. 2 arg. 6 Praeterea, eadem ratio est de uno medio et de omnibus. Sed omnia non potest pertransire, quia sunt infinita, ut probatum est, art. 1, quaest. 2 hujus dist. Ergo nec aliqua ; et ita videtur quod semper veniat de loco in locum, non pertranseundo medium.</p>	<p>6. C'est la même raison pour un seul espace intermédiaire, que pour tous. Mais il ne peut pas les traverser tous, parce qu'il sont en nombre infini, comme il a été prouvé, a. 1, qu. 2 de cette distinction. Donc certains non plus, et ainsi il semble qu'il vienne toujours de lieu en lieu, sans traverser d'espace intermédiaire.</p>
<p>[2718] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 4 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod circa hoc sunt duae opiniones. Quidam enim dicunt, quod Angelus transit de loco in locum non pertranseundo medium ; alii dicunt, quod pertransit medium in suo motu ; et utriusque, ut credo, verum dicunt secundum aliquid.</p> <p>Dico enim, quod Angelus potest transire de loco in locum ita quod transeat omnia media ; et potest esse quod transeat de loco ad locum sine hoc quod sit in aliquo mediorum ; et potest esse quod sit in aliquibus, et aliquibus non ; cujus ratio</p>	<p>Réponse : A ce sujet il y a deux opinions. Car certains disent que l'ange passe de lieu en lieu sans traverser d'espace intermédiaire ; d'autres disent, qu'il traverse un espace intermédiaire en son mouvement, et l'un et l'autre, comme je le crois, disent vrai d'un certain point de vue.</p> <p>Car je dis que l'ange peut traverser de lieu en lieu de sorte qu'il traverse tous les espaces intermédiaires, et il est possible qu'il traverse de lieu en lieu sans ce qui serait dans un des espaces intermédiaires, et il est possible qu'il soit en certains [espaces], et non en d'autres ;</p>

<p>ex praedictis, hac dist., quaest. 3, art. 2, sumitur.</p> <p>Dico enim, quod essentia Angeli secundum se absoluta est ab omni loco, et non definitur ad locum nisi per operationem ; non autem per operationem secundum quod exit ab essentia, sed secundum quod terminatur ad operatum in loco. Unde quando operatur circa hunc locum, ab essentia sua (cum non sit ex se determinata vel obligata ad locum illum, sed indifferenter se habens ad omnia, in quantum in se est), potest egredi operatio statim ad locum proximum vel remotum ; nec operatio ad distans dependet ab operatione ad propinquum. Unde secundum quod habet aliquid operari vel in omnibus mediis locis vel in aliquibus vel in nullo, secundum hoc potest pertransire omnia media vel quaedam vel nullum.</p>	<p>la raison en est prise de ce qui a été dit, dans cette distinction, qu. 3, a.2.</p> <p>Car je dis que l'essence de l'ange en soi est dégagée de tout lieu, et n'est limitée à un lieu que par son opération, mais non par l'opération selon qu'elle sort de l'essence, mais selon qu'elle se termine à ce qui est opéré dans un lieu. C'est pourquoi quand il opère autour de ce lieu, par son essence (puisqu'elle n'est pas limitée ou attachée à ce lieu, mais se comporte indifféremment envers tout, en tant qu'il est en lui) l'opération peut sortir pour un lieu proche ou éloigné ; et l'opération à ce qui est distant ne dépend pas de l'opération à ce qui est proche. C'est pourquoi selon qu'il a quelque chose à opérer ou en beaucoup de lieux intermédiaires ou en certains ou en aucun, selon cela il peut traverser tous les espaces intermédiaires ou certains ou aucun.</p>
<p>[2719] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 4 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod obiectio nulla est, si addatur quod philosophusmet addit. Dicit enim, quod medium est in quod primo venit continue mutatum. Angeli autem motus non est continuus, ut dictum est, art. 1, hujus quaest.</p>	<p>Solutions :</p> <p>1. L'objection n'existe pas si on ajoute ce que le Philosophe¹ ajoute. Car il dit que l'intermédiaire est dans ce qui vient en premier continuellement changé. Mais le mouvement de l'ange n'est pas continu, comme il a été dit à l'article 1 de cette question.</p>
<p>[2720] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 4 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ante quodlibet mutatum, est moveri ; sed tamen diversimode est in motu Angeli et in motu corporis. Quia in motu corporis mutatum esse non est pars moveri, sed terminus ejus ; unde totum moveri praecedit mutatum esse ; et ideo oportet praesupponere ante id in quod dicitur mutatum esse, aliquid in quo moveatur. Sed in motu Angeli qui non est continuus, mutatum esse est una pars motus, ultima scilicet ; et prima pars est unde incipit moveri ; et neutra pars est motus, sed successio utriusque. Unde moveri praecedit mutatum esse, sicut</p>	<p>2. Avant n'importe quel changement il y a à être mû ; mais cependant il y a des manières différentes dans le mouvement de l'ange et dans celui du corps. Parce que dans le mouvement du corps l'être changé n'est pas une partie du mouvement, mais son terme : c'est pourquoi être tout entier mû précède être changé. Et ainsi il est nécessaire de présupposer avant ce en quoi on le dit changé, quelque chose en quoi il se meut. Mais dans le mouvement de l'ange qui n'est pas continu, ce qui a été changé c'est une partie du mouvement, à savoir la dernière, et la première partie est ce d'où il commence son mouvement : et aucune partie n'est mouvement mais succession de l'un et</p>

¹ L'Éd. de Parme, et l' Éd. MANDONNET donnent la même leçon : *philosophusmet*. Faut-il y lire *le philosophe... métaphysique* ?

totum in discretis partem.	l'autre. C'est pourquoi se mouvoir précède le changement, comme le tout la partie dans ce qui est séparé.
[2721] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 4 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ratio illa procederet in illis quae per essentiam suam sunt determinata ad ubi: quod non contingit in Angelo: unde motus ejus est secundum operationes tantum, quae sunt hic et ibi successive.	3. Cette raison procéderait dans ce qui est limité par son essence à un lieu, ce qui n'arrive pas dans l'ange ; c'est pourquoi son mouvement dépend seulement des opérations, qui sont ici et là successivement.
[2722] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 4 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod dictum illud non est usquequaque sufficiens ; quia per hoc quod Angelus intelligit hoc et illud, non dicitur esse hic et ibi ; quia existens in uno loco, potest intelligere id quod est in alio loco. Sed accedit ad veritatem, in quantum successio operationum sequitur successionem quae est in intellectu.	4. Ce qui a été dit n'est pas suffisant partout ; parce que par le fait que l'ange pense ceci ou cela, on ne dit pas qu'il est ici ou là ; parce que ce qui existe en un seul lieu peut penser ce qui est dans un autre lieu. Mais il parvient à la vérité en tant que la succession des opérations suit la succession qui est dans l'intellect.
[2723] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 4 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod Angelus potest pertransire per omnia media ; non tamen oportet quod numeret infinita puncta existentia in linea: quia locus in quo est Angelus, non semper est indivisibilis, sed quandoque divisibilis, ut dictum est, in corp. art.: et cum nullum spatium finitum dividatur in infinita divisibilia actu accepta, constat quod omnia media pertransire potest.	5. L'ange peut traverser par tous les lieux intermédiaires ; cependant il ne faut pas qu'il compte les points infinis existant dans la ligne ; parce que le lieu en lequel est l'ange, n'est pas toujours indivisible, mais quelquefois divisible, comme il a été dit dans le corps de l'article ; et comme aucun espace fini n'est divisé en infini reçu comme divisible en acte, il est clair qu'il peut traverser tous les lieux intermédiaires.
[2724] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 4 a. 2 ad 6 Ad sextum dicendum, quod non est eadem ratio de omnibus mediis ; quia media possunt accipi divisibilia, et haec finita sunt ; vel indivisibilia quae infinita sunt, et pertransiri, si actu numerentur, non possunt. Et praeterea in uno mediorum locorum habet aliquid operari, et non in alio. Unde sequitur quod per aliquod medium transeat, et non per aliud.	6. Ce n'est pas la même nature pour tous les intermédiaires, parce que les lieux intermédiaires peuvent être compris comme divisibles et ceux-ci sont finis, ou indivisibles qui sont infinis, et ils ne peuvent pas être traversés s'ils sont comptés en acte. Et il a à opérer quelque chose en plus dans un des lieux intermédiaires, et non dans un autre. C'est pourquoi il en découle qu'il traverse un intermédiaire, et non par un autre.
Articulus 3 [2725] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 4 a. 3 tit. Utrum Angelus moveatur in instanti	<u>Article 3 – L'ange se meut-il dans l'instant ?</u>
[2726] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 4 a. 3	Objections :¹ :

¹ PARALL. : Ia, qu. 53, a. 3.

<p>arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Angelus moveatur in instanti. Mutatio enim Angeli secundum locum, est simplicior qualibet mutatione corporali. Sed aliquae mutationes corporales sunt in instanti, ut in VI <i>Physic.</i>, text. com. 68, Commentator dicit, sicut illuminatio, generatio, corruptio, et hujusmodi. Multo ergo fortius mutatio Angeli.</p>	<p>1. Il semble que l'ange se meut dans l'instant. Car le changement de l'ange selon le lieu est plus simple que n'importe quel changement corporel. Mais ces changements corporels sont dans l'instant, comme le Commentateur le dit (<i>Physique</i>, VI), comme la lumière, la génération, la corruption, etc. Donc le changement de l'ange est beaucoup plus important.</p>
<p>[2727] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 4 a. 3 arg. 2 Praeterea, mutetur Angelus de A in B, sicut in quod primo mutatum est (dicitur autem in [in om. <i>Éd. de Parme</i>] illud primum mutatum esse quod est locus contiguus [continuus <i>Éd. de Parme</i>] loco in quo prius erat) ; et si mutatur in tempore, sit tempus in quo mutatur C. Si ergo istud tempus mensurat illum motum, oportet quod in ultimo nunc temporis sit in termino motus secundum quod est in B.</p>	<p>2. L'ange change de A en B, comme en premier il a été changé (mais on dit que dans ce premier changement a été changé ce qui est un lieu contigu d'un lieu où il était auparavant) et s'il est changé dans le temps, le temps pendant lequel C est changé. Si donc ce temps mesure ce mouvement, il est nécessaire que dans le dernier instant du temps, soit au terme du mouvement selon qu'il est en B.</p>
<p>Relinquitur ergo quod in toto tempore praecedente ultimum nunc aut est tantum in A, aut est partim in A et partim in B. Sed non partim in utroque, quia indivisibilis est. Ergo in tempore illo erit totus in A. Sed cum omne tempus sit divisibile, in quolibet tempore est accipere prius et posterius.</p>	<p>Il reste donc que dans tout le temps qui précède ce dernier instant, il est ou bien seulement en A ou il est en partie en A et en partie en B. Mais pas en partie dans l'un et l'autre, parce qu'il est indivisible. Donc en ce temps il sera en entier en A. Mais comme tout temps est divisible, en n'importe temps est à comprendre comme avant et après.</p>
<p>Ergo in priori et posteriori parte illius temporis Angelus erit in A: ergo quiescit in A: quia potest de eo dici, quod in A est nunc et prius ; quod est quiescere. Motus ergo Angeli pars erit quies ejus ; quod est inconveniens. Et, quod plus est, sequitur quod tempus illud in quo positus est in moveri non mensurat motum ejus, sed quietem. Ergo videtur quod nullo modo in tempore moveatur.</p>	<p>Donc dans la partie avant et après de ce temps, l'ange sera en A ; donc il se tient tranquille en A : parce qu'on peut dire de lui qu'il est en A maintenant et avant ; ce qui est son repos. Donc une partie du mouvement de l'ange sera se tenir tranquille. Ce qui ne convient pas. Et en plus, il en découle que ce temps où il est placé dans le mouvement ne mesure pas son mouvement, mais son repos. Donc il semble qu'en aucune manière il se meut dans le temps.</p>
<p>2728] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 4 a. 3 arg. 3 Praeterea, si movetur in tempore, moveatur, ut dictum est, art. praec., de A in B, in tempore C. Ponatur ergo quod per idem spatium moveatur quoddam corpus, scilicet F, quod movebitur in majori tempore, scilicet D: quia Angelus est majoris virtutis quam corpus, et</p>	<p>3. S'il se meut dans le temps, il se meut comme il a été dit dans l'article précédant, de A en B, dans un temps C. Donc on penserait qu'un corps est mû à travers un même espace ; à savoir F ; qui sera mû dans un temps plus grand, à savoir D ; parce que l'ange est d'un plus grand pouvoir qu'un corps, et selon qu'il est ajouté au pouvoir du moteur, il est ainsi</p>

<p>secundum quod additur ad virtutem moventis sic oportet quod diminuatur de tempore motus: quia major virtus in minori tempore movet, ut in VI <i>Physic.</i>, text. 13, dicitur. Sed cum omne tempus finitum proportionem habeat ad quodlibet tempus finitum, accipiatur proportio duorum temporum, scilicet temporis C, in quo movetur Angelus, et temporis D, in quo movetur corpus, sicut proportio tripli ad subtripulum ; quia non differt, quaecumque sit. Accipiatur etiam aliud corpus quod excedat ipsum, scilicet secundum virtutem in tripla proportione, et sit G. Inde sic. Secundum excessum virtutis moventis est diminutio in tempore motus. Sed G excedit D in tripla proportione.</p>	<p>nécessaire que le mouvement soit diminué en temps ; parce qu'un plus grand pouvoir meut en moins de temps, comme il est dit (<i>Physique</i>, VI, 2, 232 b 4) mais comme tout temps fini à un rapport à un certain temps fini, on comprend la proportion de deux temps, à savoir du temps C, où est mû l'ange, et du temps D, en quoi est mû le corps ; comme une proportion de triple au tiers parce qu'il ne diffère pas, quel qu'il soit. Mais on comprend aussi un autre corps qui le dépasse, à savoir selon le pouvoir dans une proportion triple, et ce sera G. De là ainsi. Selon l'excès du pouvoir moteur il y a une diminution dans le temps du mouvement. Mais G dépasse D dans une triple proportion.</p>
<p>Ergo et tempus in quo movetur G per idem spatium, erit minus quam D in tripla proportione. Sed hoc est tempus C, in quo movebatur Angelus. Ergo in eodem tempore et aequali movebitur virtus corporalis et virtus Angeli, etiam si ponatur Angelus moveri velociter quantumcumque potest. Et similis ratio potest accipi ex parte mobilium, secundum quorum etiam proportionem diminuitur et augetur tempus motus, ut habetur ex IV <i>Physic.</i>, text. 11. Ergo cum hoc sit impossibile, videtur quod Angelus in tempore non moveatur.</p>	<p>Donc le temps aussi où est mû G par le même espace, sera moins que D dans une triple proportion. Mais cela est le temps C, où l'ange était mû. Donc dans un même temps égal le pouvoir corporel et le pouvoir de l'ange se mettront en mouvement ; même si on pense que l'ange se meut vite autant qu'il le peut. Et une raison semblable peut être comprise du côté de ce qui est mobile, selon la proportion desquels aussi il est diminué, et le temps du mouvement augmenté, comme on le voit en <i>Physique</i> (IV, 1, 209 a 25). Donc comme cela est impossible, il semble que l'ange ne se meut pas dans le temps.</p>
<p>[2729] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 4 a. 3 arg. 4 Praeterea, omne tempus est divisibile. Si igitur moveatur Angelus de A in B in aliquo tempore, in medio illius temporis alicubi erit. Sed non est in A, quia ibi erat in principio temporis ; nec in B, quia ibi erat in fine temporis ; et dum movetur ; in duobus instantibus non est in eodem ubi, ut probatur in VI <i>Physic</i>, text. 32. Unde cum in uno instanti sit in A vel in B, in alio instanti non potest esse in eodem. Ergo in instanti quod est medium temporis, erit in medio spatii. Sed non necessario transit medium, ut supra dictum est, art. praeced. Ergo motus ejus non est semper</p>	<p>4. Tout temps est divisible. Si donc l'ange se mouvait de A en B dans un certain temps, dans l'intermédiaire de ce temps il serait quelque part. Mais il n'est pas en A, parce qu'il était là au commencement du temps, et il n'est pas en B, parce qu'il y était en fin de temps ; et pendant qu'il se meut, en deux instants, il n'est pas dans un même lieu, comme c'est prouvé (<i>Physique</i>, VI, 4, 234 b 10 ss.). C'est pourquoi, comme dans un instant il est en A ou en B, dans un autre instant il ne peut pas être dans le même. Donc dans l'instant qui est l'intermédiaire du temps, il sera dans l'intermédiaire de l'espace. Mais il ne traverse pas nécessairement l'espace intermédiaire,</p>

[semper om. <i>Éd. de Parme</i>] in tempore.	comme il a été dit dans l'article précédent. Donc son mouvement n'est pas toujours dans le temps.
[2730] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 4 a. 3 arg. 5 Sed contra, omnis motus et mutatio habet prius et posterius: quia habet duos terminos, quorum unus consequitur aliud. Sed numerus prioris et posterioris in motu est tempus, ut habetur in IV <i>Physic.</i> , text. 11. Ergo omnis motus mensuratur tempore: ergo et motus Angeli.	5. Mais en sens contraire, tout mouvement et tout changement a un avant et un après : parce qu'il a deux termes, dont l'un suit l'autre. Mais le nombre du premier et du dernier dans le mouvement est le temps, comme on le voit en <i>Physique</i> , (IV, 1, 209 a 25). Donc tout mouvement est mesuré par le temps, donc le mouvement de l'ange aussi.
[2731] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 4 a. 3 arg. 6 Praeterea, moveatur Angelus de A in B. Aut in eodem instanti est in A et in B, aut in diversis. Si in eodem, tunc erit simul in duobus locis, quod est improbatum ; et praeterea tunc non moveretur ad B, quia nihil movetur ad id in quo est. Si autem in diversis, ergo est designare duo instantia, in quorum uno est in A, et sit C: et in altero in B, et sit illud D. Inde sic. Motus Angeli est inter D et C. Sed inter quaelibet duo instantia est tempus medium, ut probatur in IV <i>Physic.</i> Text. 26, 53 et 55, Ergo motus Angeli erit in tempore.	6. L'ange se mettrait en mouvement de A en B. Ou bien dans un même instant il est en A et en B, ou en différents endroits. S'il est dans le même, alors il sera en même temps en deux endroits, ce qui est désapprouvé, et ensuite alors il ne serait pas mû vers B, parce que rien ne se meut en ce en quoi il est. S'il est en des endroits différents, donc il y a à signaler deux instants, en lesquels il est en A, et serait en C : et dans un autre en B et celui-là serait D. De là oui. Le mouvement de l'ange est entre D et C. Mais en n'importe lequel des deux instants, il y a le temps intermédiaire, comme c'est prouvé en <i>Physique</i> (IV, 3, 210 b 8 – C, 213 a 26 – 6, 213 b 14). Donc le mouvement de l'ange sera dans le temps.
[2732] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 4 a. 3 arg. 7 Si dicas, quod illa duo nunc succedunt numero [numero om. <i>Éd. de Parme</i>] sibi sine aliquo medio, sicut dictum est de operationibus. Contra, moveatur Angelus de A in B, ita quod in hoc instanti quod est C, sit in A, et in hoc instanti quod est D, sit in B. Item ponatur quod aliquod corpus sit G, et moveatur similiter de A in B, et incipiat simul moveri cum Angelo, scilicet in C. Inde sic. Angelus citius pervenit ad B, quam corpus G. Ergo in instanti D corpus nondum pervenit ad G ; sed erit citra B. Et sit ille locus R. Inde sic. G movetur de A in R, et in tempore CD. Sed spatium AR est divisibile. Dividatur ergo in puncto H. Inde sic. Corpus illud, scilicet G, in instanti C est in A et in instanti D est in R. Ergo H erit in aliquo alio	7. Tu pourrais dire que ces deux instants se succèdent en nombre sans temps intermédiaire, comme on le dit des opérations. En sens contraire l'ange se déplacerait de A en B, de même qu'il est dans cet instant qui est C, il serait en A, et en cet instant qui est D, il serait en B. De même on penserait qu'un corps est G, et serait mû de la même manière de A en B et qu'il commencerait en même temps à se mouvoir avec l'ange, à savoir en C. En ce lieu oui. L'ange parvient plus vite à B, que le corps G. Donc en l'instant D le corps n'est pas encore parvenu à G ; mais il sera en deçà de B. Et ce lieu serait R. En ce lieu oui. G est mû de A en R, et dans le temps CD, mais l'espace AR est divisible. Donc il est divisé au point R. En ce lieu, oui. Ce corps, à savoir G, se déplace dans l'instant C est en A et dans l'instant D est en R. Donc H sera en un autre instant

<p>instanti medio inter illa duo, et sit illud N. In N ergo Angelus vel erit in A vel in B, vel in medio. Sed non in A, quia sic in duobus instantibus esset in eodem ubi ; et eadem ratione non est in B. Ergo oportet quod in instanti N sit in medio: et sic semper procedendo, invenitur inter quaelibet duo instantia instans et tempus. Ergo oportet quod motus Angeli sit in tempore continuo.</p>	<p>intermédiaire entreces deux, et il serait N. En N l'ange sera ou bien en A ou bien en B ou bien dans l'espace intermédiaire. Mais pas en A, parce qu'ainsi en deux instants il serait dans un même lieu, et pour la même raison il n'est pas en B. Donc il est nécessaire que dans l'instant N il soit dans l'espace intermédiaire, et ainsi toujours en procédant, on trouve entre n'importe lequel de ces deux instants, l'instant et le temps. Donc il est nécessaire que le mouvement soit dans un temps continu.</p>
<p>[2733] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 4 a. 3 arg. 8 Si dicatur, quod in motu Angeli non est assignare ultimum instans in quo sit in A, quia in A est in toto tempore, et in B est in termino temporis. Inter tempus autem et terminum temporis non est assignare medium, sicut etiam dicit Philosophus, in VIII <i>Physic.</i>, text. 11, in mutationibus naturalibus, ut quando aliquis movetur de albedine in nigredinem, est designare duo tempora, in quorum primo est album, et in secundo est nigrum, et instans quod contingit duo tempora, tenet se cum sequenti tempore ; unde in eo est nigrum ; unde non fuit invenire ultimum nunc, in quo esset album, sed ultimum tempus in cuius termino erit non album.</p>	<p>8. Si on disait que dans le mouvement de l'ange il n'y a pas à attribuer un dernier instant en qui il serait en A, et parce qu'en A il est dans tout le temps, et en B il est au terme du temps. Mais entre le temps et le terme du temps il n'a pas à attribuer un intermédiaire, comme le dit aussi le Philosophe, (<i>Physique</i>, VIII, 251 b 19) dans les changements naturels, comme quand quelqu'un se meut de la blancheur au noir, il a à désigner deux temps, dans le premier desquels quelqu'un est blanc et dans le second il est noir, et l'instant qui est en rapport avec deux temps, se tient avec le temps suivant ; c'est pourquoi en lui il est noir ; c'est pourquoi il a pas eu à trouver un dernier instant, dans lequel il était blanc et le dernier temps au terme duquel il ne sera pas blanc.</p>
<p>Si inquam sic dicatur, contra, omnis motus qui non est semper, medius est inter duas quietes, quarum una est in termino a quo est motus, altera in termino ad quem est motus. Sed sicut instans ad quod terminatur motus tenet se cum quiete sequente ; ita instans A quo incipit motus, tenet se cum quiete praecedente, ut patet quando aliquid movetur de albedine in nigredinem ; quia sicut in fine temporis quod mensurat motum est nigrum, ita in principio temporis est album. Ergo ex hoc patet quod omnis quies trahit ad se et nunc praecedens, et nunc sequens. Inde sic arguo. Angelus qui movetur de A in B, ut tu [tu <i>om. Éd. de Parme</i>] dicis, in tempore CD, est in A. Ergo quiescit ibi:</p>	<p>Si, dis-je, on disait ainsi, en sens contraire, que tout mouvement qui n'existe pas toujours est intermédiaire entre deux repos dont l'un est dans le terme d'où vient le mouvement, l'autre dans le terme auquel est le mouvement. Mais de même que l'instant auquel se termine le mouvement se tient avec un repos suivant, ainsi de l'instant A d'où commence le mouvement, il se tient avec le repos précédant, comme on le voit quand quelque chose se meut du blanc au noir, parce que de même que dans la fin du temps, qui mesure le mouvement il est noir, de même au commencement du temps il est blanc. Donc par cela on voit que tout repos tire à lui et l'instant précédant, et le moment suivant. De là j'argumente ainsi. L'ange qui est mû de A en B, comme tu le dis, dans le</p>

<p>quia, ut probatur in VI <i>Physic.</i>, quidquid est in tempore in aliquo uno ubi, quiescit ibi. Sed ubi est aliquid quiescens in tempore, est et in termino temporis. Ergo in D, quod est nunc ultimum temporis, erit Angelus adhuc in A, et non in B, ut ponebatur.</p>	<p>temps CD il est en A. Donc il est là en repos, parce que comme on le prouve en <i>Physique</i> VI, tout ce que dans le temps en un seul lieu s'y repose. Mais là il y a quelque chose qui se repose dans le temps, et c'est au terme du temps. Donc en D, qui est l'instant dernier du temps, l'ange sera encore en A et non en B, comme on le pensait.</p>
<p>[2734] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 4 a. 3 arg. 9 Praeterea, omne tempus causatur a motu, ut patet ex IV <i>Physic.</i>, text. 128 et sq., Sed Angelus in A non movetur, nec iterum habet ordinem ad aliquem motum priorem, per cujus tempus sua quies mensuretur. Ergo nihil est dictu, quod Angelus sit in A in tempore.</p>	<p>9. Tout temps est causé par le mouvement, comme on le voit en <i>Physique</i>, (IV, 14, 222 b 30 ss.). Mais l'ange en A ne se meut pas, et à nouveau il n'a pas de rapport à un ordre pour un mouvement avant, par le temps duquel son repos est mesuré. Donc il n'y a rien à dire, que l'ange est en A dans le temps.</p>
<p>[2735] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 4 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod cum omnis mutatio habeat duos terminos qui non possunt esse simul quia omnis mutatio est in incontingens, ut dicitur in I <i>Physic.</i>, text. 44, oportet cuilibet motui vel mutationi adesse successionem ex hoc quod non possunt duo termini esse simul ; et ita tempus, quod est numerus prioris et posterioris, in quibus consistit tota successionis ratio. Sed hoc diversimode in diversis contingit. Quandoque enim terminus motus est mediatus principio motus, vel secundum medium quantitatis dimensivae, sicut est in motu locali corporum et in motu augmenti et diminutionis, vel secundum medium quantitatis virtualis cujus divisio attenditur secundum intensionem et remissionem alicujus formae, sicut in alteratione qualitatum sensibilium: et tunc tempus per se ipsum motum mensurat: quia ad terminum successive pervenitur, eo quod divisibilis est.</p>	<p>Réponse : Comme tout changement a deux termes, qui ne peuvent pas être en même temps parce que tout changement n'est pas dans le possible, comme il est dit (<i>Physique</i> I, 5, 188 b 2), il est nécessaire à chaque mouvement ou chaque changement qu'il y ait une succession du fait que les deux termes ne peuvent être en même temps ; et il en est ainsi du temps qui est le nombre de l'avant et de l'après, en quoi consiste toute la nature de la succession. Mais cela arrive de différentes manières dans différentes [circonstances]. Car quelquefois le terme du mouvement est parcouru à moitié au commencement du mouvement, ou selon l'intermédiaire de la quantité dimensive, comme c'est dans le mouvement local des corps et dans le mouvement d'accroissement et de diminution, ou selon l'intermédiaire de la quantité virtuelle, dont la division est atteinte selon l'intensité et l'abandon d'une forme, comme dans l'altération des qualités sensibles ; et alors le temps mesure par soi ce mouvement ; parce qu'on parvient au terme successivement, du fait qu'il est divisible.</p>
<p>Quandoque vero terminus ad quem, non est mediatus termino a quo, sicut est in illis mutationibus in quibus est mutatio de privatione in formam, vel e converso, ut in generatione et corruptione, et illuminatione, et in omnibus hujusmodi: et in istis etiam mutationibus oportet</p>	<p>Mais quelquefois le terme final n'est pas intermédiaire au terme d'origine, comme dans ces changements en lesquels il y a changement par privation dans la forme, ou au contraire, comme dans la génération et la corruption et l'éclairage et dans toutes choses de ce genre ; et en ces changements aussi il</p>

<p>annexum esse tempus, cum constet materiam non simul esse sub forma et privatione, nec aerem esse simul sub luce et tenebris.</p>	<p>est nécessaire d'ajouter du temps, puisqu'il est clair que la matière n'est pas en même temps sous une forme et sa privation, l'air non plus n'est pas en même temps sous la lumière et les ténèbres.</p>
<p>Non autem ita quod exitus vel transitus de uno extremo in aliud fiat in tempore ; sed alterum extremorum, scilicet primum quod in mutatione abjicitur, est conjunctum cuidam motui vel alterationi (sicut in generatione et corruptione), vel motui locali solis (sicut in illuminatione), et in termino illius motus est etiam terminus mutationis.</p>	<p>Ce n'est pas ainsi que la sortie ou le passage d'un extrême à un autre se fait dans le temps, mais l'autre des extrêmes, à savoir le premier qui est abandonné dans le changement, est joint à un certain mouvement ou à un changement (comme dans la génération et la corruption) ou à un mouvement local du soleil (comme dans l'éclairage) et dans un terme de ce mouvement il y a aussi le terme du changement.</p>
<p>Et pro tanto mutatio illa dicitur esse subito, vel in instanti, quia in ultimo instanti temporis, quod mensurabat motum praecedentem, acquiritur illa forma vel privatio, cujus nihil prius inerat. Et in illo instanti dicitur generatum esse, non autem proprie generari: quia omne quod generatur, generabatur, ut in VI <i>Physic.</i> probatur. Unde omnes tales mutationes instantaneae sunt termini cujusdam motus ; ut in VI <i>Physic.</i>, Commentator dicit. Motus autem Angeli non potest esse terminus alterius motus.</p>	<p>Et pour autant on ne dit pas que ce changement est soudain, ou dans l'instant, parce que dans l'ultime instant du temps, ce qui mesurait le mouvement précédant, cette forme ou cette privation sont acquises, dont il n'y avait rien avant. Et en cet instant on dit qu'il a été engendré, mais non engendré au sens propre, parce que tout ce qui est engendré, était engendré, comme c'est prouvé (<i>Physique</i> VI, 6, 237 b 9). C'est pourquoi tous les changements de ce genre sont les termes d'un certain mouvement, comme le Commentateur le dit en <i>Physique</i>, VI. Mais le mouvement de l'ange ne peut pas être le terme d'un autre mouvement.</p>
<p>Unde oportet quod sit in tempore, et non in instanti. Sed dico, quod tempus istud est aliud a tempore quo mensuratur motus caeli et aliorum corporalium: quod sic probatur. Nullus motus mensuratur per motum caeli, nisi qui est ordinatus ad ipsum. Unde etiam probant philosophi, quod si essent plures mundi, oporteret esse plures primos motus, et plura tempora.</p>	<p>C'est pourquoi il est nécessaire qu'il soit dans le temps et non dans l'instant. Mais je dis que ce temps est autre que le temps par lequel est mesuré le mouvement du ciel et des autres corps, ce qui est prouvé ainsi. Aucun mouvement n'est mesuré par le mouvement du ciel, sinon ce qui lui est ordonné. C'est pourquoi aussi les philosophes prouvent que s'il y avait plusieurs mondes, il faudrait qu'il y ait plusieurs premiers mouvements, et plusieurs temps.</p>
<p>Unde cum motus Angeli nullum ordinem habeat ad motum caeli, et praecipue si motus ejus dicatur processio operationum, ut dictum est, art. 1 istius quaest., oportet quod non mensuretur tempore quod est mensura primi mobilis, sed alio tempore, cujus temporis naturam ex natura motus accipere oportet. In</p>	<p>C'est pourquoi comme le mouvement de l'ange n'a aucun rapport avec le mouvement du ciel, et principalement si on dit que son mouvement est la sortie des opérations, comme il a été dit dans l'article 1 de cette question, il faut qu'il ne soit pas mesuré par le temps qui est la mesure du premier mobile, mais par un autre temps, dont il est</p>

<p>tempore enim est aliquid quasi formale, quod tenet se ex parte quantitatis discretæ, scilicet numerus prioris et posterioris ; et aliquid materiale, per quod est continuum, quia continuitatem habet ex motu in quo est sicut in subjecto et primo mensurato, scilicet motu caeli, ut dicitur 4 Phys. Motus autem ille habet continuitatem ex magnitudine.</p>	<p>nécessaire de comprendre la nature par la nature du mouvement. Car dans le temps il y a quelque chose de quasi formel, qui se tient du côté de la quantité discrète, à savoir le nombre de l'avant et du dernier ; et quelque chose de matériel, par quoi il est continu, parce qu'il a la continuité par le mouvement en quoi il est comme dans un sujet premier mesuré aussi, à savoir par le mouvement du ciel, comme il est en <i>Physique</i> IV. Mais ce mouvement a la continuité par sa grandeur.</p>
<p>Unde cum motus Angeli non sit continuus (quia non est secundum necessitatem conditiones habens magnitudinis per quam transit, sicut est in illis quae sunt sic nata in loco esse ut eorum substantia sit commensurata terminis loci, scilicet corporibus), sed per successionem operationum, in quibus nulla est ratio continuitatis ; ideo tempus illud non est continuum, sed est compositum ex nunc succedentibus sibi ut numerus ipsarum operationum succedentium sibi tempus vocetur, sicut ipsa successio operationum dicitur motus: et quot sunt operationes ex quibus componitur motus secundum diversa loca, tot erunt nunc, ex quibus componitur tempus.</p>	<p>C'est pourquoi comme le mouvement de l'ange n'est pas continu (parce qu'il n'est pas selon la nécessité comme ayant les condition de la grandeur par laquelle il passe, comme c'est en ce qui est ainsi destiné à être dans un lieu, à savoir dans les corps), Mais par la succession des opérations, en lesquelles il n'y a aucune raison de continuité ; ainsi ce temps n'est pas continu mais il est composé par des instants qui se succèdent comme on appelle le nombre des opérations elles-mêmes qui se succèdent dans le temps, de même que la succession même des opérations est appelée mouvement : et autant les opérations par lesquelles le mouvement est composé selon différents lieux, autant il y aura d'instant, par lesquels le temps est composé.</p>
<p>Et hoc etiam consonat ei quod philosophus dicit in VI Physic., quod ejusdem rationis est indivisibile moveri, et tempus componi ex nunc, et motum ex momentis, et lineam ex punctis: quia quamvis linea sit continua, per quam Angelus transit, non tamen est continuitas secundum quod refertur ad motum Angeli, qui diversa ubi non continuatim pertransit.</p>	<p>Et cela aussi est en accord avec ce que dit le Philosophe (<i>Physique</i> VI, 1, 231 b), que de la même raison l'indivisible est mû, et le temps est composé par des instants ; et le mouvement par les moments, et la ligne par les points ; parce que, bien que la ligne, par laquelle passe l'ange, soit continue, cependant il n'y a pas continuité selon qu'elles est rapportée au mouvement de l'ange qui traverse différentes lieux non de manière continue.</p>
<p>[2736] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 4 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod omnes illae mutationes quae instantaneae dicuntur, sunt termini motus ; quod non contingit in motu Angeli, ut dictum est, in corp. art.</p>	<p>Solutions : 1. Tous ces changements qui sont dits instantanés, sont les termes du mouvement ; ce qui n'arrive pas dans le mouvement de l'ange, comme il a été dit dans le corps de l'article.</p>
<p>[2737] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 4 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod tempus illud in quo movetur de A in B,</p>	<p>2. Ce temps pendant lequel il est mû de A à B, est constitué de deux instants ; en un instant il est en A et dans un autre en B. C'est</p>

<p>compositum est ex duobus instantibus ; et in uno instanti est in A, et in alio in B. Unde non oportet quod in altero eorum quiescat ; quod oporteret de necessitate, si tempus esset continuum.</p>	<p>pourquoi il n'est pas nécessaire qu'il se repose dans un autre de ces instants ; ce qu'il faudrait par nécessité, si le temps était continu.</p>
<p>[2738] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 4 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod non potest accipi aliqua proportio temporis in quo movetur corpus, ad tempus in quo movetur Angelus ; quia tempus quo movetur Angelus, non est divisibile divisione continui, sed discreti in plura instantia finita ; in tempore autem quo movetur corpus, sunt infinita instantia in potentia ; et ita nulla est proportio, sicut nec infiniti ad finitum.</p>	<p>3. Il n'est pas possible de comparer une proportion de temps en lequel un corps se meut, à un temps en lequel l'ange se meut, parce que le temps pendant lequel l'ange se meut n'est pas divisible par une division du continu, mais du discret en plusieurs instants finis ; mais dans le temps où un corps se meut, il y a des instants infinis en puissance et ainsi aucune proportion, comme non plus de l'infini au fini.</p>
<p>[2739] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 4 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod tempus istud quo Angelus movetur, divisibile est in duo, quae non copulantur ad unum communem terminum, cum hoc tempus non sit continuum. Unde non sequitur quod in medio instanti sit in medio spatii: quia non est necessarium accipere medium instans.</p>	<p>4. Ce temps par lequel l'ange se meut, est divisible en deux [instants], qui ne sont unis à un terme commun, puisque ce temps n'est pas continue. C'est pourquoi il n'en découle pas que dans l'intermédiaire de l'instant il soit dans l'intermédiaire de l'espace ; parce qu'il n'est nécessaire de comprendre un instant intermédiaire.</p>
<p>[2740] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 4 a. 3 ad 5 Sed quia ex aliis rationibus videtur concludi, quod motus ejus sit in tempore continuo, ideo ad eas respondendum est. Dicendum ergo ad quintum, quod omnis motus habet prius et posterius ; sed diversimode: quia in motu continuo accipitur prius et posterius vel respectu duorum temporum copulatorum ad unum nunc, vel respectu duorum nunc includentium unum tempus ; in mutationibus autem instantaneis est prius ipsum tempus mensurans motum praecedentem, cui adjungitur alterum extremorum, et posterius ipsum nunc, quod mensurat terminum motus ; et ideo inter duo extrema non cadit medium, sicut nec inter tempus et nunc. In motu autem Angeli prius et posterius sunt duo nunc succedentia, inter quae nullum est medium tempus continuans.</p>	<p>5. Mais parce qu'on semble conclure par d'autres raisons que son mouvement serait dans un temps continu, c'est à elles qu'il faut répondre. Donc il faut dire pour la cinquième objection, que tout mouvement a un avant et un après ; mais de manière différente, parce que dans le mouvement continu on comprend l'avant et l'après, ou par rapport aux deux temps qui relient un seul instant, ou par rapport aux deux instants qui incluent un seul temps ; et dans les changements instantanés il y a un temps avant qui mesure le mouvement précédant, à quoi est joint l'autre des extrêmes et l'instant après lui-même, qui mesure le terme du mouvement, et ainsi entre deux extrêmes il ne se trouve pas d'intermédiaire, comme dans le temps et l'instant non plus. Mais dans le mouvement de l'ange l'avant et l'après sont deux instants qui se succèdent, entre lesquels il n'y a aucun temps intermédiaire de temps qui continue.</p>
<p>[2741] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 4 a. 3 ad 6 Ad sextum dicendum, quod hoc quod inter duo nunc sit tempus medium,</p>	<p>6. Du fait qu'entre deux instants il y aurait un temps intermédiaire, le temps découle de la nature de la continuité, parce que c'est un</p>

<p>consequitur tempus ratione continuitatis ; quia haec est passio communis omni continuo. Continuitatem autem habet ex motu. Unde cum motus Angeli non sit continuus, ratio non sequitur.</p>	<p>pâtir commun à tout ce qui est continu. Mais il a la continuité par le mouvement. C'est pourquoi comme le mouvement de l'ange n'est pas continu, la raison ne suit pas.</p>
<p>[2742] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 4 a. 3 ad 7 Ad septimum dicendum, quod si ponatur motus Angeli et corporis simul incipere, quando Angelus erit in alio termino secundum aliud instans sui temporis, corpus etiam erit in alio termino secundum aliud instans sui temporis. Inter duo autem instantia temporis istius corporis est tempus medium in eo quod motus ejus est continuus ; unde est ibi signare medium instans. Sed inter duo instantia Angeli non est tempus medium. Unde nec medium instans oportet ibi signari ; sed contingit signari, si in tribus locis successive sit ; quia ita etiam tempus ex tribus nunc componetur ; unde unum erit medium ; et illa duo instantia possunt includere omnia instantia temporis, cum etiam unum nunc et instans [aevi instans <i>Éd. de Parme</i>] includat omne tempus: et ita non est inconveniens quod dum motus Angeli est in duobus tantum instantibus, motus corporis sit in infinitis ; quamvis quantumcumque duret motus corporis, tantumdem etiam duret motus Angeli, et quamvis utrumque non sit indivisible. Et praeterea contingit quod quando corpus est in medio instanti, Angelus in nullo loco sit, cum non sit necessarium eum semper esse in loco, ut dictum est, quaest. 3, art. 1 ; et ita secundum coordinationem illius temporis nullum nunc Angelo respondeat, sed tantum aevum.</p>	<p>7. Si on pense que les mouvements de l'ange et du corps commencent en même temps, quand l'ange sera dans une autre terme, selon un autre instant de son temps, le corps sera aussi dans un autre terme selon un autre instant de son temps. Mais entre deux instants de temps de ce corps il y a un temps intermédiaire en lui parce que le mouvement est continu ; c'est pourquoi il y a ici à distinguer un instant intermédiaire. Mais entre deux instants de l'ange il n'y a pas de temps intermédiaire. C'est pourquoi il n'est pas nécessaire de signaler ici un instant intermédiaire ; mais il arrive qu'il soit signalé s'il est successivement en trois lieux ; c'est pourquoi l'un sera intermédiaire, et ces deux instants peuvent inclure tous les instants du temps, puisqu'aussi un seul instant inclut tout le temps, et ainsi il n'est pas inconvenant que pendant que le mouvement de l'ange est en deux instants seulement, le mouvement du corps soit dans ce qui est l'infini ; bien que chaque fois que dure le mouvement du corps, juste autant que dure aussi le mouvement de l'ange, et bien que l'un et l'autre ne soient pas indivisibles. Et ensuite il arrive que quand le corps est dans un instant intermédiaire, l'ange ne serait en aucun lieu, puisqu'il n'est pas nécessaire qu'il soit dans un lieu, comme il a été dit (qu. 3, art. 1) ; et ainsi selon la coordination de ce temps aucun instant ne correspond à l'ange mais seulement l'aevum.</p>
<p>[2743] Super Sent., lib. 1 d. 37 q. 4 a. 3 ad 8 Alia concedimus.</p>	<p>8. Les autres objections nous les concédons.</p>
<p>Distinctio 38</p>	<p>Distinction 38 – [La science de Dieu]</p>
<p>Quaestio 1</p>	<p>Question unique – [L'universalité de la science de Dieu]</p>
<p>Prooemium</p>	<p>Prologue</p>

<p>Hic quinque quaeruntur: 1 utrum scientia Dei sit causa rerum ; 2 utrum omnia uniformiter cognoscat ; 3 utrum sit enuntiabilium ; 4 utrum eorum quae non sunt ; 5 utrum sit contingentium.</p>	<p>Ici on fait cinq recherches : 1. La science de Dieu est-elle la cause des choses ? 2. Dieu connaît-il tout uniformément ? 3. Connaît-il ce qui peut être énoncé ? 4. A-t-il connaissance de ce qui n'est pas ? 5. Dieu connaît-il les futurs contingents ?</p>
<p>Articulus 1 [2746] Super Sent., lib. 1 d. 38 q. 1 a. 1 tit. Utrum scientia Dei sit causa rerum</p>	<p><u>Article 1 – La science de Dieu est-elle la cause des choses ?</u></p>
<p>[2747] Super Sent., lib. 1 d. 38 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod scientia Dei sit causa rerum. Scientia enim Dei tam a sanctis quam a prophetis scientiae artificis comparatur. Sed scientia artificis causa est scitorum per artem producendorum. Ergo videtur quod scientia Dei sit causa rerum.</p>	<p>Objections :¹ 1. Il semble que la science de Dieu est la cause des choses. Car sa science est comparée tant par les saints que par les prophètes à la science de l'artisan². Mais celle-ci est la cause de ce qui est connu à produire par l'art. Donc il semble que la science de Dieu est la cause des choses.</p>
<p>[2748] Super Sent., lib. 1 d. 38 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, cum similitudo sit quaedam unitas in forma, oportet quod in omni assimilatione vel unum similiium sit causa alterius, vel utrumque ab una causa deducatur ; quia unitas in effectu designat unitatem causae. Sed scientia est assimilatio quaedam. Ergo oportet semper quod scientia sit causa sciti, sicut est in scientia practica ; vel scitum causa scientiae, sicut est in nostra scientia speculativa ; vel utriusque sit causa una, sicut est in cognitione quam Angeli de rebus habent ; quia ab eodem, scilicet Deo, imprimuntur species rerum in mente Angeli ad cognoscendum, et in materia ad essendum. Sed scientiae Dei, quae est ipse Deus, nihil est causa, neque scitum, neque aliquid. Relinquitur ergo quod ipsa scientia Dei sit causa sciti.</p>	<p>2. Comme la ressemblance est une certaine unité dans la forme, il est nécessaire dans toute ressemblance que ou bien l'un des semblables soit cause de l'autre, ou bien que l'un et l'autre soient déduits d'une seule cause ; parce que l'unité dans l'effet désigne l'unité de la cause. Mais la science est une certaine ressemblance. Donc il est nécessaire qu'elle soit toujours la cause de ce qui est connu, comme c'est dans la science pratique ; ou bien le connu est la cause de la science, comme c'est dans notre science spéculative ; ou bien elle est la cause unique de l'un et l'autre, comme dans la connaissance que l'ange a des choses ; parce que par le même, à savoir par Dieu, les espèces des choses sont imprimées dans l'esprit de l'ange pour qu'il les connaisse, et dans la matière pour exister. Mais de la science de Dieu qui est Dieu lui-même, rien n'est cause, ni le connu, ni rien. Il reste donc que la science même de Dieu est la cause du connu.</p>
<p>[2749] Super Sent., lib. 1 d. 38 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, mensura semper habet rationem principii respectu mensurati, ut</p>	<p>3. La mesure a toujours raison de principe par rapport au mesuré, comme on le voit (<i>Métaphysique</i>, X, 1, 1052 b 18³). Car la</p>

¹ PARALL. : *Ia*, q. 14, a. 8 — *QD Verit.*, qu. 2, a. 14.

² Idée fort répandue. Cf. *QD Verit.*, qu. 2, et *Ia*, qu. 14, 8, (en sens contraire). Cependant il y a une nuance apportée ici en qu. 1, a. 3, ad 1 [2780].

³ « L'essence de l'Un,... enfin et surtout, c'est être la mesure première de chaque genre et tout

<p>patet ex X Metaph., text. 3 <i>Quantitas enim mensuratur per principium quantitatis, ut substantiae omnes per principium substantiae. Sed scientia Dei mensura est rerum ; unde dicit Anselmus, lib. De ver., c. VII, col. 475, quod unaquaeque res veritatem habet quando implet illud ad quod in mente divina ordinata est. Ergo scientia Dei est causa scitorum.</i></p>	<p>quantité est mesurée par le principe de la quantité, comme toutes les substances par le principe de la substance. Mais la science de Dieu est la mesure des choses ; c'est pourquoi Anselme (<i>La vérité</i>, VII, 475 BC¹), dit que chaque chose a la vérité quand elle emplit ce à quoi elle est ordonnée dans l'esprit divin. Donc la science de Dieu est la cause de ce qui est connu.</p>
<p>[2750] <i>Super Sent., lib. 1 d. 38 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, sicut voluntas Dei est ipse Deus, ita et scientia ejus. Sed voluntas Dei absolute dicitur causa omnium volitorum, et bonitas omnium bonorum. Ergo scientia ejus debet dici causa omnium scitorum.</i></p>	<p>4. De même que la volonté de Dieu est Dieu lui-même, de même sa science. Mais on dit que la volonté de Dieu dans l'absolu est la cause de tout ce qui est voulu et la bonté cause de tous les biens. Donc on doit dire que sa science est la cause de tout ce qui est connu.</p>
<p>[2751] <i>Super Sent., lib. 1 d. 38 q. 1 a. 1 arg. 5 Sed contra, cujuscumque causa est Dei scientia, causa est Deus. Sed non omnium scitorum a Deo, causa est Deus ; quia mala, quae sunt a Deo scita, non sunt ab ipso. Ergo nec scientia Dei causa est omnium scitorum.</i></p>	<p>5. En sens contraire, de chaque chose la cause est la science de Dieu, la cause est Dieu. Mais Dieu n'est pas cause de tout ce qu'il connaît ; parce que les maux qu'il connaît ne viennent pas de lui. Donc la science de Dieu n'est pas cause de tout ce qui est connu.</p>
<p>[2752] <i>Super Sent., lib. 1 d. 38 q. 1 a. 1 arg. 6 Praeterea, posita causa ponitur effectus. Sed scientia Dei fuit ab aeterno ; res autem ab aeterno non fuerunt. Ergo scientia Dei non est causa rerum.</i></p>	<p>6. Une fois la cause placée, l'effet est placé². Mais la science de Dieu a été éternellement ; et les choses n'ont pas existé éternellement. Donc la science de Dieu n'est pas la cause des choses.</p>
<p>[2753] <i>Super Sent., lib. 1 d. 38 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum quod loquendo de attributis divinis, attendenda est attributorum ratio quae, quia diversa est diversorum, ideo aliquid attribuitur uni quod non attribuitur alteri, quamvis omnia sint una res ; et inde est quod bonitas divina dicitur causa bonorum, et vita causa viventium ; et sic de aliis. Si ergo accipiamus diversas attributorum rationes, inveniuntur aliqua habere comparisonem non tantum ad</i></p>	<p>Réponse : En parlant des attributs divins, on doit atteindre la nature des attributs, qui, parce que la différence vient d'attributs différents, ainsi quelque chose est attribué à l'un qui n'est pas attribué à l'autre, bien que tous soient une seule réalité ; et de là vient qu'on dit que la bonté divine est cause des biens, et la vie, la cause des vivants, et ainsi de suite. Si donc nous comprenons les différentes natures des attributs, on en trouve certains qui sont acquises non seulement au</p>

spécialement, la mesure première de la quantité ».

¹ « *Est igitur veritas in omnium quae sunt essentia, quia hoc sunt quod in summa veritate sunt* ». Anselme parle seulement de *summa veritas*, qui est Dieu ;

² Axiome fréquent chez Thomas. Cf. *In Perh.* 1, 14. Il semble l'attribuer à Avicenne (*Liber de philosophia, prima*, I, 6) *QDVerit.*, qu. 23, a. 5, arg. 1, où il reprend sa démonstration. Cf. *In Meta.* VI, lect. 3, n° 1192. Ce qu'Avicenne dit : « Aucun effet n'est possible par rapport à sa cause, mais seulement nécessaire ». Thomas apporte une nuance [1193] « Si rien ne s'y oppose ».

habentem, sed etiam ad aliquid sicut ad objectum, ut potentia, et voluntas, et scientia.	possesseur, mais aussi à quelque chose comme à un objet, comme la puissance, la volonté et la science ¹ .
Quaedam autem ad habentem tantum, ut vita, bonitas, et huiusmodi. Et haec omnia habent unum modum causalitatis, scilicet per modum communem efficientis exemplaris, ut dicimus, quod a primo bono sunt omnia bona, et a primo vivente omnia viventia. Sed illa quae dicuntur per comparationem ad objectum, habent etiam alium modum causalitatis, respectu scilicet objectorum, ut voluntas respectu volitorum ; et sic quaeritur hic de causalitate scientiae.	Mais certains au possesseur seulement, comme la vie, la bonté, et autre de ce genre. Et toutes ces choses ont un seul mode de causalité, à savoir par le mode commun de l'efficence exemplaire, comme nous disons que tous les biens viennent du premier bien, et tous les vivants viennent du premier vivant. Mais ce qui est dit par comparaison à un objet, à aussi une autre mode de causalité, en rapport aux objets, comme la volonté en rapport à ce qui est voulu ; et ainsi on fait ici une recherche sur la causalité de la science.
Constat enim quod scientia sua est causa per modum efficientis et exemplaris omnium scientiarum ; sed dubium est, utrum sit causa scitorum. Quae sunt objecta scientiae [quae sunt ...scientiae om. Éd. de Parme]. Sciendum est ergo, quod scientia secundum rationem scientiae non dicit aliquam causalitatem, alias omnis scientia causa esset: sed in quantum est scientia artificis operantis res, sic habet rationem causae respectu rei operatae per artem. Unde sicut est causalitas artificis per artem suam, ita consideranda est causalitas divinae scientiae.	Car il est évident que sa science est cause par mode d'efficence, et d'exemplarité de toutes les sciences ; mais il y a un doute ; est-elle la cause des connaissances. Que sont les objets de la science. Donc il faut savoir que la science selon sa nature de science ne dit pas une causalité, autrement toute science serait cause ; mais en tant qu'elle est la science de l'artisan qui opère ses œuvres, alors elle a nature de cause par rapport à ce qui est opéré par l'art. C'est pourquoi de même que la causalité de l'artisan est par son art, de même il faut considérer la causalité de la science divine.
Est ergo iste processus in productione artificiati. Primo scientia artificis [artificialis Éd. de Parme] ostendit finem ; secundo voluntas ejus intendit finem illum ; tertio voluntas imperat actum per quem educatur opus, circa quod opus scientia artificis ponit formam conceptam. Unde scientia se habet ut ostendens finem, et voluntas ut dirigens actum et informans opus operatum ; et ideo constat quod quidquid accidit in effectu per defectum a forma artis, vel a fine,	Donc ce processus est dans la production de l'œuvre artisanale. a/ Premièrement la science de l'artisan révèle le but poursuivi. b/ Deuxièmement sa volonté tend à ce but. c/ Troisièmement, la volonté commande l'acte par lequel l'œuvre est sortie autour de laquelle la science de l'artisan place la forme conçue. C'est pourquoi la science se comporte comme montrant un but et la volonté comme dirigeant l'acte et donnant forme à l'œuvre opérée ; et ainsi il est clair que tout ce qui arrive dans l'effet par défaillance de la forme

¹ Il y a deux sortes d'attributs en Dieu : ceux qui sont personnels (*ad intra*) et ceux qui ont un effet à l'extérieur (*ad extra*). Leurs effets sont différents : les premiers vont une efficence exemplaire : ce sont des modèles transmis aux créatures. Les autres (puissance, volonté, science, c'est-à-dire les attributs étudiées dans ces dernières distinctions) agissent sur les créatures.

non reducitur in scientiam artificis sicut in causam.	de l'art, ou du but pourqu'ivi, n'est pas ramené à la science de l'artisan comme dans sa cause.
Patet etiam quod principalitas causalitatis consistit penes voluntatem quae imperat actum. Unde patet quod malum, quod est deviatio a forma et a fine, non causatur per scientiam [a scientia <i>Éd. de Parme</i>] Dei ; sed tantum causalitatem habet respectu bonorum, secundum quod consequuntur formam divinae artis et finem ; non tamen ita [ita <i>om. Éd. de Parme</i>] quod respectu horum dicat perfectam rationem causalitatis, nisi secundum quod adiungitur voluntati ; et ideo in <i>Littera</i> dicitur, quod scientia beneplaciti est causa rerum.	Il est clair aussi que la primauté de la causalité consiste en la possession de la volonté qui commande l'acte C'est pourquoi il est clair que le mal qui est une déviation de la forme et du but, n'est pas causé par la science de Dieu ; mais il a seulement la causalité en rapport avec les biens, selon qu'ils suivent la forme de l'art divin et la fin ; non cependant de sorte que par rapport à ces choses il dise la raison parfaite de la causalité, sinon selon qu'elle est jointe à la volonté ; et ainsi dans la <i>Lettre</i> ¹ il est dit que la science du bon plaisir est la cause des choses.
Et propter hoc etiam Avicenna, X lib. <i>De intellig.</i> , cap.I, dicit, quod in quantum Deus cognoscit essentiam suam, et amat vel vult eam, secundum quod est principium rerum, quarum vult se esse principium, fluunt res ab eo.	Et à cause de cela aussi Avicenne (<i>Les intelligences</i> , X, 1) dit qu'en tant que Dieu connaît son essence, l'aime et la veut, en tant que principe des choses, dont il veut être le principe, les choses découlent de lui.
[2754] Super Sent., lib. 1 d. 38 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod scientia artificis non est causa defectus qui contingit in artificiato, quamvis etiam esset praescitus ab eo ; nec etiam est completa causa artificiati, nisi addatur voluntas, ut dicit philosophus in IX <i>Metaphysic.</i> , text. 3, et similiter est etiam de scientia Dei.	Solutions : 1. La science de l'artisan n'est pas cause de la défaillance qui arrive dans son œuvre ; bien qu'encore il l'eût préconnue ; et aussi elle n'est la cause complète de l'œuvre que si on ajoute la volonté, comme dit le philosophe (<i>Métaphysique</i> , IX, 2, 1048 b 15, Thomas n° 1792) et de la même manière aussi pour la science de Dieu.
[2755] Super Sent., lib. 1 d. 38 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod mala non cognoscuntur a Deo per similitudinem suam, sed per similitudinem bonorum ; ut prius dictum est, dist. 36, quaest. 1, art. 2 ; et ideo non sequitur quod sit causa nisi bonorum.	2. Les maux ne sont pas connus par Dieu par leur ressemblance, mais par la ressemblance des biens ; comme il a été dit plus haut, dist. 36, qu. 1, a. 2 ; et ainsi il n'en découle qu'il n'est la cause que des biens.
[2756] Super Sent., lib. 1 d. 38 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod in quantum scientia Dei est sicut exemplar per modum artis rerum, sic dicitur mensura earum ; unde mala sicut	3. En tant que la science de Dieu est comme l'exemplaire par mode d'art des choses, ainsi il est dit leur mesure ; c'est pourquoi, de même que ce qui est mal est défaillant de la participation de la forme de l'art, de même ils

¹ « Si vero nomine scientiae includetur etiam bene placitum atque dispositio, tunc recte potest dici causa eorum quae Deus facit » - « Si au nom de la science on ajoute aussi le bon plaisir et la disposition, alors on peut dire en vérité qu'elle est la cause de ce qui est fait par Dieu ».

deficiunt a participatione formae artis, ita deficiunt a rectitudine mensurae ; et propter hoc etiam malum definitur ab Augustino, lib. <i>De natura boni</i> , cap. IV, et sq., col.553, quod est « <i>privatio modi</i> », inquantum deficit a mensura ; <i>speciei</i> , inquantum deficit ab imitatione exemplaris ; <i>ordinis</i> , inquantum deficit a fine.	sont défailants de la justesse de la mesure ; et à cause de cela, aussi le mal est défini par Augustin (<i>La nature du bien</i> , IV, ss ¹ .) comme est <i>la privation de mode</i> , en tant qu'il défaille de la mesure ; <i>de la forme</i> en tant qu'il défaille de l'imitation de l'exemplaire, de l' <i>ordre</i> , en tant qu'il manque son but.
[2757] Super Sent., lib. 1 d. 38 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod voluntas habet completam rationem causae, inquantum objectum ejus est finis secundum rationem boni, qui est causa causarum ; unde et imperium super alias vires habet ; et ideo absolute voluntas Dei causa rerum dicitur. De scientia autem non similiter se habet sicut de voluntate, ut dictum est, in corp. art. ; nec etiam ita comparatur scientia ad scitum sicut vita ad viventem. Non enim scitum dicitur quod habet scientiam sicut dicitur vivum quod habet vitam [non enim scitum...vitam om. Éd. de Parme]. Unde patet quod ratio non concludit.	4. La volonté a une nature complète de cause, en tant que son objet est le fin selon la nature du bien, qui est la cause des causes ² ; c'est pourquoi elle a pouvoir sur les autres forces ; et ainsi, la volonté de Dieu est dite dans l'absolu cause des êtres. A propos de la science elle ne se comporte pas de la même manière, comme pour la volonté, comme il a été dit dans le corps de l'article, et de sorte que la science ne soit pas comparée au connu comme la vie au vivant. Car on ne dit pas connu ce qui a la science comme on dit vivant ce qui a la vie. C'est pourquoi il est clair que la raison n'est pas valable.
[2758] Super Sent., lib. 1 d. 38 q. 1 a. 1 ad 5 Quintum concedimus.	5. Nous la concédons.
[2759] Super Sent., lib. 1 d. 38 q. 1 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod sicut creaturae non exeunt a Deo per necessitatem naturae, vel potentiae naturalis, ita nec per necessitatem scientiae ; sed per libertatem voluntatis in qua completur ratio causalitatis ; et ideo non quandocumque scivit creavit, sed quandocumque voluit.	6. De même que les créatures ne sortent pas de Dieu par nécessité de nature ou puissance naturelle, de même non plus par nécessité de la science, mais par la liberté de la volonté en laquelle la raison de causalité est complétée ; et ainsi il n'a pas créé à chaque fois qu'il l'a connu, mais chaque fois qu'il l'a voulu
Articulus 2 [2760] Super Sent., lib. 1 d. 38 q. 1 a. 2 tit. Utrum scientia Dei sit uniformiter de rebus scitis	<u>Article 2 – La science de Dieu concerne-t-elle de manière uniforme les choses connues ?</u>
[2761] Super Sent., lib. 1 d. 38 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod scientia Dei non	Objections : ³ 1. Il semble que la science de Dieu ne concerne pas uniformément ce qui est connu.

¹ « Prius quaerendum est quid sit malum ; quod nihil aliud est quam corruptio vel modi, vel speciei, vel ordinis naturalis »

² En tant que cause finale.

³ PARALL. : *Ia*, q. 14, a. 5.

uniformiter sit de rebus scitis. Omnis enim scientia quae est de rebus aliter quam sint, est falsa. Sed scientia Dei verissima est. Cum igitur omnes res non habeant unum modum, videtur quod non uniformiter sit de omnibus.	Car toute science qui concerne les choses autrement qu'elles sont, est fausse. Mais la science de Dieu est tout à fait vraie. Donc comme toutes choses n'ont pas un seul mode, il semble qu'elle n'est pas de manière uniforme vis-à-vis de toutes.
[2762] Super Sent., lib. 1 d. 38 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, secundum Augustinum, <i>Epist. CXLII</i> , cap. XVI, etc., col. 613, alius modus cognitionis est cognoscere rem per sui essentiam, et alius [alius <i>om. Éd. de Parme</i>] per sui similitudinem. Sed Deus seipsum per essentiam suam cognoscit, creaturas vero per similitudines earum in ipso existentes. Ergo non uniformiter seipsum et creaturas cognoscit.	2. Selon Augustin (<i>Lettre 147</i> , 16) il y a un mode de connaissance qui est connaître la chose par son essence, et un autre par sa ressemblance. Mais Dieu se connaît lui-même par son essence, et les créatures qui existent en lui par leur ressemblance. Donc il ne se connaît pas de manière uniforme lui-même ainsi que les créatures.
[2763] Super Sent., lib. 1 d. 38 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, ut supra habitum est, dist. 16, quaest. 1, art. 2, Deus bona cognoscit per se, mala autem per aliud. Sed hoc facit diversum modum cognitionis. Ergo non uniformiter omnia cognoscit.	3. Comme on l'a vu, distinction 16, qu. 1, a. 2, Dieu connaît les biens par lui-même, mais les maux par autre chose. Mais cela fait un mode différent de connaissance. Donc il ne connaît pas tout de manière uniforme.
[2764] Super Sent., lib. 1 d. 38 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, secundum Dionysium, in VII <i>De divinis nominibus</i> , § 2, col. 867, Deus eodem modo cognoscit res quo rebus esse tradidit. Sed secundum Augustinum, lib. <i>LXXXIII quaest.</i> , qu. XLVI, col. 30, alia ratione creavit hominem et equum. Ergo alia ratione cognoscit ; et ita non uniformiter de omnibus est.	4. Selon Denys (<i>Les Noms divins</i> , VII, § 2), Dieu connaît les choses de la même manière que par quoi il leur a donné l'être. Mais selon Augustin (<i>Les 83 questions</i> , qu. 46) il a créé l'homme et le cheval d'une autre nature. Donc il connaît d'une autre manière ; et ainsi ce n'est pas de manière uniforme pour tout.
[2765] Super Sent., lib. 1 d. 38 q. 1 a. 2 s. c. 1 Sed contra, Dionysius in eodem capitulo dicit, quod materialia immaterialiter cognoscit, et multa unite, et sic de aliis. Ergo videtur quod sit uniformiter scientia Dei [scientia Dei <i>om. Éd. de Parme</i>] de omnibus.	En sens contraire : 1. Denys dans le même chapitre dit qu'il connaît immatériellement ce qui est matériel, et beaucoup de chose d'une seule manière et ainsi de suite. Donc il semble que la science de Dieu soit de manière uniforme vis-à-vis de tout.
[2766] Super Sent., lib. 1 d. 38 q. 1 a. 2 s. c. 2 Praeterea, modus cognitionis praecipue attenditur penes rationem medii, ex cuius diversitate de eodem potest haberi opinio et scientia. Sed Deus eodem medio omnia cognoscit, scilicet per essentiam suam, ut in eodem capitulo Dionysius dicit. Ergo de omnibus est	2. Le mode de connaissance est atteint surtout dans la nature d'un intermédiaire, par sa diversité on peut avoir sur un même sujet une opinion et une science. Mais Dieu de la même manière connaît tout, à savoir par son essence, comme le dit Denys dans le même chapitre. Donc c'est uniformément pour tout.

uniformiter.	
<p>[2767] Super Sent., lib. 1 d. 38 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod in qualibet cognitione potest considerari duplex modus: scilicet modus rei cognitae et modus cognoscentis. Modus quidem rei cognitae non est modus cognitionis, sed modus cognoscentis, ut dicit Boetius V <i>De consol. Philos.</i>, prop. IV, col. 848. Quod patet ex hoc quod ejusdem rei cognitio est in sensu cum conditionibus materialibus, quia sensus est potentia in materia ; in intellectu autem, quia immaterialis est, ejusdem cognitio est sine appenditiis materiae. Cujus ratio est, quia cognitio non fit nisi secundum quod cognitum est in cognoscente.</p>	<p>Réponse : En n'importe quelle connaissance on peut considérer deux modes : à savoir le mode de ce qui est connu, et de celui qui connaît. Le mode de ce qui est connu n'est pas un mode de connaissance, mais celui de celui qui connaît, comme le dit Boèce (<i>La consolation de la philosophie</i>, V, prop IV). Ce qu'on voit du fait que la connaissance d'une même chose est dans la sensation avec les conditions matérielles, parce que le sens est puissance dans la matière ; et dans l'intellect, parce qu'il est immatériel, sa connaissance de la même chose est sans addition de matière. La raison en est que la connaissance ne se fait que selon ce qui est connu est dans le connaissant.</p>
<p>Unumquodque autem est in aliquo per modum ipsius, et non per modum sui, ut patet ex libro <i>De causis</i>, propos.10 : et ideo oportet quod cognitio fiat secundum modum cognoscentis. Quia ergo in intellectu divino est summa unitas, ideo ejus cognitio est uniformis de omnibus ; omnia enim in eo unum sunt. Cum ergo quaeritur, utrum Deus omnia uniformiter cognoscat, distinguendum est ; quia adverbium potest dicere modum actus cognitionis, et sic verum est ; vel modum objecti, et sic falsum est ; quia Deus non tantum scit rem, sed proprium modum rei ; unde scit diversis diversos modos inesse ; et similiter dicendum est ad omnes similes quaestiones.</p>	<p>Mais chaque chose est en quelque chose à la manière de celle-ci, et non à sa propre manière, comme on le voit dans <i>Le Livres des causes</i>, proposition 10¹, et ainsi il est nécessaire que la connaissance se fasse selon le mode de celui qui connaît. Donc, parce que dans l'intellect divin il y a une unité suprême, alors sa connaissance est uniforme pour tout ; car tout est un en lui. Donc quand on cherche si Dieu connaît tout uniformément, il faut distinguer ; parce que l'adverbe peut dire le mode de l'acte de la connaissance, et ainsi c'est vrai, ou bien le mode de l'objet et ainsi c'est faux ; parce que Dieu non seulement connaît la chose, mais aussi le mode propre de la chose, c'est pourquoi il sait que des modes différentes sont en différentes choses, et il faut le dire de la même manière pour toutes les questions semblables.</p>
<p>[2768] Super Sent., lib. 1 d. 38 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur, scientia quae est de re aliter quam sit, est falsa, et hoc dupliciter [falsa, est duplex <i>Éd. de Parme</i>]. Quia adverbium 'aliter' potest designare modum ipsius scientiae, et sic falsum est ; quia scientia vera [<i>vera om. Éd. de</i></p>	<p>Solutions : 1. Quand on dit, la science qui considère une chose autrement qu'elle n'est, est fautive, elle l'est de deux manières. Parce que l'adverbe « autrement » peut désigner le mode de la science elle-même, et ainsi c'est faux ; parce que la vraie science est immatérielle vis-à-vis des choses matérielles. Ou bien elle peut</p>

¹ Proposition 11 : « Certains de tous les premiers sont dans d'autres par un mode qui permet à l'un d'être en un autre »

<p><i>Parme</i>] est immaterialis de rebus materialibus. Vel potest designare modum scitorum, et sic verum est ; unde ad propositum non [non <i>om.</i> <i>Éd. de Parme</i>] concludit.</p>	<p>désigner le mode de ce qui est connu et ainsi c'est vrai ; c'est pourquoi cela n'apporte pas de conclusion à la proposition.</p>
<p>[2769] Super Sent., lib. 1 d. 38 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod essentia Dei per quam seipsum cognoscit Deus, est etiam similitudo per quam cognoscit omnia creata ; et ita per idem medium se et alia cognoscit. Unde ex parte cognoscentis invenitur unitas, sed ex parte cognitorum diversitas, quia aliquod eorum, scilicet ipse Deus, se habet per identitatem ad medium illud ; alia per imitationem, scilicet ipsae creaturae.</p>	<p>2. L'essence de Dieu par laquelle il se connaît lui-même, est aussi la ressemblance par laquelle il connaît toutes les créatures, et ainsi, par le même intermédiaire il se connaît lui et les autres choses. C'est pourquoi du côté de celui qui connaît on trouve l'unité, mais du coté de ce qui est connu, on trouve la diversité, parce que chacune des choses, à savoir Dieu lui-même se comporte par identité à cet intermédiaire, l'autre par imitation, à savoir les créatures elles-mêmes.</p>
<p>[2770] Super Sent., lib. 1 d. 38 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum similiter, quod Deus eodem medio, scilicet essentia sua, cognoscit et bona et mala ; sed ad hoc medium diversimode comparantur bona quae ipsum imitantur, et mala quae ab ipso discedunt.</p>	<p>3. Il faut dire de la même manière que Dieu connaît par le même intermédiaire son essence et les biens et les maux, mais pour cet intermédiaire les biens qui l'imitent et les mots qui s'éloignent de lui sont assimilés de manière différente.</p>
<p>[2771] Super Sent., lib. 1 d. 38 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod una essentia divina est per quam esse omnibus tradidit, et per quam omnia cognoscit, ut idem Dionysius dicit. Alietas autem rationum est ex diversitate respectuum, qui attenduntur secundum diversitatem rerum.</p>	<p>Il y a une seule essence divine par laquelle il a transmis l'être à toutes choses, et par laquelle il connaît tout, comme le dit le même Denys. L'altérité des natures vient de la diversité des rapports, qui sont atteints selon la diversité des choses.</p>
<p>Articulus 3 [2772] Super Sent., lib. 1 d. 38 q. 1 a. 3 tit. Utrum scientia Dei sit enuntiabilium</p>	<p><u>Article 3 – La science de Dieu concerne-t-elle ce qui peut être énoncé ?</u></p>
<p>[2773] Super Sent., lib. 1 d. 38 q. 1 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod scientia Dei non sit enuntiabilium. Scientia enim Dei est de rebus per ideas earum. Sed idea est similitudo rei incomplexae. Ergo videtur quod complexorum vel enuntiabilium Deus scientiam non habeat.</p>	<p>Objections : 1. Il semble que la science de Dieu ne concerne pas ce qui peut être énoncé. Car elle est au sujet des choses par leurs idées. Mais l'idée est la ressemblance d'une chose simple. Donc il semble que Dieu n'a pas la science de ce qui est complexe ou ce qui peut être énoncé.</p>
<p>[2774] Super Sent., lib. 1 d. 38 q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea, ut dicitur in III <i>De anima</i>, text. 24, quando intellectus intelligit affirmationem et negationem, fit quaedam compositio intellectuum</p>	<p>2. Comme il est dit (<i>L'âme</i>, III, 7, 431 a 9), quand l'intellect pense l'affirmation et la négation, il se fait une composition de concepts. Mais dans l'intellect divin il n'y a aucune composition. Donc il ne connaît pas</p>

[intellectuum om. <i>Éd. de Parme</i>]. Sed in divino intellectu nulla est compositio. Ergo enuntiabilia non cognoscit.	ce qui est énonçable.
[2775] Super Sent., lib. 1 d. 38 q. 1 a. 3 arg. 3 Praeterea, sicut ibidem dicitur, operationi qua intellectus affirmat aliquid aut negat, admiscetur tempus ; unde omnis enuntiatio cum tempore significat. Sed intellectus divinus omnino absolutus est a tempore. Ergo non est enuntiabilem.	3. Comme il est dit là même, à l'opération par laquelle l'intellect affirme quelque chose ou le nie, le temps est mêlé ; c'est pourquoi toute énonciation a sa signification avec le temps. Mais l'intellect divin est hors du temps. Donc il ne concerne pas les énonçables.
[2776] Super Sent., lib. 1 d. 38 q. 1 a. 3 arg. 4 Praeterea, intellectus divinus est verissimus, cui nulla falsitas admisceri potest. Sed duarum operationum intellectus uni admiscetur falsitas, scilicet ei qua affirmat aliquid aut negat ; alteri vero non, qua scilicet intuetur quidditatem rei, ut in III <i>De anima</i> , text. 21, dicitur. Ergo videtur quod ista tantum operatio sit Deo attribuenda, et non prima, qua enuntiabilia cognoscuntur.	4. L'intellect divin, à qui aucune erreur ne peut être mêlée est très vrai. Mais l'erreur est mêlée à l'une des deux opérations de l'intellect, à savoir à ce par quoi il affirme quelque chose ou le nie ; mais à l'autre non, par laquelle il considère la quiddité de la chose, comme il est dit (<i>L'âme</i> , III, 6, 430 b 26). Donc il semble que cette opération seulement doit être attribuée à Dieu et non la première par laquelle est connu ce qui peut être énoncé.
[2777] Super Sent., lib. 1 d. 38 q. 1 a. 3 s. c. 1 Sed contra, nostra scientia non tantum est de rebus, sed etiam de enuntiationibus. Si ergo scientia [<i>essentia Éd. de Parme</i>] Dei non esset de enuntiationibus, esset imperfectior quam nostra.	En sens contraire : 1. Notre science non seulement concerne les choses, mais aussi ce qui peut être énoncé. Si donc la science de Dieu ne concernait pas ce qui peut être énoncé, elle serait plus imparfaite que la nôtre.
[2778] Super Sent., lib. 1 d. 38 q. 1 a. 3 s. c. 2 Praeterea, quidquid praedicat Deus, scit. Sed multa enuntiabilia per prophetas praedixit, sicut virginem parituram, Isa. 7. Ergo enuntiabilia scit.	2. Tout ce que Dieu a prédit, il le connaît. Mais il a prédit beaucoup d'énonciations par les prophètes, comme qu'une vierge allait enfanter, (<i>Is</i> 7). Donc il connaît ce qui peut être énoncé.
[2779] Super Sent., lib. 1 d. 38 q. 1 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod secundum opinionem Avicennae et ex dictis Algazelis videtur sequi quod Deus enuntiabilia nesciat, et praecipue in rebus singularibus ; quia ponunt quod scit singularia tantum universaliter, idest secundum quod sunt in causis universalibus, et non particulariter, idest in natura particularitatis suae. Unde concedunt quod scit hoc individuum et illud ; sed non scit hoc individuum nunc esse et postmodum non esse ; sicut si aliquis sciret eclipsim quae futura est cras in suis causis universalibus ; non	Réponse : Selon l'opinion d'Avicenne et les paroles d'Algazel, il semble découler que Dieu ignore ce qui peut être énoncé, et principalement dans les choses singulières, parce qu'ils pensent qu'il connaît les singuliers seulement de manière universelle, c'est-à-dire selon qu'ils sont dans les causes universelles et non de manière particulière, c'est-à-dire dans la nature de leur particularité. C'est pourquoi ils concèdent qu'il connaît cet individu et celui-là ; mais il ne sait pas que cet individu existe maintenant et qu'après il n'existera pas ; de même si quelqu'un connaissait dans ses causes

<p>tamen sciret an modo esset vel non esset, nisi sensibiliter videret.</p>	<p>universelles une éclipse qui doit arriver le lendemain, il ne saurait cependant si elle sera ou pas tout à l'heure, qu'en la voyant de manière sensible.</p>
<p>Sed quia supra ostensum est quod Deus non solum habet hujusmodi cognitionem de particularibus, sed perfectam, in quantum cognoscit ea in sua particularitate secundum omnes condiciones individuales quae in eis sunt ; ideo dicendum est, quod Deus non solum cognoscit ipsas res, sed etiam enuntiabilia et complexa ; tamen simplici cognitione per modum suum ; quod sic patet. Cum in re duo sint, quidditas rei, et esse ejus, his duobus respondet duplex operatio intellectus.</p>	<p>Mais parce qu'on a montré ci-dessus que Dieu non seulement a une connaissance de ce genre pour les choses particulières, mais qu'elle est parfaite, en tant qu'il les connaît en leur particularité, selon toutes les conditions individuelles, qui sont en elles ; aussi il faut dire que Dieu non seulement connaît les choses elles-mêmes, mais aussi ce qui peut être énoncé et complexe : cependant par une connaissance simple à sa manière ; ce qui paraît ainsi. Comme en réalité il y a deux choses, la quiddité de la chose, et son être, une double opération de l'intellect correspond à ces deux choses.</p>
<p>Una quae dicitur a philosophis formatio, qua apprehendit quidditates rerum, quae etiam a Philosopho, in III De anima [a philosopho ... anima, om. Éd. de Parme] dicitur indivisibilium intelligentia. Alia autem comprehendit esse rei, componendo affirmationem, quia etiam esse rei ex materia et forma compositae, a qua cognitionem accipit, consistit in quadam compositione formae ad materiam, vel accidentis ad subjectum. Similiter etiam in ipso Deo est considerare naturam ipsius, et esse ejus ; et sicut natura sua est causa et exemplar omnis naturae, ita etiam esse suum est causa et exemplar omnis esse. Unde sicut cognoscendo essentiam suam, cognoscit omnem rem ; ita cognoscendo esse suum, cognoscit esse cujuslibet rei ; et sic cognoscit omnia enuntiabilia, quibus esse significatur ; non tamen diversa operatione nec compositione, sed simpliciter ; quia esse suum non est aliud ab essentia, nec est compositum consequens ; et sicut per idem cognoscit bonum et malum, ita per idem cognoscit affirmationes et negationes.</p>	<p>a/ L'une qui est dite formation par les philosophes, par laquelle il appréhende les quiddités des choses, qui aussi est dite par le Philosophe (<i>De l'âme</i>, III, 6, 430 b 21) intelligence des indivisibles. b/ L'autre comprend l'être de la chose en composant l'affirmation, parce qu'aussi l'être de la chose composée de matière et de forme, de laquelle il reçoit la connaissance, consiste en une certaine composition de la forme pour la matière, ou de l'accident pour le substrat. De la même manière aussi en Dieu même, il y a à considérer sa nature même et son être ; et de même que sa nature est cause et exemplaire de toute nature, de même aussi son être est cause et exemplaire de tout être. C'est pourquoi de même qu'en connaissant son essence, il connaît toute chose ; de même en connaissant son être, il connaît l'être de chaque chose ; et ainsi il connaît tout ce qui peut être énoncé, par quoi l'être est signifié ; non cependant par une opération différente et sans composition, mais de manière simple, parce que son être n'est pas autre chose que l'essence, et il n'y a pas de composé qui en découle ; et ainsi par le même il connaît le bien et le mal, comme par le même il connaît il connaît les affirmations et les négations.</p>
<p>[2780] Super Sent., lib. 1 d. 38 q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod aliud est de forma existente in mente</p>	<p>Solutions : 1. Il y a une différence pour la forme qui existe dans l'esprit de l'artisan et l'idée de la</p>

<p>artificis et de idea rei quae est in mente divina: quia forma quae est in mente artificis, non est causa totius quod est in artificiatio, sed tantum formae ; et ideo esse hanc domum, et cetera quae consequuntur naturam per formam artis, nescit artifex [artifex <i>om. Éd. de Parme</i>] nisi sensibiliter accipiat: sed idea quae est in mente divina, est causa omnis ejus quod in re est ; unde per ideam non tantum cognoscit naturam rei, sed etiam hanc rem esse in tali tempore, et omnes condiciones quae consequuntur rem vel ex parte materiae vel ex parte formae.</p>	<p>chose qui est dans l'esprit divin ; parce que la forme qui est dans l'esprit de l'artisan, n'est pas la cause de tout ce qui est dans son ouvrage, mais seulement de la forme, et ainsi être cette maison et autres choses qui suivent la nature par la forme de l'art, l'artisan ne le connaît que s'il le reçoit de manière sensible ; mais l'idée qui est dans l'esprit divin, est la cause de tout ce qui est en réalité ; c'est pourquoi par l'idée non seulement il connaît la nature de la chose, mais aussi que cette chose est en un tel temps, et toutes les conditions qui découlent de la chose ou du côté de la matière ou du côté de la forme.</p>
<p>[2781] Super Sent., lib. 1 d. 38 q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ipsum esse divinum quod est simplex, est exemplar omnis esse compositi quod in creatura est ; et ideo per esse suum simplex cognoscit sine compositione intellectuum vel divisione omne esse vel non esse quod rei convenit. Sed intellectus noster, cujus cognitio a rebus oritur, quae esse compositum habent, non apprehendit illud esse nisi componendo et dividendo ; et de tali intellectu philosophus loquitur.</p>	<p>2. L'être même divin qui est simple, est l'exemplaire de tout être composé qui est dans la créature ; et ainsi par son être simple il connaît sans la composition des concepts ou sans division tout être ou non être qui convient à la chose. Mais notre intellect, dont la connaissance prend sa source des choses, qui ont un être composé, n'appréhende cet être qu'en composant et en divisant ; et le Philosophe parle d'un tel intellect.</p>
<p>[2782] Super Sent., lib. 1 d. 38 q. 1 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod operationi intellectus nostri componentis et dividens admiscetur tempus duplici de causa ; tum ex parte sua, quia accipit scientiam a continuo et tempore, scilicet a sensu et imaginatione ; tum ex parte intellectuum, quae in tempore sunt. In operatione autem divini intellectus advenit tempus tantum ex parte intellectuum, quia sicut alias res determinate cognoscit, ita et tempus ; unde cognoscit hanc rem esse in tali vel in tali tempore: sed ex parte ipsius intellectus nullum tempus vel aliqua successio advenit ; quia temporalia intemporaliter cognoscit.</p>	<p>3. A l'opération de notre intellect qui compose et divise est mêlé un temps pour deux causes ; d'une part de son côté, parce qu'il reçoit la science du continu et du temps, à savoir de la sensation et de l'imagination ; d'autre part du côté des concepts qui sont dans le temps. Mais dans l'opération de l'intellect divin il advient un temps seulement du côté de ce qui est pensé, parce qu'il connaît les autres choses de manière déterminée, et de même le temps, c'est pourquoi il sait que cette chose est en tel ou tel temps ; mais côté de l'intellect lui-même aucun temps ni aucune succession n'arrive, parce qu'il connaît ce qui est temporel de manière intemporelle.</p>
<p>[2783] Super Sent., lib. 1 d. 38 q. 1 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod sicut operationi intellectus nostri qua inspicit quidditates rerum, non admiscetur falsitas nisi per accidens, inquantum</p>	<p>4. De même l'opération de notre intellect, par laquelle il regarde les quiddités des choses, n'est mêlée d'erreur que par accident, en tant que la connaissance de la quiddité dépend de la connaissance de l'affirmation, ce qui arrive</p>

cognitio quidditatis dependet a cognitione affirmationis, quod contingit in quidditatibus compositis, et non in simplicibus, ut dicitur in IX <i>Metaph.</i> , text. 22: ita operationi intellectus divini non potest advenire falsitas nec in comprehendendo naturas rerum nec in comprehendendo enuntiabilia ; quia utrumque eadem operatione cognoscit, et per unum idem simplex, ut ex dictis, in corp. art., patet.	dans les quiddités composées, et non dans celles qui sont simples, comme il est dit (<i>Métaphysique</i> , IX, 10, 1051 b 12) ; ainsi l'erreur ne peut pas advenir à l'opération de l'intellect divin ni en comprenant les natures des choses, ni en comprenant les énoncés ; parce qu'il connaît l'un et l'autre par une même opération, et par une même chose simple, comme on le voit par ce qui a été dit dans le corps de l'article.
Articulus 4 [2784] Super Sent., lib. 1 d. 38 q. 1 a. 4 tit. Utrum scientia Dei sit non entium	<u>Article 4 – La science de Dieu concerne-t-elle pour les non étants ?</u>
[2785] Super Sent., lib. 1 d. 38 q. 1 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod scientia Dei non possit esse non entium. Scientia enim importat respectum ad scibile. Sed ea quae dicunt respectum ad creaturam, non dicuntur de Deo nisi creaturis existentibus, ut Dominus, et Creator, et hujusmodi. Ergo videtur quod non possit Deus dici scire res aliquas, nisi quando sunt.	Objections : ¹ 1. Il semble que la science de Dieu ne pourrait pas concerner les non étants. Car la science apporte un rapport au connaissable. Mais ce qui est dit en rapport à la créature, n'est dit de Dieu que pour les créatures qui existent, en tant que Seigneur et Créateur, etc. Donc il semble qu'on pourrait dire que Dieu ne connaît pas choses, que quand elles existent.
[2786] Super Sent., lib. 1 d. 38 q. 1 a. 4 arg. 2 Praeterea, scientia non est nisi verorum, ut in <i>Posterioribus</i> , lib. 1, text. 5, dicitur. Sed verum et ens convertuntur. Ergo non est nisi entium.	2. La science n'est que de ce qui est vrai, comme il est dit dans <i>Posterioribus</i> (I, 5 ²) Mais l'étant et le vrai sont convertibles. Donc cela ne concerne que des étants.
[2787] Super Sent., lib. 1 d. 38 q. 1 a. 4 arg. 3 Praeterea, scientia Dei est mensura scitorum. Sed ea quae non sunt non commensurantur alicui. Ergo eorum non est scientia Dei.	3. La science de Dieu est la mesure de ce qui est connu. Mais ce qui n'existe pas n'est pas commensuré à quelque chose. Donc de cela il n'y a pas de science de Dieu.
[2788] Super Sent., lib. 1 d. 38 q. 1 a. 4 arg. 4 Praeterea, primum cadens in apprehensione intellectus est ens, ut Avicenna, tract. I <i>Metaph.</i> , cap. VI, dicit. Sed nulla virtus cognocitiva [potest cognoscere <i>Éd. de Parme</i>] aliquid nisi praesupposita ratione primi objecti, sicut visus nihil videt sine lumine. Ergo nec aliquis intellectus potest cognoscere nisi entia.	4. Ce qui tombe en premier dans l'appréhension de l'intellect est l'étant, comme Avicenne (<i>Métaphysique</i> , I, ch. 6) le dit. Mais aucune puissance ne peut connaître quelque chose que si on présuppose la raison du premier objet, de même que la vision ne voit rien sans lumière. Donc un intellect ne peut connaître que les étants.
[2789] Super Sent., lib. 1 d. 38 q. 1 a. 4	En sens contraire :

¹ PARALL. : *Ia*, qu. 14, a. 9 – III *Sent.* dist. 14, a. 2, q. 1a 2 — *CG.* I, 66, — *QDVerit.* , qu. 2, a. 8.

² Cf. *Ia* 14, 3, arg 1 et *QDVerit* 2, 8, arg. 5.

<p>s. c. 1 Sed contra, quidquid eligitur sine errore, hoc scitur. Sed secundum Augustinum, <i>Sermo XXVI</i>, § 4, col 173, eliguntur quae non sunt ; nec tamen errat qui eligit, scilicet Deus. Ergo videtur quod eorum quae non sunt, notitiam habeat.</p>	<p>1. Tout ce qui est choisi sans erreur, est connu. Mais selon Augustin (<i>Sermon 26, 4</i>), est choisi ce qui n'existe pas, et cependant il ne se trompe pas celui qui choisit, à savoir Dieu. Donc il semble qu'il a connaissance de ce qui n'existe pas.</p>
<p>[2790] Super Sent., lib. 1 d. 38 q. 1 a. 4 s. c. 2 Praeterea, sicut se habet scibile ad scientiam nostram ut prius, ita se habet scientia Dei ad scibilia ut prior eis. Sed quaedam scibilia sunt quorum non habemus scientiam, ut Philosophus <i>I Poster.</i>, text. 24 tradidit. Ergo et scientia Dei potest esse eorum quae non sunt.</p>	<p>2. De même que le connaissable se comporte vis-à-vis de notre science, comme avant, de même la science de Dieu se comporte vis-à-vis de ce qui peut être connu comme avant lui. Mais ce qui est connaissable est ce dont nous avons la science, comme le Philosophe le rapporte (<i>Les premiers analytiques</i>, I). Donc la science de Dieu aussi peut concerner ce qui n'existe pas.</p>
<p>[2791] Super Sent., lib. 1 d. 38 q. 1 a. 4 co. Respondeo dicendum, quod quidquid cognoscitur, aliquo modo oportet esse, ad minus in ipso cognoscente ; unde et Avicenna, tract. VII <i>Metaph.</i>, cap. 1, dicit, quod de eo quod omnino est non ens, nihil potest enuntiari.</p>	<p>Réponse : Tout ce qui est connu, d'une certaine manière doit être, au moins dans celui qui connaît ; c'est pourquoi Avicenne (<i>Métaphysique</i>, VII, 1) aussi dit qu'on ne peut rien énoncer de ce qui est tout à fait un non étant.</p>
<p>Unde secundum quod aliqua se habent ad esse, ita se habent ad divinam cognitionem. Esse autem rei potest tripliciter considerari: vel prout est in propria sua natura ex suis principiis educta, vel prout est in potentia alicujus causae, vel prout est in apprehensione alicujus cognoscentis.</p>	<p>C'est pourquoi selon que certaines choses se comportent vis-à-vis de l'être, elles se comportent de même vis-à-vis de la connaissance divine. Mais l'être de la chose peut être considéré de trois manières : ou selon qu'il est dans sa nature propre éduite par ses principes, ou selon qu'il est en puissance d'une cause, ou selon qu'il est dans l'appréhension de quelqu'un qui le connaît.</p>
<p>Omnia ergo illa quae habent esse in sua natura secundum quodcumque tempus, Deus ab aeterno scivit, et apprehendendo naturam ipsorum, et videndo ea esse, non tantum in cognitione sua, vel potentia alicujus causae, sed etiam in esse naturae ; quod patet, quia constat quod re existente cognoscit Deus ipsum esse quod habet in propria natura.</p>	<p>Donc tout ceux qui ont l'être en leur nature selon n'importe quel temps, Dieu les a connu de toute éternité, et en appréhendant leur nature, et en les voyant exister, non seulement dans sa connaissance, ou la puissance d'une cause mais aussi dans l'être de nature ; ce qui se voit, parce qu'il est clair que si la chose existe, Dieu connaît l'être même qu'il a en sa propre nature.</p>
<p>Si autem ab aeterno non cognovisset nisi esse ejus quod est in cognitione, vel in potentia causae, cognitio sua proficeret per temporum successiones ; et talia dicitur Deus scire scientia visionis. Res autem illas quarum esse in nullo tempore</p>	<p>Mais si éternellement il n'avait connu que l'être de ce qui est dans la connaissance ou dans la puissance de la cause, sa connaissance augmenterait par la succession des temps ; et on dit que Dieu connaît de telles chose par une science de vision. Mais il</p>

est in propria natura, cognoscit esse in potentia causae vel creaturae deficientis, sicut mala, vel in potentia operativa sua, sicut bona.	connaît que ces choses dont l'être est en aucun temps dans une nature propre, sont dans la puissance de la cause, ou d'une créature déficiente, comme les maux, ou dans sa puissance opérative comme les biens.
[2792] Super Sent., lib. 1 d. 38 q. 1 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod omnes relationes quae fundantur super aliquam operationem actualem procedentem in creaturas, non possunt convenire Deo, nisi ex tempore creaturis existentibus ; sed relatio importata in scientia, potentia et voluntate non fundatur super aliquam operationem actualiter in creaturam procedentem ; et ideo non est simile.	Solutions : 1. Toutes les relations qui sont fondées sur une opération actuelle qui procède dans les créatures, ne peuvent convenir à Dieu que par des créatures qui existent dans le temps ; mais la relation apportée dans la science, dans la puissance et la volonté n'est pas fondée sur une opération qui procède actuellement dans une créature, et ainsi ce n'est pas pareil.
[2793] Super Sent., lib. 1 d. 38 q. 1 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod secundum quod non entia habent veritatem, sic ea Deus scit: quae enim erunt post mille annos non scit ea Deus esse nunc ; quoniam non est verum ea esse nunc ; sed scit ea futura esse tunc quando verum erit ea esse: similiter illa quae nec sunt nec erunt nec fuerunt, scit ea esse in cognitione sua, et in potentia causarum suarum, prout est verum ea sic esse.	2. Selon que les non étants ont une vérité, Dieu les connaît ; car ce qui existera après mille ans, Dieu ne sait pas que cela existe maintenant ; parce qu'il n'est pas vrai que cela existe maintenant ; mais il sait que cela existera alors quand il sera vrai que cela existe. Et de la même manière, ce qui n'est pas, ni ne sera, ni n'a existé, il sait que cela est dans sa connaissance, et dans la puissance de ses causes, dans la mesure où il est vrai que cela existe ainsi.
[2794] Super Sent., lib. 1 d. 38 q. 1 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod illud quod non est non scitur a Deo ut commensuratum actu scientiae suae, sed ut commensurable: et hoc sufficit ad scientiae veritatem.	3. Ce qui n'est pas n'est pas connu par Dieu comme commensuré en acte à sa science, mais comme pouvant être commensuré ; et cela suffit à la vérité de sa science.
[2795] Super Sent., lib. 1 d. 38 q. 1 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quidquid cognoscitur, cognoscitur ut ens, vel in propria natura, vel in causa sua, vel in cognitione aliqua: et sic etiam sunt entia omnia quae Deus cognoscit.	4. Tout ce qui est connu, est connu comme étant, ou dans sa propre nature, ou dans sa cause, ou dans une certaine connaissance, et ainsi sont tous les étants que Dieu connaît.
Articulus 5 [2796] Super Sent., lib. 1 d. 38 q. 1 a. 5 tit. Utrum scientia Dei sit contingentium	<u>Article 5 – La science de Dieu concerne-t-elle les futurs contingents ?</u>
[2797] Super Sent., lib. 1 d. 38 q. 1 a. 5 arg. 1 Ad quintum sic proceditur. Videtur quod scientia Dei non sit	Objections : ¹ 1. Il semble que la science de Dieu ne concerne pas les futurs contingents. Mais la

¹ PARALL. : Ia, qu. 14, a. 13 ; — Ia, qu. 86, a. 4 — CG. I, 67 — QDVerit., qu. 2, a. 12.

<p>contingentium. Scientia enim Dei est causa omnium scitorum bonorum. Sed omnis causa necessaria inducit necessaris effectum [necessarios effectus <i>Éd. de Parme</i>]: posita enim causa, necessario ponitur effectus, nisi causa sit deficiens in minori parte, sicut causa naturalis. Cum ergo scientia Dei non sit deficiens, videtur quod id cuius est, sit necessarium, et ita non sit contingentium.</p>	<p>science de Dieu est la cause de tous les biens connus. Mais toute cause nécessaire induit l'effet de ce qui est nécessaire : si on place une cause, nécessairement on place un effet à moins que la cause soit défaillance dans la mineure¹, comme la cause naturelle. Donc comme la science de Dieu n'est pas défaillante, il semble que ce dont elle est, est nécessaire et ainsi elle ne concerne pas les contingences.</p>
<p>[2798] Super Sent., lib. 1 d. 38 q. 1 a. 5 arg. 2 Praeterea, scientia non est nisi verorum. Sed in futuris contingentibus non est alterum determinate verum, ut philosophus probat I <i>Periher.</i>, cap. ult.. Ergo videtur quod non possit esse eorum scientia divina.</p>	<p>2. La science ne concerne que ce qui est vrai. Mais dans les futurs contingents, il n'y a pas un autre vrai de façon limitée, comme le Philosophe le prouve (<i>Periheriménias</i>, 14, 23 a 26 ss). Donc il semble qu'il ne puisse pas y avoir pour eux de science de Dieu.</p>
<p>[2799] Super Sent., lib. 1 d. 38 q. 1 a. 5 arg. 3 Praeterea, si sit contingentium, ponatur quod Deus sciat Socratem currere ; inde sic. Aut est possibile Socratem non currere, aut impossible. Si enim est impossibile ipsum non currere, ergo ab aequipollenti necesse est ipsum currere, et sic haberetur propositum, quod illud cuius est scientia Dei, sit necessarium. Si autem possibile est ipsum non currere, ponatur ergo. Possibile enim est, secundum Philosophum, I <i>Priorum.</i>, cap. XII, quo posito, non sequitur inconveniens. Sed positum erat quod Deus sciret Socratem currere. Ergo scit esse quod non est. Omnis autem talis scientia falsa est. Ergo scientia Dei erit falsa, quod est impossibile. Relinquitur ergo quod Socratem non currere, non fuit possibile sed necessarium.</p>	<p>3. S'il y avait des futurs contingents, on penserait que Dieu sait que Socrate court ; de là oui. Que Socrate ne court pas est ou possible, ou impossible. Car si c'est impossible qu'il ne court pas, donc par équivalence il est nécessaire qu'il court ; et ainsi on aura la réponse, que ce qui est de la science de Dieu, est nécessaire. Mais s'il est possible qu'il ne court pas, on le penserait donc. Car il est possible, selon le Philosophe (<i>Premiers analytiques</i>, I, 13, 32 a 18-20) que ceci une fois posé, il n'en découle pas une impossibilité. Mais il avait été pensé que Dieu savait que Socrate courait. Donc il sait qu'est ce qu'il n'est pas. Mais tout telle science est fausse. Donc la science de Dieu sera fausse, ce qui est impossible. Il reste donc que Socrate ne court pas n'a pas été possible, mais nécessaire.</p>
<p>[2800] Super Sent., lib. 1 d. 38 q. 1 a. 5 arg. 4 Si dicatur, quod est necessarium necessitate consequentiae et non necessitate consequentis ; sive necessitate conditionata, hac scilicet conditione si est praescitum, et non necessitate absoluta: <i>contra</i>, in omni vera conditionali si antecedens est</p>	<p>4. Si <i>on disait</i> que cela est nécessaire d'une nécessité de conséquence, et non par nécessité du conséquent ; ou bien d'une nécessité conditionnée, à savoir par cette condition, si c'est préconnu, et non par nécessité absolue ; <i>en sens contraire</i>, dans tout conditionnel vrai, si l'antécédent est absolument nécessaire, le conséquent aussi</p>

¹ Du syllogisme.

<p>necessarium absolute, et consequens est necessarium absolute: quia ad antecedens semper sequitur consequens, et ad necessarium nunquam sequitur nisi necessarium sicut ad verum nunquam sequitur [nisi necessarium...nunquam sequitur <i>om. Éd. de Parme</i>] falsum, quamvis e converso, ut probatur in 1 <i>Posterior.</i>, text. 13. Sed hujus conditionalis, Socrates currit si est praescitum a Deo, antecedens est necessarium absolute: tum quia omne praeteritum est necessarium, tum quia omne aeternum est necessarium. Ergo et Socratem currere est necessarium absolute: ergo videtur quod scientia non est nisi de necessariis.</p>	<p>est absolument nécessaire : parce que pour l'antécédent le conséquent suit toujours, et pour le nécessaire jamais il ne suit le faux, à moins qu'il soit nécessaire, de même que jamais il ne suit le faux pour le vrai, bien que à l'inverse, comme c'est prouvé (<i>Les seconds analytiques</i>, I, 6, 75 a 4-6 Thomas <i>lectio</i> 13). Mais de cette conditionnelle, Socrate court, si c'est préconnu par Dieu, l'antécédent est absolument nécessaire, tantôt, parce que tout passé est nécessaire, tantôt parce que tout ce qui est éternel est nécessaire. Donc aussi que Socrate court est absolument nécessaire ; donc il semble que la science n'est que de ce qui est nécessaire.</p>
<p>[2801] Super Sent., lib. 1 d. 38 q. 1 a. 5 arg. 5 Praeterea, secundum philosophum in Lib. <i>Priorum</i>, cap. IX, ex majori de necessitate, et minori de inesse, sequitur conclusio de necessitate. Inde sic. Omne scitum a Deo necesse est esse verum. Sed hoc est scitum a Deo. Ergo necesse est esse verum ; et sic idem quod prius.</p>	<p>5. Selon le Philosophe dans le livre (<i>Les premiers analytiques</i>, I, 9, 30 a 15) d'une majeure nécessaire et d'une mineure qui convient, découle une conclusion nécessaire. Là oui. Il est nécessaire que tout ce qui est connu par Dieu soit vrai. Mais cela est connu par Dieu. Donc il est nécessaire que ce soit vrai, et ainsi de même que plus haut.</p>
<p>[2802] Super Sent., lib. 1 d. 38 q. 1 a. 5 arg. 6 <i>Si dicas</i>, quod ista est duplex: scitum a Deo necesse est esse verum: quia potest esse de dicto ; et sic est composita et vera: vel potest esse de re ; et sic est divisa et falsa: hoc enim dictum est necessarium, scilicet scitum a Deo est verum ; sed hanc rem quae ponitur sciri a Deo non necesse est fieri, quia contingenter fit: <i>contra</i>, ista distinctio tenet tantum sine [in <i>Éd. de Parme</i>] formis separabilibus, in quibus subjectum esse potest, non autem in formis inseparabilibus a subjecto. Unde istam nullus distinguit: cygnum album possibile est esse nigrum: quia albedo a cygno non separatur nisi secundum rationem et intellectum ; unde quod non potest simul esse cum albo, non potest simul esse cum cygno. Sed in hoc quod dicitur scitum, importatur quiddam semper concomitans subjectum: quia quod semel est scitum a Deo, non potest non esse scitum ab eo. Ergo videtur quod</p>	<p>6. <i>Si tu disais</i> que cela est double : il est nécessaire que ce qui est connu par Dieu soit vrai ; parce qu'il peut concerner ce qui a été dit, et ainsi elle est composée et vraie : ou bien il peut concerner la réalité, et ainsi elle est divisée et fausse : cela en effet a été dit nécessaire, à savoir ce qui est connu par Dieu est vrai ; mais cette chose qui est pensée connue par Dieu, il n'est pas nécessaire qu'elle soit faite, parce que cela se fait de manière contingente ; <i>en sens contraire</i> cette distinction tient seulement sans les formes séparables, en lesquelles il peut y avoir un substrat, mais non dans les formes inséparables du substrat. C'est pourquoi nul ne la distingue : il est possible que le cygne blanc soit noir ; parce que la blancheur n'est séparée du cygne qu'en raison et en esprit ; c'est pourquoi ce qui ne peut pas être en même temps avec le blanc ne peut pas être en même temps avec le cygne. Mais en ce qui est dit connu, est apporté un substrat toujours concomitant ; parce que ce qui est connu une fois par Dieu ne peut pas ne pas être connu</p>

distinctio illa nihil ad propositum valeat.	par lui. Donc il semble que cette distinction n'est valable en rien pour notre sujet.
[2803] Super Sent., lib. 1 d. 38 q. 1 a. 5 arg. 7 <i>Si dicas quod contingens quando futurum est, potest non esse ; sed non ex quo ponitur praesens vel praeteritum ; et sic Deus, cognitionem ejus habet: contra, omnis scientia quae est de aliquo praesente, de quo non erat quando futurum erat, recipit additionem secundum temporum successionem. Sed scientia Dei nihil accipit additionis a rebus, nec est in ea aliqua successio secundum tempora. Ergo si futura contingentia non cognoscit, ut futura sunt, nullo modo est contingentium, ut sunt praesentia vel praeterita.</i>	7. <i>Si tu disais</i> que le contingent quand il va être, peut ne pas être, mais non par quoi est pensé le présent ou le passé, et ainsi Dieu en a connaissance. <i>En sens contraire</i> toute science qui concerne quelque chose de présent, au sujet de quoi elle n'existait pas quant elle allait être, reçoit une addition selon la succession des temps. Mais la science de Dieu ne reçoit rien de l'addition des choses, et il n'y a pas en elle une succession selon les temps. Donc s'il ne connaît pas les futurs contingents, en tant qu'ils sont futurs, en aucune manière il ne concerne les choses contingentes comme est ce qui est présent ou passé.
[2804] Super Sent., lib. 1 d. 38 q. 1 a. 5 s. c. 1 Sed contra, ea quae subsunt libero arbitrio sunt maxime contingentia. Sed horum cognitionem Deus habet: alias non redderet unicuique secundum opera sua. Ergo sua scientia est contingentium.	En sens contraire : 1. Ce qui est soumis au libre arbitre est tout à fait contingent. Mais Dieu en a connaissance ; autrement il ne rendrait pas à chacun selon ses œuvres. Donc sa science concerne les contingences.
[2805] Super Sent., lib. 1 d. 38 q. 1 a. 5 s. c. 2 Praeterea, supra habitum est quod scientia Dei est omnium. Sed non omnia ex necessitate contingunt, ut ad ipsum sensum patet, et a philosophis probatum est, VI <i>Metaph.</i> , text. 6, et in fide suppositum est. Ergo scientia Dei non tantum est necessariorum, sed etiam contingentium.	2. Ci-dessus on a vu que la science de Dieu concerne tout. Mais tout n'arrive pas par nécessité, comme on le voit au sens même, et comme cela a été prouvé par les philosophes, (<i>Métaphysique</i> , VI, 3, 1027 a 30) et est supposé dans la foi. Donc la science de Dieu concerne non seulement les nécessaires, mais aussi les contingents.
[2806] Super Sent., lib. 1 d. 38 q. 1 a. 5 co. Respondeo dicendum, quod propter hujusmodi difficultates, quidam philosophi, ut Averroes, XII <i>Metaph.</i> , text. 10 et 51, negaverunt, Deum de particularibus contingentibus cognitionem habere, cogitantes intellectum divinum ad modum intellectus nostri ; et ideo erraverunt.	Réponse : A cause de difficultés de ce genre, certains philosophes, comme Averroès (<i>Métaphysique</i> , XII) ont nié que Dieu avait connaissance des contingents particuliers, ils pensaient l'intellect divin à la manière du nôtre, et c'est pourquoi ils se sont trompés.
Quod autem intellectus divinus non impediatur a cognitione particularium ratione participationis quae est ex materia, sicut intellectus noster impeditur, in 36 distin., quaest. 1, art. 1, ostensum est ; et ideo nunc restat inquirere utrum impediatur ratione contingentiae: contingentia enim videtur	Que l'intellect divin ne soit pas empêché par la connaissance des particuliers en raisons de la particularisation qui vient de la matière, comme notre intellect est empêché, on l'a montré dans la dist. 36, qu. 1, a. 1, et ainsi il reste maintenant à chercher s'il est empêché en raison de la contingence : car celle-ci semble échapper à la connaissance de Dieu

duplici ratione effugere divinam cognitionem.	pour deux raisons.
Primo propter ordinem causae ad causatum. Quia causae necessariae et immutabilis videtur esse effectus necessarius ; unde cum scientia Dei sit causa rerum, et sit immutabilis, videtur quod [non add. Éd. de Parme] possit esse contingentium.	1/ Premièrement, à cause du rapport de la cause à l'effet. Parce que l'effet nécessaire semble venir d'une cause nécessaire et immuable ; c'est pourquoi comme la science de Dieu est la cause des choses et est immuable, il semble qu'elle ne pourrait pas concerner les contingents.
Secundo propter ordinem scientiae ad scitum ; quia cum scientia sit certa cognitio, ex ipsa ratione certitudinis etiam exclusa causalitate, requirit certitudinem et determinationem in scito, quam contingentia excludit, et quod scientia ex ratione certitudinis suae requirat determinationem in scito [et quod scientia... in scito om. Éd. de Parme] ut patet in scientia nostra, quae non est causa rerum, et in scientia Dei respectu malorum.	2/ Deuxièmement, à cause du rapport de la science au connu, parce que, comme la science est une connaissance certaine, la causalité étant exclue par la raison même de la certitude, elle requiert une certitude et la détermination dans le connu, que la contingence exclut, comme on le voit dans notre science, qui n'est pas la cause des choses, mais dans la science de Dieu par rapport aux maux.
Sed neutrum horum removet scientiam contingentium a Deo. Et de primo quidem satis manifeste potest accipi. Quandoque enim sunt causae multae ordinatae, effectus ultimus non sequitur causam primam in necessitate et contingentia, sed causam proximam ; quia virtus causae primae recipitur in causa secunda secundum modum causae secundae.	Mais aucun de ceux-ci n'éloigne de Dieu la science des contingents. Et au sujet du premier on peut le comprendre assez manifestement. Quelquefois en effet il y a beaucoup de causes ordonnées, l'effet ultime ne suit pas la cause première dans la nécessité et la contingence, mais il suit la cause la plus proche ; parce que le pouvoir de la cause première est reçu dans la cause seconde selon le mode de la cause seconde.
Effectus enim ille non procedit a causa prima nisi secundum quod virtus causae primae recipitur in secunda causa: ut patet in floritione arboris cujus causa remota est motus solis, proxima autem virtus generativa plantae. Floritio autem potest impediri per impedimentum virtutis generativae, quamvis motus solis invariabilis sit. Similiter etiam scientia Dei est invariabilis causa omnium ; sed effectus producuntur ab ipso per operationes secundarum causarum ; et ideo mediantibus causis secundis necessariis, producit effectus	Car cet effet ne procède de la cause première que selon que son pouvoir est reçu dans la cause seconde ; comme on le voit dans la floraison de l'arbre dont la cause éloignée est le mouvement du soleil, mais la cause la plus proche est le pouvoir génératif de la plante ¹ . Mais la floraison peut être empêchée par l'obstruction du pouvoir génératif, bien que le mouvement du soleil soit invariable. De la même manière la science de Dieu est l'invariable cause de tout ; mais les effets sont produits par lui-même par les opérations des causes secondes ; et ainsi par l'intermédiaire des causes secondes,

¹ Cet exemple que l'on retrouve dans *QDVerit.*, qu. 2, qui évoque « la causalité universelle équivoque » (S. BONINO, *De la Vérité ou la science de Dieu*, p. 434) pourrait tirer son origine d'Aristote, *Physique* II, 2 194 b 3.

<p>necessarios, ut motum solis et hujusmodi ; sed mediantibus causis secundis contingentibus producit effectus contingentes.</p>	<p>nécessaires, il produit les effets nécessaires, comme le mouvement du soleil, etc, mais par l'intermédiaires des causes secondes contingentes, il produit les effets contingents.</p>
<p>Sed adhuc manet dubitatio major de secundo [secunda <i>Éd. de Parme</i>]: quia causa prima necessaria potest simul esse cum defectu causae secundae, sicut motus solis cum sterilitate arboris ; sed scientia Dei non potest simul stare cum defectu causae secundae.</p>	<p>Mais encore demeure un doute plus grand à propos la [cause] seconde, parce que la cause première nécessaire peut exister en même temps avec la défaillance de la cause seconde, comme le mouvement du soleil, avec la stérilité de l'arbre : mais la science de Dieu ne peut pas demeurer en même temps avec la défection de la cause seconde.</p>
<p>Non enim potest esse quod Deus sciat simul hunc cursurum, et iste deficiat a cursu ; et hoc est propter certitudinem scientiae et non propter causalitatem ejus. Oportet enim invenire ad hoc quod sit certa scientia, aliqua [aliquam <i>Éd. de Parme</i>] certitudinem in scito. Sciendum est igitur, quod antequam res sit non habet esse nisi in causis suis. Sed causae quaedam sunt ex quibus necessario sequitur effectus, quae impediri non possunt, et in istis causis habet causatum esse certum et determinatum, adeo quod potest ibi demonstrative sciri, sicut est ortus solis, et eclipsis, et hujusmodi. Quaedam autem sunt causae ex quibus consequuntur effectus ut in majori parte, sed tamen deficiunt in minori parte ; unde in istis causis effectus futuri non habent certitudinem absolutam, sed quamdam, inquantum sunt magis determinatae causae ad unum quam ad aliud ; et ideo per istas causas potest accipi scientia conjecturalis de futuris, quae tanto magis erit certa, quanto causae sunt magis determinatae ad unum ; sicut est cognitio medici de sanitate et morte futura, et iudicium astrologi de ventis et pluviis futuris.</p>	<p>Car il n'est pas possible que Dieu sache en même temps ce qui doit arriver, et ce qui défaille du cours, et cela est à cause de la certitude de sa science et non à cause de sa causalité. Car il faut trouver au fait qu'il y aurait une science certaine, une certitude dans ce qui est connu. Il faut donc savoir qu'avant que la chose soit, elle n'a d'être que dans ses causes. Mais il y a certaines causes desquelles nécessairement découle l'effet, causes qui ne peuvent pas être empêchées, et en elles il a un effet certain et déterminé, au point qu'il peut ici être connu démonstrativement, comme le lever du soleil et l'éclipse, etc. Il y a certaines des causes desquelles découlent les effets comme dans la majeure, mais cependant elle défailent dans la mineure ; c'est pourquoi en ces causes, les effets futurs n'ont pas de certitude absolue, mais une certaine certitude, en tant qu'elles sont des causes plus déterminées à l'un qu'à un autre ; et ainsi par ces causes la science conjecturale sur les futurs peut être reçue qui sera d'autant plus certaine que les causes sont plus déterminées à un [effet] ; de même que la connaissance du médecin sur la santé et la mort future, et le jugement de l'astrologue sur les vents et les pluies futures.</p>
<p>Sed quaedam causae sunt quae se habent ad utrumque: et in istis causis effectus de futuro nullam habent certitudinem vel determinationem ; et ideo contingentia ad utrumlibet in causis suis nullo modo cognosci possunt. Sed quando jam efficiuntur in rerum natura, tunc habent</p>	<p>Mais il y a certaines causes qui se comportent vis-à-vis de l'un et l'autre ; et en ces causes les effets pour le futur n'ont aucune certitude ni détermination ; et ainsi les futurs contingents pour l'un et l'autre dans ces causes ne peuvent en aucune manière être connus. Mais quand déjà ils sont</p>

<p>in seipsis esse determinatum ; et ideo quando sunt in actu, certitudinaliter cognoscuntur, ut patet in eo qui videt Socratem currere, dum currit, quia Socratem currere dum currit, necessarium est ; et certam cognitionem habere potest.</p> <p>Dico igitur, quod intellectus divinus intuetur ab aeterno unumquodque contingentium non solum prout est in causis suis, sed prout est in esse suo determinato.</p>	<p>achevés dans la nature des choses, alors ils ont en eux-mêmes un être déterminé ; et ainsi quand ils sont en acte, ils sont connus avec certitude, comme on le voit en celui qui voit Socrate courir, parce qu'il est nécessaire que Socrate court pendant qu'il court ; et il peut avoir une connaissance certaine.</p> <p>Je dis donc que l'intellect divin voit éternellement chacun des futurs contingents, non seulement dans la mesure où il est dans ses causes, mais dans la mesure où il est en son être déterminé.</p>
<p>Nisi enim hoc esset [nisi... esset <i>om. Éd. de Parme</i>], cum re existente ipsam rem videat prout in esse suo determinato est, aliter cognosceret rem postquam est quam antequam fiat ; et sic ex eventibus rerum aliquid ejus accresceret cognitioni. Patet etiam quod Deus ab aeterno non solum vidit ordinem sui ad rem, ex cujus potestate res erat futura, sed ipsum esse rei intuebatur.</p>	<p>En effet, si cela n'avait pas existé, comme il voit la chose même quand elle existe dans la mesure où elle est dans son être déterminé, il connaîtrait la chose faite, autrement après qu'avant ; et ainsi dans ce qui arrive des choses quelque chose s'ajouterait à sa connaissance. Il est clair aussi que Dieu voit éternellement non seulement son rapport à la chose, par la puissance de laquelle la chose sera future, mais il voyait l'être même de la chose.</p>
<p>Quod qualiter sit, evidenter docet Boetius in fine <i>De consol.</i>, lib. V, prosa ult., col. 808. Omnis enim cognitio est secundum modum cognoscentis, ut dictum est. Cum igitur Deus sit aeternus, oportet quod cognitio ejus modum aeternitatis habeat, qui est esse totum simul sine successione.</p>	<p>Ce qui serait de cette qualité, Boèce l'enseigne de manière évidente à la fin de <i>La consolation</i> (livre 5, dernière prose). Car toute connaissance dépend du mode de celui qui connaît, comme il a été dit. Donc comme Dieu est éternel, il est nécessaire que sa connaissance ait le mode d'éternité, qui est l'être total tout en même temps sans succession.</p>
<p>Unde sicut quamvis tempus sit successivum, tamen aeternitas ejus est praesens omnibus temporibus una et eadem et indivisibilis ut nunc instans [stans <i>Éd. de Parme</i>] ; ita et cognitio sua intuetur omnia temporalia, quamvis sibi succedentia, ut praesentia sibi, nec aliquid eorum est futurum respectu ipsius, sed unum respectu alterius. Unde secundum Boetium, col. 860, melius dicitur providentia quam praeventia: quia non quasi futurum, sed omnia ut praesentia uno intuitu procul videt, quasi ab aeternitatis specula.</p>	<p>C'est pourquoi, de même que bien que le temps soit successif, cependant son éternité est présente à tous les temps, une et même et indivisible, comme un instant ; de même sa connaissance voit tout ce qui est temporel, bien que tout soit successif, comme ce qui lui est présent, et rien de ces choses n'est futur par rapport à lui, mais l'un par rapport à un autre. C'est pourquoi selon Boèce, (<i>ibidem</i>) il est meilleur de parler de providence que de prévoyance ; parce qu'il voit tout non comme futur, mais comme présent par un seul regard de loin, comme du miroir d'éternité.</p>
<p>Sed tamen potest dici praescientia, inquantum cognoscit id quod futurum est nobis, non sibi. Quod ut melius pateat,</p>	<p>Mais cependant on peut parler de prescience, en tant qu'il connaît ce qui est futur pour nous, non pour lui. Ce qui pour qu'on le voit</p>

<p>exemplis ostendatur. Sint quinque homines qui successive in quinque horis quinque contingentia facta videant. Possum ergo dicere, quod isti quinque vident haec contingentia succedentia praesentialiter. Si autem poneretur quod isti quinque actus cognoscentium essent actus unus, posset dici quod una cognitio esset praesentialiter de omnibus illis cognitis successivis.</p>	<p>mieux est montré par des exemples¹. Soit cinq hommes qui successivement en cinq heures, voient accomplis cinq futurs contingents. Je peux donc dire que ces cinq voient ces futurs contingents qui se succèdent de manière présente. Mais si on pensait que ces cinq actes de ces connaisseurs étaient un seul acte, on pourrait dire qu'il y aurait une seule connaissance en personne de tous ces choses connues successivement.</p>
<p>Cum ergo Deus uno aeterno intuitu, non successivo, omnia tempora videat, omnia contingentia in temporibus diversis ab aeterno praesentialiter videt non tantum ut habentia esse in cognitione sua. Non enim Deus ab aeterno cognovit in rebus tantum se cognoscere ea, quod est esse in cognitione sua ; sed etiam ab aeterno vidit uno intuitu et videbit singula tempora, et rem talem esse in hoc tempore, et in hoc deficere.</p>	<p>Donc comme Dieu par un regard éternel, non successif voit tous les temps, il voit éternellement tous les futurs contingents dans les différents temps comme ayant l'être dans sa connaissance. Car Dieu n'a pas connu éternellement dans les choses seulement qu'il les connaît, ce qui est être dans sa connaissance ; mais aussi il voit éternellement d'une seul regard et il verra les temps particuliers et qu'une telle chose est dans tel temps et manque dans celui-là.</p>
<p>Nec tantum videt hanc rem respectu praecedentis temporis esse futuram, et respectu futuri praeteritam: sed videt istud tempus in quo est praesens, et rem esse praesentem in hoc tempore, quod tamen in intellectu nostro non potest accidere, cujus actus est successivus secundum diversa tempora: et ita patet quod nihil prohibet contingentium ad utrumlibet certam scientiam Deum habere, cum intuitus ejus ad rem contingentem referatur secundum hoc quod praesentialiter in actu est quando jam ejus esse determinatum est, et certitudinaliter cognosci potest.</p>	<p>Et il ne voit pas seulement que cette chose en rapport avec le temps précédant sera future, et par rapport au futur, sera passée ; mais il voit ce temps en qui il est présent, et que la chose est présente en ce temps, ce qui cependant ne peut pas arriver dans notre intellect, dont l'acte est successif, selon les différents temps ; et ainsi il est clair que rien n'empêche que Dieu ait une science certaine des futurs contingents vis-à-vis de n'importe lequel des deux, puisque son regard sur ce qui est contingent se réfère selon cela à ce qu'il est présentement en acte quand déjà son être est déterminé, et peut être connu avec certitude.</p>
<p>[2807] Super Sent., lib. 1 d. 38 q. 1 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod a causa prima non trahit effectus necessitatem, sed solum a causa proxima, ut dictum est, in corp. art. ; et ideo ratio non procedit.</p>	<p>Solutions : 1. L'effet ne tire pas sa nécessité de la cause première, mais seulement de la cause la plus proche, comme il a été dit, dans le corps de l'article, et ainsi cette raison ne convient pas.</p>
<p>[2808] Super Sent., lib. 1 d. 38 q. 1 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod futurum contingens non est determinate verum antequam fiat, quia non habet</p>	<p>2. Le futur contingent n'est pas vrai de manière déterminée avant qu'il soit fait, parce qu'il n'a pas de cause déterminée, et ainsi on ne peut pas avoir sa connaissance</p>

¹ Inspiré de BOECE, *Consolation*, V, prose VI, 17. Cf. *Quodl. XI*, qu. 3 – *Compendium*, I, 133 - *De malo*, qu. 16, q. 7. (BONINO, p. 529)

<p>causam determinatam ; et ideo ejus certa cognitio haberi non potest ab intellectu nostro, cujus cognitio est in tempore determinato et successive. Sed dum est in actu, determinate verum est ; et ideo a cognitione quae est praesens illi actui, potest certitudinaliter cognosci ; sicut patet etiam de visu corporali: et quia cognitio divina aeternitate mensuratur, quae eadem manens omni tempori praesens est, ideo [ideo <i>om. Éd. de Parme</i>] unumquodque contingentium videt prout est in suo actu.</p>	<p>certaine par notre intellect, dont la connaissance est dans un temps déterminé, et successif. Mais pendant qu'il est en acte, il est vrai de manière déterminée, et ainsi par la connaissance qui est présente à cet acte, il peut être connu avec certitude ; de même c'est clair aussi pour la vue corporelle, et parce que la connaissance divine, est mesurée par l'éternité, qui demeurant la même en tout temps est présente, ainsi il voit chaque chose contingente, dans la mesure où elle est dans son acte.</p>
<p>[2809] Super Sent., lib. 1 d. 38 q. 1 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum, quod actus divinae cognitionis transit supra contingens, etiam si futurum sit nobis [nunc <i>Éd. de Parme</i>], sicut transit visus noster supra ipsum dum est ; et quia esse quod est, quando est, necesse est ; quod tamen absolute non est necessarium ; ideo dicitur, quod in se consideratum est contingens, sed relatum ad Dei cognitionem est necessarium ; quia ad ipsam non refertur nisi secundum quod est in esse actuali ; et ideo simile est sicut si ego videam Socratem praesentialiter currere ; quod quidem in se est contingens, sed relatum ad visum meum, est necessarium. Unde bona est distinctio, quod est necessarium necessitate consequentiae et non consequentis, vel necessitate conditionata, non absoluta.</p>	<p>3. L'acte de la connaissance divine passe sur ce qui est contingent, même si elle doit nous arriver, comme passe notre vision sur lui pendant qu'il est ; et parce que l'être qui est, quand il est, est nécessaire ; ce qui cependant dans l'absolu n'est pas nécessaire : ainsi on dit que ce qui est considéré en soi est contingent, mais rapporté à la connaissance de Dieu est nécessaire : parce qu'elle n'est référée à elle, que selon qu'elle est dans un être actuel et ainsi c'est semblable comme si moi je voyais Socrate courir présentement ; ce qui est en soi contingent, mais rapporté à ma vue, est nécessaire. C'est pourquoi la distinction est bonne, ce qui est nécessaire par nécessité de conséquence et non de conséquent, ou par nécessité conditionnée, non absolue.</p>
<p>[2810] Super Sent., lib. 1 d. 38 q. 1 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum quod ad hoc argumentum multipliciter respondetur. Quidam enim dicunt, quod hoc antecedens, scilicet hoc esse praescitum a Deo, non est necessarium. Et si objiciatur, quod est dictum de praeterito, ergo est necessarium ; respondent, quod hoc habet instantiam in praeteritis quae dicunt respectum ad futurum ; unde cum dicitur hoc fuisse futurum, quamvis sit dictum de praeterito ; tamen quia dependet a futuro, non est necessarium ;</p>	<p>4. On répondra à cet argument de plusieurs façons. Car certains disent que cet antécédent, à savoir cet être préconnu par Dieu, n'est pas nécessaire. Si on objectait ce qui est dit du passé, donc il est nécessaire ; ils répondent que cela a une présence dans les choses passées, qui disent le rapport au futur ; c'est pourquoi quand on dit que cela a été futur, bien que ce soit dit du passé, cependant parce qu'il dépend du futur, il n'est pas nécessaire ; parce que ce qui a été quelquefois futur, peut ne pas être futur, parce qu'un futur ait lieu</p>

<p>quia quod fuit quandoque futurum, potest non esse futurum ; quia futurus quis incedere non incedet, ut dicitur in 2 de Generat., text. 64.</p>	<p>n'aura pas lieu, [s'il est empêché] comme il est dit dans (<i>De génératione</i>, II, 2, 11, 2¹).</p>
<p>Sed ista instantia nulla est ; quia quamvis quod fuit futurum, possit non esse futurum impeditis causis quae erant determinatae ad effectum ut in majori parte, non tamen potest non fuisse futurum ; semper enim verum erit dicere: hoc quandoque fuit futurum. Similiter non est ad propositum ; quia cum dicitur praescitum, non importatur tantum ordo ad futurum, sed etiam actus quidam, qui significatur ut praeteritus. Et ideo alii dicunt, sicut videtur Magister dicere in <i>Littera</i>, quod hoc antecedens non est necessarium ; quia praescitum, quamvis secundum vocem consignificet tempus praeteritum, tamen significat actum divinum, cui non accidit praeteritum: et ideo sicut Deus potest non praescire, ita potest non praescisse. Sed istud etiam non solvit ; quia quamvis actus divinus non habeat necessitatem coactionis, habet tamen necessitatem immobilitatis, loquendo de actibus intrinsicis, ut velle, intelligere, et huiusmodi ; unde non est contingens non esse, si ponatur esse.</p>	<p>Mais cette application n' pas de valeur ; parce que bien qu'il ait été futur, il ne pourrait ne pas être futur par les causes qui empêchent qui étaient déterminée à l'effet comme dans la majeure, cependant il ne peut pas ne pas avoir été futur, car toujours il sera vrai de dire : cela quelquefois a été futur. De la même manière cela ne concerne pas notre propos ; parce que quand on dit préconnu, on n'apporte pas seulement un rapport au futur, mais aussi un acte, qui est signifié comme passé. A/ Et ainsi les uns disent, comme semble le faire le maître dans <i>La Lettre</i>², que cet antécédent n'est pas nécessaire, parce que le préconnu, bien que selon le mot il cosignifie le temps passé, il signifie cependant l'acte divin, à qui le passé n'arrive pas, et ainsi de même que Dieu peut ne pas préconnaître, de même il peut ne pas avoir préconnu. Mais cela aussi il ne le résout pas, parce que bien que l'acte divin n'ait pas nécessité de coaction, il a cependant nécessité d'immobilité, en parlant des actes intrinsèques, comme vouloir, comprendre, etc ; c'est pourquoi le non être n'est pas contingent, si on place l'être.</p>
<p>Et quia consequens non potest poni non esse, quin etiam antecedens ponatur non esse, consequens non poterit poni non esse. Sed hoc certum est quod antecedens potest poni esse ; verum enim est determinate Deum aliquid futurum nunc scire ; et ita sequitur quod consequens non possit poni non esse, etiam absolute sumptum ; et multo minus quod possit contingere non esse. Et ideo alii dicunt, quod istud antecedens est contingens, quia designantur ibi duo,</p>	<p>Et parce que le conséquent ne peut pas être pensé non être, qu'aussi l'antécédent ne soit pensé non être, le conséquent ne pourra pas être pensé non être. Mais il est certain que l'antécédent peut placer l'être ; car il est vrai que Dieu connaît maintenant de manière déterminée quelque chose de futur, et ainsi il en découle que le conséquent ne pourrait pas être pensé ne pas être, même pris absolument. Et beaucoup moins qu'il puisse arriver qu'il ne soit pas. B/ Et ainsi d'autres disent que cet antécédent est contingent, parce que là sont désignés</p>

¹ « Verum est nunc dicere de aliquo quod ipse est futurus incidere potest tamen impedire propositum eius, et ita non incidet » (Commentaire d'un auteur inconnu).

² « Thomas dénonce une certaine confusion entre l'ordre et la causalité ontologique et l'ordre de l'inférence logique » (S. BONINO, *ib.* p. 533).

<p>scilicet actus divinus qui immutabilis est, et ordo ad futurum, qui mutabilis est mutabilitate rei ; et ideo totum iudicandum est contingens propter alterum tantum. Istum enim esse hominem album, contingens est, quamvis esse hominem sit necessarium.</p>	<p>deux choses, à savoir l'acte divin qui est immuable, et le rapport au futur, qui est muable par la muabilité de la chose ; et ainsi tout ce qui est contingent doit être jugé seulement à cause d'un autre. Car que cet être soit un homme blanc est contingent, bien qu'être un homme soit nécessaire.</p>
<p>Sed istud etiam non videtur dubitationem solvere. Cum enim dicitur Deus praescivisse aliquid, ordo ille ad futurum designatur ibi ut objectum super quod transit actus. Est enim sensus: praescivit, idest scivit hoc esse futurum.</p>	<p>Mais cela aussi ne semble pas effacer le doute. Car lorsqu'on dit que Dieu a préconnu quelque chose, ce rapport au futur est ici désigné comme l'objet sur quoi passe l'acte. Car c'est le sens ; il a préconnu, c'est-à-dire il a connu que cela était futur.</p>
<p>Quando autem aliquod dictum ponitur ut materia alicujus actus, ut dictum, oportet quod materialiter sumatur, et non secundum quod ad significationem rei refertur ; ut cum dicitur: scio istum currere: ea autem quae sic sumuntur, nullam differentiam contingentiae vel necessitatis in propositione faciunt ; tum quia veritas et necessitas propositionis ex principali verbo pendet, in quo intelligitur compositio: tum etiam quia dictum hoc modo positum non sumitur ut verum et falsum, vel ut necessarium vel contingens, sed ut dictum quoddam tantum.</p>	<p>Mais quand une parole est pensée comme la matière d'un acte, comme il a été dit, il est nécessaire qu'elle soit prise matériellement, et non selon qu'elle se réfère à la signification de la chose ; comme quand on dit : je sais qu'il court, mais ce qui est pris ainsi ne fait aucune différence de contingence ou de nécessité dans la proposition ; tantôt parce que la vérité et la nécessité de la proposition dépendent du mot principal en quoi on comprend l'élocution ; tantôt aussi parce que la parole placée de cette manière n'est pas prise comme vraie et fausse, ou comme nécessaire ou contingente, mais comme une parole seulement.</p>
<p>Unde aequalis necessitas vel contingentia est harum duarum propositionum: dico Socratem currere, et dico solem moveri ; etiam posito quod ipsum dicere sit necessarium ; et ita posito etiam quod ordo ille importatus ad futurum sit mutabilis, nihil impeditur de necessitate antecedentis.</p>	<p>C'est pourquoi la nécessité égale et la contingence de ces deux propositions sont égales : je dis que Socrate court, et je dis le soleil se meut ; aussi une fois établi que lui-même dit qu'il serait nécessaire ; et ainsi établi aussi que ce rapport apporté au futur est changeant, rien n'est empêché selon la nécessité de l'antécédent.</p>
<p>Unde alii dicunt, hoc antecedens esse necessarium ; nec tamen consequens est necessarium ; quia illa maxima intelligitur tantum in illis conditionalibus [conditionibus <i>Éd. de Parme</i>] in quibus antecedens est causa proxima consequentis. Sed hoc etiam non plene solvit, quia regula illa non probatur a Philosopho, I <i>Posterior.</i>, text. 17, ratione causalitatis, sed ratione consequentiae, secundum quam ex necessario sequitur</p>	<p>C/ C'est pourquoi d'autres disent que cet antécédent est nécessaire : et cependant le conséquent n'est pas nécessaire : parce que cette majeure est comprise seulement dans ces conditionnelles en quoi l'antécédent est la cause la plus proche du conséquent. Mais cela aussi ne se résout pas pleinement, parce que cette règle n'est pas prouvée par le Philosophe, (<i>Les premiers analytiques</i> 1) en raison de la causalité, mais en raison de la conséquence, selon que le nécessaire découle</p>

<p>necessarium, sive sit causa, sive sit effectus.</p>	<p>du nécessaire, soit qu'il soit cause, soit qu'il soit effet.</p>
<p>Et ideo aliter dicendum est, quod antecedens est necessarium absolute, tum ex immobilitate actus tum etiam ex ordine ad scitum ; quia ista res non ponitur subjacere scientiae divinae nisi dum est in actu, secundum quod determinationem et certitudinem habet. Ipsum enim necesse est esse dum est ; et ideo similis necessitas est inserenda in consequente, ut scilicet accipiatur ipsum quod est Socratem currere, secundum quod est in actu ; et sic terminationem et necessitatem habet.</p>	<p>Et ainsi il faut dire autrement que l'antécédent est nécessaire dans l'absolu, tantôt par l'immobilité de l'acte, tantôt aussi par rapport au connu ; parce que cette chose n'est pensée subordonnée à la science divine que pendant qu'elle est en acte, selon qu'elle a une détermination et une certitude. Car il lui est nécessaire d'être pendant qu'elle est ; et ainsi une nécessité semblable est à insérer dans ce qui en découle, comme naturellement on comprend que Socrate court, selon qu'il est en acte, et ainsi il a une limitation et une nécessité.</p>
<p>Unde patet quod si sumatur Socratem currere secundum hoc quod ex antecedente sequitur, necessitatem habet: non enim sequitur ex antecedente nisi secundum quod substat divinae scientiae, cui subjicitur prout consideratur praesentialiter in suo esse actuali ; unde etiam sic sumendum est consequens, quomodo patet quod consequens necessarium est: necesse enim est Socratem currere dum currit.</p>	<p>C'est pourquoi il est clair que si on choisit que Socrate court selon ce qui découle de l'antécédent, il a nécessité ; car il ne découle de l'antécédent que selon qu'il dépend de la science divine, à qui il est soumis dans la mesure où il est considéré comme en personne dans son être actuel ; c'est pourquoi aussi il faut choisir le conséquent, de quelle manière on voit qu'il est nécessaire ; car il est nécessaire que Socrate court pendant qu'il court.</p>
<p>[2811] Super Sent., lib. 1 d. 38 q. 1 a. 5 ad 5 Ad quintum dicendum, quod ista ; omne scitum a Deo necesse est esse, est duplex, eo quod potest esse de dicto, vel de re : et si sit de dicto vera est, et si sit de re, falsa est : et similiter conclusio duplex est. Et hujus distinctionis ratio est, quia potest istud sumi secundum conditionem qua subjacet divinae scientiae ; et hoc est secundum quod habet esse determinatum in actu, et sic necessitatem habet, vel potest ista res sumi sine aliqua conditione ; et sic non est necessaria: quia potest sic considerari ut est in causis suis antequam sit in actu, et ibi non habet necessitatem, nec ibi est scita a Deo futura esse ; non enim scit Deus effectum contingentem esse determinatum in causa sua: quia esset falsa scientia, cum in causa sua determinatum non sit.</p>	<p>5. Il faut dire que ceci : tout ce qui est connu par Dieu a nécessité d'être, est double, par le fait qu'il peut être en parole ou en réalité, si c'était en parole, c'est vrai, si c'était en réalité c'est faux et de la même manière la conclusion est double. Et la raison de cette distinction est, que cela peut être pris selon la condition par laquelle il est soumis à la science divine ; et cela est selon qu'il a un être limité en acte, et il a ainsi nécessité, ou cette chose peut être prise sans condition ; et ainsi elle n'est pas nécessaire ; parce qu'il peut être ainsi considéré qu'elle est dans ses causes avant d'être en acte et là il n'a pas de nécessité, et elle n'est pas là connue par Dieu comme devant être ; car Dieu ne sait pas que l'effet contingent est déterminé dans sa cause, parce que ce serait une fausse science, puisque dans sa cause il n'est pas déterminé.</p>
<p>[2812] Super Sent., lib. 1 d. 38 q. 1 a. 5 ad 6 Ad sextum dicendum, quod</p>	<p>6. Bien que ce rapport à la chose soit inséparable selon qu'il l'atteint, cependant il</p>

<p>quamvis iste respectus ad rem sit inseparabilis secundum quod attingit eam ; non tamen attingit eam nisi prout est in esse actuali praesentialiter considerata ; et ideo potest fieri distinctio secundum quod res illa consideratur ut cadens sub respectu illo vel ut non cadens. Verbi gratia, cursus Socratis subjacet certitudini divinae scientiae, prout est in actu ; et hoc non habuit semper, quia quandoque erat in potentia tantum, et secundum quod sic tantum erat, non erat subjicibilis certitudini divinae scientiae: si enim Deus vidisset ipsam causam, ut Socratem, et non vidisset immediate effectum in esse suo sicut nos futura cognoscimus, nunquam potuisset istud scire ; et ideo patet quod distinctio illa, scilicet quod possit esse de re, vel de dicto, bona est.</p>	<p>ne l’atteint que dans la mesure où elle est considérée présentement dans un être actuel ; et ainsi on peut faire la distinction selon que cette chose est considérée comme tombant sous ce rapport ou comme n’y tombant pas. Par exemple la course de Socrate est soumise à la certitude de la science divine, dans la mesure où elle est un acte ; et il n’a pas eu cela toujours, parce que quelquefois c’était en puissance seulement, et selon qu’il était seulement ainsi, il n’était pas susceptible d’être soumis à la certitude de la science divine ; car si Dieu avait vu la cause elle-même, comme Socrate, et n’avait pas vu immédiatement l’effet en son être comme nous, nous connaissons les futurs, jamais il n’aurait pu le savoir ; et ainsi il est clair que cette distinction, à savoir qu’il pourrait être en réalité, ou en parole, est bonne.</p>
<p>[2813] Super Sent., lib. 1 d. 38 q. 1 a. 5 ad 7 Ad septimum dicendum, quod Deus non tantum cognoscit ea quae sunt nobis praesentia, sed quae sunt nobis praeterita et futura, supra quae tamen omnia intuitus divinus cadit, secundum quod suis temporibus praesentia sunt. Unde non sequitur quod aliquam rem Deus quandoque sciat quam aliquando nescivit.</p>	<p>7. Dieu nous seulement connaît ce qui est présent pour nous, mais ce qui pour nous est passé et futur, sur quoi cependant tout regard divin tombe, selon qu’ils sont présents en leurs temps. C'est pourquoi il n’en découle pas que Dieu connaisse quelquefois une chose qu’il a ignorée une fois.</p>
<p>Distinctio 39</p>	<p><u>Distinction 39 – [Science de Dieu et providence]</u></p>
<p>Prooemium</p>	<p><u>Prologue</u></p>
<p>Hic est duplex quaestio : prima de invariabilitate scientiae divinae ; Secunda de universalitate providentiae ejusdem.</p>	<p>Il y a ici deux questions : Qu. 1: l’invariabilité de la science divine. a. 1. Dieu peut-il connaître ce qui est connu par lui ? a. 2 Dieu peut-il savoir ce qu’il ne sait pas ? a. 3 Dieu connaît-il l’infini ? Qu. 2: l’universalité de sa providence. a. 1 La providence convient-elle à la science ? a. 2 La providence est-elle pour tous ?</p>
<p>Quaestio 1</p>	<p><u>Question 1 – [l’invariabilité de la science divine]</u></p>

Prooemium	<u>Prologue</u>
<p>Circa primum tria quaeruntur: 1 utrum Deus possit non scire illud quod scit ; 2 utrum possit aliquid scire quod non scit, vel plura quam scit ; 3 utrum Deus sciat infinita.</p>	<p>A propos de la première on fait trois recherches : 1/ Dieu peut-il ne pas savoir ce qu'il sait ? 2/ Pourrait-il savoir quelque chose qu'il ne sait pas, ou savoir plus qu'il ne sait. 3/ Dieu connaît-il les infinis ?</p>
<p>Articulus 1 [2816] Super Sent., lib. 1 d. 39 q. 1 a. 1 tit. Utrum Deus possit non scire illud quod est scitum ab eo</p>	<p><u>Article 1 – Dieu peut-il ne pas connaître ce qui est connu par lui ?</u></p>
<p>[2817] Super Sent., lib. 1 d. 39 q. 1 a. 1 arg. 1 Circa primum sic proceditur. Videtur quod Deus non possit non scire illud quod scitum est ab eo ; quia, secundum Augustinum, lib. XXVI <i>Contra Faustum</i>, cap. IV, col. 481, Hieronymum, <i>Ad Eustoch.</i>, <i>epist.</i>, XXII, <i>de custo. Virginitatis</i>, § 5, col. 397, et Philosophum, in VI <i>Ethic</i>, cap. II, Deus non potest facere ut id quod est praeteritum, non fuerit. Sed cum dicitur: hoc est scitum a Deo, significatur ut praeteritum. Ergo non potest non esse scitum ab eo.</p>	<p>Objections ¹: 1. On procède ainsi : Il semble que Dieu ne pourrait pas ne pas connaître ce qu'il a connu ; parce que, selon Augustin, (<i>Contra Fauste</i>, XXVI, 4), Jérôme (<i>Lettre à Eustochium</i>, 22, <i>Sur la sauvegarde de la virginité</i>) et le Philosophe (<i>Ethique</i>, VI, 2, 1139 b 5), Dieu ne peut pas faire que ce qui est passé, n'ait pas existé. Mais quand on dit : cela a été connu de Dieu on le signifie comme passé. Donc il ne peut pas ne pas l'avoir connu.</p>
<p>[2818] Super Sent., lib. 1 d. 39 q. 1 a. 1 arg. 2 <i>Si dicas</i>, quod est praeteritum dependens a futuro, hoc nihil est, ut prius dictum est, dist. XXXVII, quaest. 1, art. 3, quia non importatur in participio tantum ordo ad futurum, ut in hoc participio futurum ; sed etiam actus quidam.</p>	<p>2. <i>Si tu disais</i> : que le passé dépende du futur, cela n'est rien comme il a été dit plus haut, dist. 37, qu. 1 a. 1, parce que le rapport au futur n'est pas apporté dans le participe seulement, comme le futur en ce participe, mais un acte aussi.</p>
<p>[2819] Super Sent., lib. 1 d. 39 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, omne quod est, necesse est esse dum est, ut dicit Philosophus, I <i>Perih.</i>, cap. ult.. Sed scire Dei non est nisi ut ens actu, cum mensuretur aeternitate, in qua nihil praeterit vel succedit. Ergo videtur quod non possit non esse ; et ita Deus non possit non scire illud quod scit.</p>	<p>3. Il est nécessaire que tout ce qui existe soit pendant qu'il est, comme dit le philosophe (<i>Perih.</i>, I). Mais le savoir de Dieu n'est que à la manière d'un étant en acte ; puisqu'il est mesuré par l'éternité, en laquelle il n'y a rien qui se passe ou succède. Donc il semble qu'il ne serait pas possible qu'il ne soit pas ; et ainsi Dieu ne pourrait pas ne pas connaître ce qu'il connaît.</p>
<p>[2820] Super Sent., lib. 1 d. 39 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, secundum Philosophum, in II <i>de generat.</i>, text. 68, omne aeternum est necessarium. Sed</p>	<p>4. Selon le Philosophe (<i>La génération</i>, II, 9, 335 a 33), tout ce qui est éternel est nécessaire. Mais n'importe quel savoir de Dieu est éternel. Donc il est nécessaire ; donc</p>

¹ PARALL. : *Ia*, qu. 14, a. 15.

quodlibet scire Dei est aeternum. Ergo est necessarium ; ergo ab aequipollenti non potest non esse.	par équivalence il ne peut pas ne pas être.
[2821] Super Sent., lib. 1 d. 39 q. 1 a. 1 arg. 5 Scire ipsius est ipsum esse ejus. Sed ipse non potest non esse. Ergo non potest non scire quod scit.	5. Son savoir est son être même. Mais lui-même ne peut pas ne pas être. Donc il ne peut pas ne pas savoir ce qu'il sait.
[2822] Super Sent., lib. 1 d. 39 q. 1 a. 1 s. c. 1 Sed contra, quidquid Deus scit, operando operatur. Sed potest non operari quod operatur. Ergo potest non scire illud quod scit.	En sens contraire : 1. Tout ce que Dieu connaît, il opère en opérant. Mais il peut opérer ce qu'il opère. Donc il peut ne pas savoir ce qu'il sait.
[2823] Super Sent., lib. 1 d. 39 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod sicut attributa divina differunt secundum proprias rationes, et sunt tamen una res ; ita etiam actus attributorum sequuntur rationes eorum ; et ideo alicui actui attribuitur quod alteri non convenit. Dicimus enim Deum scire quod non vult, vel quod non facit. Est ergo haec ratio voluntatis ut libere actum suum producat ; quod enim fit voluntate, non fit necessitate, ut dicit Augustinus ; unde potest velle et non velle.	Réponse : De même que les attributs divins diffèrent selon leurs propre raisons, et sont cependant une seule chose, de même aussi les actes des attributs suivent leurs natures ; et ainsi à chaque acte est attribué ce qui ne convient pas à un autre. Car nous disons que Dieu sait ce qu'il ne veut pas, ou ce qu'il ne fait pas. Donc il y a cette raison de sa volonté, pour qu'il produise librement son acte ; car ce qu'il fait par volonté, il ne le fait pas par nécessité, comme le dit Augustin ; c'est pourquoi il peut vouloir et ne pas vouloir.
Sed hoc intelligendum est, dum actus est in egrediendo a voluntate ; quia postquam transit, non subjacet facultati ejus ; non enim potest non voluisse quod voluit. Similiter non subjacet facultati ejus ut utrumque simul producat ; non enim potest simul velle et non velle. Et hoc non tantum intelligendum est de actu ipsius voluntatis immediato ; sed de omnibus actibus imperatis a voluntate, sicut cogitare, loqui, et hujusmodi.	Mais cela est à comprendre, pendant que l'acte est en train de sortir de la volonté ; parce qu'après qu'il passe, il n'est plus soumis à sa faculté, car il ne peut pas ne pas avoir voulu ce qu'il a voulu. De la même manière il n'est pas soumis à sa faculté pour produire l'une et l'autre ensemble ; car il ne peut en même temps vouloir et ne pas vouloir. Et cela non seulement il faut le comprendre de l'acte immédiat de sa volonté même, mais de tous les actes commandés par la volonté comme penser, parler, etc.
Cum igitur actus divinae voluntatis semper sit in actu, et non pertransiens in futurum, semper est quasi in egrediendo a voluntate ; et ideo manet libertas divinae voluntatis respectu ipsius. Unde potest dici, quod Deus potest non velle hoc ; non tamen potest ut simul velit et non velit, vel ut nunc velit et postmodum non velit, accipiendo « post » et « nunc » ex parte voluntatis, quia [quae <i>Éd. de Parme</i>] mutabilis esse non potest.	Donc comme l'acte de la volonté divine est toujours en acte, et ne passe par dans le futur, il est toujours comme en train de sortir de la volonté, et ainsi la liberté de la volonté divine demeure par rapport à elle-même. C'est pourquoi on peut dire que Dieu peut ne pas vouloir cela ; cependant il ne peut pas vouloir et ne pas vouloir en même temps, ou vouloir maintenant et après ne pas vouloir, en comprenant « après » et « maintenant » du côté de la volonté, parce qu'elle ne peut pas être muable.

<p>Et quia dictum est supra, dist. VIII, quaest. 3, art. 1, de actu divinae scientiae, secundum quod est causa operis ejus ut informans ipsum, quod est imperatus a voluntate ; ideo potest concedi quod Deus hoc modo potest non praescire. Non tamen potest esse ut simul praesciat et non praesciat, vel quod nunc praesciat et postmodum non praesciat, loquendo de praescientia ex parte scientiae tantum ; ita quod non fiat vis de ratione futuri ; quia quod modo est futurum, postea erit praesens ; et tunc non erit [est <i>Éd. de Parme</i>] praescitum, sed scitum est.</p>	<p>Et parce qu'il a été dit, ci-dessus, dist. 8, qu. 3, a. 1, au sujet de l'acte de la science divine, selon qu'elle est cause de son œuvre comme la mettant en forme elle-même, qu'il est commandé par la volonté ; et ainsi on peut concéder que Dieu de cette manière peut ne pas préconnaître. Cependant il n'est pas possible qu'en même temps il prévoit et ne prévoit pas, ou qu'il prévoit maintenant, et qu'il ne prévoit pas ensuite, en parlant de prescience du côté de la science seulement ; ainsi la force ne se fait pas en raison du futur ; parce que ce qui est maintenant futur, après sera présent, et alors il n'est pas préconnu, mais connu.</p>
<p>Et ideo dicendum est secundum distinctionem Magistri, quod si accipiatur conjunctim, Deus non potest non scire quod scitum est ab eo: si autem accipiatur divisim, sic est in potestate sua scire et non scire ; et haec libertas demonstratur cum dicitur quod Deus potest hoc non scire.</p>	<p>Et ainsi il faut dire que selon la distinction du Maître, que si on l'accepte en commun, Dieu ne peut pas ne pas savoir ce qui est su par lui : mais si on le comprend en partageant, alors il est en son pouvoir de connaître et ne pas connaître, et cette liberté est démontrée quand on dit que Dieu peut ne pas connaître cela.</p>
<p>[2824] Super Sent., lib. 1 d. 39 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod actus scientiae divinae nunquam transit in praeteritum, sed semper est in actu: et ideo semper manet in libertate voluntatis.</p>	<p>Solutions : 1. L'acte de la science divine ne passe jamais dans le passé, mais est toujours en acte ; et ainsi elle demeure toujours dans la liberté de la volonté.</p>
<p>[2825] Super Sent., lib. 1 d. 39 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod illa solutio nihil valet.</p>	<p>2. Cette solution n'a pas de valeur.</p>
<p>[2826] Super Sent., lib. 1 d. 39 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod illud quod est, necesse est esse dum est ; absolute tamen loquendo, non necesse est esse. Ita et Deo scire necesse est dum scit ; non tamen necesse est eum scire nisi necessitate immobilitatis, quae voluntatis libertatem non excludit ; et haec libertas significatur cum dicitur, quod Deus potest hoc non scire vel non velle.</p>	<p>3. Il est nécessaire que ce qui est soit pendant qu'il est, cependant à parler dans l'absolu, il n'est pas nécessaire qu'il soit. Ainsi pour Dieu connaître est nécessaire pendant qu'il connaît, cependant il n'est nécessaire qu'il connaisse que par la nécessité de son immutabilité, qui n'exclut pas la liberté de la volonté ; et cette liberté est signifiée quand on dit que Dieu peut ne pas connaître cela ou ne pas le vouloir.</p>
<p>[2827] Super Sent., lib. 1 d. 39 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod omne aeternum est necessarium necessitate immobilitatis, quae libertatem voluntatis non excludit, ut dictum est, dist. VIII, quaest. 3, art. 1.</p>	<p>4. Tout ce qui est éternel est nécessaire par nécessité d'immutabilité, qui n'exclut pas la liberté de la volonté, comme il a été dit, dist. 8, qu. 3, a. 1.</p>
<p>[2828] Super Sent., lib. 1 d. 39 q. 1 a. 1</p>	<p>5. Bien qu'être et connaître soient la même</p>

ad 5 Ad quintum dicendum, quod licet esse et scire sint idem secundum rem, tamen scire sequitur voluntatem ut imperatum ab ipsa, esse autem non ; et ideo esse suum non subjacet libertati voluntatis, sicut scire operativum creaturae.	chose en réalité, cependant connaître suit la volonté comme commandé par elle, mais être non ; et ainsi son être n'est pas soumis à la liberté de la volonté, comme connaître ce qui est opératif de la créature.
Articulus 2 [2829] Super Sent., lib. 1 d. 39 q. 1 a. 2 tit. Utrum Deus possit scire aliquid quod nescit	<u>Article 2 – Dieu peut-il savoir ce qu’il ne sait pas ?</u>
[2830] Super Sent., lib. 1 d. 39 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Deus non possit scire aliquid quod nescit. Nihil enim existentium cognoscit Deus nisi per ideam. Sed non potest aliqua idea in ipso esse quae non sit: quia cum idea sit forma rei in Deo existens, non potest intelligi quod aliqua forma adveniat Deo sine mutatione ejus. Ergo non potest scire ea quae non scit.	Objections ¹: 1. Il semble que Dieu ne pourrait pas connaître quelque chose qu’il ne connaît pas. Car Dieu ne connaît rien de ce qui existe sinon par une idée. Mais il ne peut pas avoir en lui une idée d’un être qui n’existe pas : parce que, comme l’idée est la forme de la chose qui existe en Dieu, on ne peut pas penser qu’une forme arrive à Dieu sans changement de sa part. Donc il ne peut pas connaître ce qu’il ne connaît pas.
[2831] Super Sent., lib. 1 d. 39 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, scientia realiter refertur ad scibile, et dependet ad ipsum. Sed mutato eo quod ad aliquid dependet, etiam ipsum mutatur. Ergo videtur quod si aliquid posset esse scitum a Deo quod non est modo scitum ab eo, scientia ejus possit mutari.	2. La science est rapportée réellement au connaissable, mais elle dépend de lui-même. Mais une fois changé ce qui dépend de quelque chose, lui-même aussi est changé. Donc il semble que si quelque chose pouvait être connu par Dieu qui ne soit par seulement connu par lui, sa science pourrait être changée.
[2832] Super Sent., lib. 1 d. 39 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, quantitas scientiae attenditur secundum quantitatem scibilium, sicut quantitas virtutis secundum quantitatem objectorum. Ergo ad pluralitatem scibilium sequitur augmentum scientiae. Sed si posset scire aliquid quod non scit, posset plura scire quam sciat. Ergo posset augeri ejus scientia ; quod est impossibile. Ergo et primum.	3. La capacité de science est atteinte selon la capacité de ce qui peut être connu, comme la capacité de la vertu selon la capacité des opposés. Donc l’accroissement de la science va à la pluralité de ce qui peut être connu. Mais s’il pouvait connaître quelque chose qu’il ne connaît pas, il pourrait connaître plus de choses qu’il n’en connaît. Donc sa science pourrait être augmentée, ce qui est impossible. Donc comme pour la première [objection].
[2833] Super Sent., lib. 1 d. 39 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, supra dictum est, dist. XXXVIII, quaest. 8, art. 4, quod Deus non tantum scit ea quae sunt, sed et ea quae non sunt. Ab his autem nihil potest aliud esse, cum nihil sit medium inter	4. Comme il a été dit, distinction 38, qu. 8, a. 4, que Dieu ne seulement connaît ce qui existe, mais aussi ce qui n’existe pas. Mais de ceux-ci rien ne peut être autre, puisque rien n’est intermédiaire entre l’étant et le non étant. Donc il ne peut pas connaître quelque

¹ PARALL. : *QDVerit.*, qu. 2, a. 13.

ens et non ens. Ergo non potest aliquid aliud scire ab illis quae scit.	chose d'autre que ce qu'il connaît.
[2834] Super Sent., lib. 1 d. 39 q. 1 a. 2 s. c. 1 Sed contra, Deus potest operari quod non operatur. Sed quidquid operatur, operatur per suam scientiam. Ergo potest scire aliquid aliud ab his quae scit.	En sens contraire : 1. Dieu peut opérer ce qu'il n'opère pas. Mais tout ce qu'il opère, il l'opère par sa science. Donc il peut connaître quelque chose d'autre que ce qu'il connaît.
[2835] Super Sent., lib. 1 d. 39 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod Deus dicitur scire aliquid dupliciter ; a/ vel scientia visionis, secundum quod videt res quae sunt vel erunt vel fuerunt non solum in potentia causarum suarum, sed etiam in esse proprio ; vel scientia simplicis intelligentiae, secundum quod scit ea quae nullo tempore sunt, esse in potentia causarum suarum. De hac igitur loquendo, Deus non potest scire aliquid aliud ab his quae scit ; quia nihil potest esse aliud ab his quae sunt et quae possunt esse.	Réponse : On dit que Dieu connaît quelque chose de deux manières : a/ ou bien par la science vision, selon qu'il voit les choses qui sont ou seront ou ont été non seulement en puissance de leurs causes, mais aussi dans un être propre ; b/ ou bien la science de simple intelligence, selon qu'il connaît ce qui n'existe en aucun temps, l'être en puissance de ses causes. En parlant de cela donc, Dieu ne peut pas connaître quelque chose d'autre que ce qu'il connaît ; parce que rien ne peut être autre que ce qui est et qui peut être.
Loquendo autem de scientia visionis de qua hic Magister loquitur, sic potest aliquid aliud videre ab his quae videt, secundum quod potest ei quod habet esse in potentia sua tantum, dare esse in propria natura. Si tamen hoc in esse produceret, ab aeterno ab eo esset praescitum ; et ideo distinguendum est hoc etiam sicut et supra, art. praeced. Si enim intelligatur conjunctim, sic Deus non potest scire quod non scit: quia ista duo sunt impossibilia, quod Deus sciat aliquid quod ab aeterno nescivit. Si autem intelligatur divisim, sic est verum, et designatur potestas libertatis, ut supra dictum est, art. antec., et non mutabilitas scientiae vel voluntatis.	Mais en parlant de la science de vision dont le Maître parle ici, ainsi il peut voir quelque chose d'autre que ce qu'il voit, selon qu'il peut à celui qui a l'être en sa puissance seulement donner l'être en sa nature propre. Si cependant il produisait cela dans l'être, il serait préconnu par lui éternellement ; et ainsi il faut distinguer cela aussi comme ci-dessus à l'article précédent. Car si c'est compris conjointement, alors Dieu ne peut pas connaître ce qu'il ne connaît pas, parce que ces deux sont impossibles, que Dieu connaisse quelque chose qu'il a méconnu éternellement. Mais si on comprend en séparant ainsi c'est vrai, et la puissance de la liberté est désignée, comme il a été dit ci-dessus, article précédent, et non la mutabilité de la science ou de la volonté.
[2836] Super Sent., lib. 1 d. 39 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod idea secundum essentiam est una, et non distinguitur nisi per respectum ad diversa. Unde si poneretur aliqua alia res, non fieret additio alicujus formae, sed respectus tantum. Vel dicendum melius, quod sicut ipsum scire est	Solutions : 1. L'idée, selon l'essence est une, et elle ne se distingue que par rapport à différentes choses. C'est pourquoi si on plaçait une autre chose, l'addition d'une forme ne se ferait pas, mais il se ferait un rapport seulement. Ou bien il faut dire mieux, que se connaître soi-même est soumis à la liberté de la volonté, de

<p>subjectum libertati voluntatis, ita et idea, secundum quod ad ipsam terminatur actus divinae scientiae, sicut scientia artificis ad formam artificiati quam excogitat: et ideo similis est ratio de idea et de actu sciendi. Sicut enim non potest poni quod actus sciendi sit in eo, et quod non fuerit ; ita non potest designari quod idea sit in eo et non fuerit ; tamen respectu utriusque potest designari libertas voluntatis.</p>	<p>même l'idée aussi selon que l'acte de la science divine se termine à elle-même, de même que la science de l'artisan [se termine] à la forme de l'objet qu'il conçoit ; et ainsi la raison est la même pour l'idée et l'acte de connaître. Car de même qu'on ne peut pas penser que l'acte de connaître est en lui, et qu'il n'a pas été, de même il n'est pas possible d'indiquer que l'idée est en lui et n'a pas existé ; cependant par rapport à l'un et à l'autre, on peut indiquer la liberté de la volonté.</p>
<p>[2837] Super Sent., lib. 1 d. 39 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod scientia nostra dependet a scibili ; sed scibile dependet a scientia Dei ; unde sicut scientia nostra variatur, scibili immobili permanente ; ita scibile mutatur, scientia Dei non mutata.</p>	<p>2. Notre science dépend du connaissable, mais le connaissable dépend de la science de Dieu ; c'est pourquoi de même que notre science varie, le connaissable demeurant sans changement, de même le connaissable change, sans que la science de Dieu ne change.</p>
<p>[2838] Super Sent., lib. 1 d. 39 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis aliquo modo concedatur quod Deus potest scire aliquid aliud ab his quae scit ; non tamen videtur posse concedi quod possit scire plura quam scit ; quia cum dicitur, plura, designatur comparatio ad aliquid praexistens, cum quo hoc non erat ; et hoc non potest esse, ut ista duo sint simul vera: prius nescivit, et modo scit : nec hoc ipse potest : et ita patet quod cum dicitur, potest plura scire, aliquo modo pertinet ad sensum compositum. Unde Magister non simpliciter concedit, sed opinionem narrat ; et similiter non debet concedi quod scientiae ejus aliquid addatur, nec aliquid hujusmodi, quod facit intellectum sensus compositi. Si tamen concederetur, non ideo sequeretur scientiam posse augeri ; quia ipse per unum et idem scit multa et pauca, quod est primum et per se objectum scientiae ejus, scilicet essentiam suam quae est similitudo rerum [ejus <i>Éd. de Parme</i>].</p>	<p>3. Bien que d'une certaine manière on concède que Dieu peut connaître quelque chose d'autre que ce qu'il connaît, cependant il ne semble pas qu'on puisse concéder qu'il puisse connaître plus qu'il ne connaît ; parce que quand on dit, plus de choses, on désigne une comparaison avec ce qui préexiste, avec quoi cela n'était pas ; et cela ne peut pas être de sorte que ces deux soient vrais en même temps ; il a méconnu le premier, et maintenant il le connaît ; et cela il ne le peut pas ; et de même il est clair que quand on dit qu'il peut connaître plus de choses, d'une certaine manière cela convient au sens composé. C'est pourquoi le Maître ne le concède pas simplement, mais il rapporte une opinion ; et de la même manière on ne doit pas concéder que quelque chose s'ajoute à sa science, ni rien de ce genre, qui fait le concept du sens composé. Si cependant on le concédait il n'en découlerait pas ainsi que la science puisse être augmentée ; parce que lui-même par une seule et même chose connaît beaucoup et peu, ce qui est premier et il connaît de même beaucoup et peu, ce qui est premier et objet de sa science par soi, à savoir son essence qui est la ressemblance des choses.</p>
<p>[2839] Super Sent., lib. 1 d. 39 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod ea</p>	<p>4. Ce qui n'est pas, Dieu ne le connaît pas par une science de vision et nous parlons</p>

quae non sunt, Deus non scit scientia visionis ; et de hac tantum hic loquimur.	seulement de cela ici.
[2840] Super Sent., lib. 1 d. 39 q. 1 a. 3 tit. Utrum Deus sciat infinita	<u>Article 3 – Dieu connaît-il l’infini ?</u>
[2841] Super Sent., lib. 1 d. 39 q. 1 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Deus sciat infinita. Scientia enim numeratur secundum scita. Sed in Psal. CXLVI, 5, dicitur, quod <i>Sapientiae ejus non est numerus</i> . Ergo scita ejus sunt infinita.	Objections :¹ : 1. Il semble que Dieu connaît l’infini. Car sa science est comptée selon ce qu’il connaît. Selon le <i>Ps</i> 146, 5 : il est dit que « <i>Sa sagesse est sans mesure²</i> ». Donc ce qu’il connaît est infini.
[2842] Super Sent., lib. 1 d. 39 q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea, Deus non alio modo scit quasdam species numerorum quam alias. Sed quasdam scit actu et determinata scientia quascumque aliquis homo scit. Cum igitur species numerorum sint infinitae, videtur quod ipse sciat infinita determinate.	2. Dieu ne connaît pas d’une autre manière certaines espèces de nombres que les autres. Mais il en connaît en acte et par une science déterminée quels que soient ceux qu’un homme connaît. Donc comme les espèces des nombres sont infinies, il semble que lui-même connaît ce qui est infini d’une manière déterminée.
[2843] Super Sent., lib. 1 d. 39 q. 1 a. 3 arg. 3 Praeterea, particularia sunt infinita. Sed Deus scit particularia, ut supra, dist. XXXVI, quaest. 1, art. 1, dictum est. Ergo scit infinita.	3. Les choses particulières sont infinies. Mais Dieu les connaît, comme ci-dessus il a été dit, distinction 36, qu. 1, a. 1. Donc il connaît les infinies.
[2844] Super Sent., lib. 1 d. 39 q. 1 a. 3 arg. 4 Praeterea, potentia sua est [dicitur <i>Éd. de Parme</i>] infinita, et dicitur infinitorum simpliciter. Sed nihil potest facere nisi per scientiam. Ergo videtur quod scientia ejus sit infinitorum simpliciter.	4. Sa puissance est infinie et est dite des infinies dans l’absolu. Mais il ne peut faire quelque chose que par science. Donc il semble que sa science concerne absolument les infinies.
[2845] Super Sent., lib. 1 d. 39 q. 1 a. 3 arg. 5 Sed contra, quidquid scitur, perfecte scientia comprehenditur. Sed quidquid comprehenditur, intellectus comprehensione finitur, ut dicit Augustinus in Lib. <i>De videndo Deum, Epist.</i> , CXLVI, cap. IX, col. 606, et Philosophus in II <i>Metaph.</i> , text. 19. Cum igitur infinitum non possit finiri, videtur quod a nullo intellectu possit perfecte sciri.	5. En sens contraire tout ce qu’il connaît est appréhendé parfaitement par sa science. Mais quoi que ce soit qui soit appréhendé, l’intellect est limité en compréhension, comme le dit Augustin dans le livre <i>Voir Dieu (Lettre 147, 9)</i> et le Philosophe (<i>Métaphysique</i> , II). Donc comme l’infini ne pourrait pas être limité, il semble qu’il ne pourrait être parfaitement connu par aucun intellect.
[2846] Super Sent., lib. 1 d. 39 q. 1 a. 3 arg. 6 <i>Si dicamus</i> , quod quamvis sit infinitum in se, tamen comparatum	6. <i>Si nous disions</i> que, bien qu’il soit infini en soi, cependant il est en accord avec l’intellect divin, il est infini ; <i>en sens</i>

¹ PARALL. : *Ia*, qu. 14, a. 1 – *QDVerit.*, qu. 2, a. 10.

² 146 [147], 5 « Il est grand, notre Seigneur, tout-puissant, à son intelligence point de mesure ».

<p>[comparatur <i>Éd. de Parme</i>] ad intellectum divinum, infinitum [infinitum <i>om. Éd. de Parme</i>] est, <i>contra</i> ; quod dicitur de aliquo diversimode respectu diversorum, est in genere relationis ; ex hoc enim probat Philosophus, in <i>Praed.</i>, cap. « De quantit. », magnum et parvum relativa esse. Ergo quidquid praedicatur de aliquo absolute, cuicumque comparetur, conveniet sibi. Sed esse infinitum est praedicatum absolutum. Ergo quod in se est infinitum, respectu nullius potest dici finitum.</p>	<p><i>contraire</i> : ce qui est dit d'un rapport de diverses manières des différentes choses, est dans le genre de la relation ; par cela en effet le Philosophe prouve (<i>Les catégories</i>, VI, 5 b 15¹) que le grand et le petit sont relatifs. Donc tout ce qui est prédiqué de quelque chose dans l'absolu, convient à quiconque avec qui il est en accord. Mais être infini est un prédicat absolu. Donc ce qui en soi est infini, ne peut être dit fini par rapport à rien.</p>
<p>[2847] Super Sent., lib. 1 d. 39 q. 1 a. 3 arg. 7 Praeterea, infinitum finito infinitum est ; quia non potest pertransiri ab eo. Sed sicut infinitum non pertransitur a finito, ita non transitur ab infinito, ut probatur in IV <i>Physic.</i>, text. 19. Ergo infinitum neque respectu finiti neque respectu infiniti finitum est.</p>	<p>7. L'infini est infini pour le fini ; parce qu'il ne peut pas être traversé par lui. Mais de même que l'infini n'est pas traversé par le fini, de même il n'est pas traversé par l'infini, comme c'est prouvé (<i>Physique</i> III, 5, 203 b 13). Donc l'infini n'est pas fini ni par rapport au fini, ni par rapport à l'infini.</p>
<p>[2848] Super Sent., lib. 1 d. 39 q. 1 a. 3 arg. 8 Praeterea, quidquid scitur in actu, actu est in sciente. Sed infinita non possunt esse in actu. Ergo infinita sciri non possunt.</p>	<p>8. Tout ce qui est connu en acte, est en acte dans celui qui connaît. Mais l'infini ne peut pas être en acte. Donc l'infini ne peut pas être connu.</p>
<p>[2849] Super Sent., lib. 1 d. 39 q. 1 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod infinitum potest accipi dupliciter. Vel intensive ad modum quantitatis continuae ; et sic Deus non scit infinitum in actu: quia quantitas infinita continua neque est neque esse potest ; nisi dicatur scire infinitum, inquantum seipsum scit, qui infinitus est.</p>	<p>Réponse : On peut comprendre l'infini de deux manières. a/ Ou de manière intensive, à la manière de la quantité continue, et ainsi Dieu ne connaît pas l'infini en acte ; parce que la quantité infinie continue n'est pas, ni ne peut pas être ; à moins qu'on dise qu'il connaît l'infini, en tant qu'il se connaît lui-même, lui qui est infini.</p>
<p>Alio modo potest sumi infinitum secundum quantitatem discretam ; et sic dicendum est, quod scientia simplicis intelligentiae Deus scit infinita quae sunt in potentia ipsius, non tantum secundum individua, sed etiam secundum species. Posset enim infinitas alias species procreare, et scit se posse illas.</p>	<p>b/ D'une autre manière, l'infini peut être pris selon la quantité discrète, et ainsi il faut dire que par la science de simple intelligence Dieu connaît les choses infinies qui sont en sa puissance, non seulement en tant que singuliers, mais aussi selon les espèces. Car il pourrait procréer d'autres espèces infinies, et il sait qu'il peut les créer.</p>
<p>Unde si poneretur mundus semper fuisse et nunquam deficere, sicut philosophi</p>	<p>C'est pourquoi si le monde était pensé comme ayant toujours existé et jamais ne</p>

¹ « Car rien, considéré en soi et par soi, n'est dit grand ou petit, mais seulement le fait d'être rapporté à autre chose. » (Trad. J. TRICOT).

<p>posuerunt, ex VIII <i>Physic.</i>, text. 13, scientia sua esset infinitorum, etiam videndo singula in proprio esse: quod scientiae nostrae non potest convenire, quia non potest singula proprie cognoscere nisi per diversas formas ab eis acceptas ; unde oportet quod unum post aliud intelligat, ut ex praedictis, dist. XXXV, quaest. 1, art. 1, patet ; et ita si intelligeret infinita, sequeretur quod infinita numeraret ; quod est impossibile. Sed tamen intellectus noster potest quodammodo intelligere infinita, in quantum intelligit formam universalem, quae est in potentia ad infinita singularia.</p>	<p>défaillir, comme les philosophes l'ont faite (<i>Physique</i>, VIII, 6, 258 b 25), sa science concernerait les infinis, mais en voyant le singulier dans son être propre ; ce qui ne peut pas convenir à notre science parce qu'elle ne peut au sens propre connaître les singuliers que par différentes formes reçues d'eux ; c'est pourquoi il est nécessaire qu'elle pense l'un après l'autre, comme on le voit par ce qui a été dit, dist. 35, qu. 1. art. 1 ; et ainsi s'il pensait ce qui est infini, il en découlerait qu'il compterait les infinis, ce qui est impossible. Mais cependant notre intellect peut d'une certaine manière saisir les infinis, en tant qu'il pense la forme universelle qui est en puissance pour les infinis particuliers.</p>
<p>Unde etiam a philosophis probatur intellectus immaterialis esse, quia quodammodo est virtutis infinitae ; quod nullo modo virtuti in materia existenti convenire potest. Intellectus autem divinus, uno, quod est essentia sua, omnia quae sunt vel possunt esse intelligit, non tantum universali cognitione, sed etiam propria et determinata, ut ex praedictis, dist. 35, quaest. 1, art. 3, patet ; unde non oportet quod cognoscat res diversas aliquo transitu, sed uno intuitu omnia videt ; et propter hoc non prohibetur esse infinitorum.</p>	<p>C'est pourquoi les philosophes ont prouvé que l'intellect est immatériel, parce que d'une certaine manière, il est d'un pouvoir infini ; ce qui ne peut convenir en aucune manière au pouvoir qui existe dans la matière. Mais l'intellect divin, par un seul [pouvoir], comprend ce qui est son essence, tout ce qui est et peut être, non seulement par une connaissance universelle, mais aussi une connaissance propre et déterminée, comme on le voit par ce qui a été dit avant, distinction 35, qu. 1, a. 3 ; c'est pourquoi il n'est pas nécessaire de connaître les différentes choses d'un seul coup d'œil, mais d'un seul regard, il voit tout, et à cause de cela l'être des choses infinies n'est pas empêché.</p>
<p>[2850] Super Sent., lib. 1 d. 39 q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod scientiae Dei dicitur non esse numerus propter infinitam virtutem ejus in comprehendendo, et non propter infinitatem scitorum scientia visionis determinata, per quam res in propria natura cognoscuntur.</p>	<p>Solutions : 1. On dit qu'il n'y a pas de nombre pour la science de Dieu, à cause de son pouvoir infini pour comprendre, et non à cause de l'infinité des choses connues par une science de vision déterminée, par laquelle les choses sont connues dans leur propre nature.</p>
<p>[2851] Super Sent., lib. 1 d. 39 q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod aliquas species numerorum scit Deus etiam scientia visionis, sed non omnes ; quia posito initio et fine mundi, est aliqua species numeri quam res in successione temporum existentes non praetergrediuntur ; omnes tamen scit</p>	<p>2. Dieu connaît quelques espèces de nombres, aussi par science de vision, mais pas toutes ; parce que, une fois posé le commencement et la fin du monde, il y a une espèce de nombre que les choses, qui existent dans la succession des temps, ne dépassent pas ; cependant il connaît tout par une science de simple intelligence.</p>

scientia simplicis intelligentiae.	
[2852] Super Sent., lib. 1 d. 39 q. 1 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod numerus particularium non est infinitus simpliciter nisi supposita aeternitate mundi, quod est contra fidem.	3. Le nombre des choses particulières n'est dans l'absolu infini que si on suppose l'éternité du monde, ce qui est contre la foi.
[2853] Super Sent., lib. 1 d. 39 q. 1 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod potentia respicit sicut objectum ens possibile, cujus ratio non dependet ab esse in actu ; unde si nunquam ponantur infinita reduci in actum successione temporis, dicitur tamen potentia simpliciter infinitorum. Scientiae autem objectum est verum, quod cum ente convertitur ; unde non potest dici scientia simpliciter eorum quae non habent esse in actu secundum aliquod tempus, sed secundum quid tantum, sicut etiam secundum quid esse dicuntur in potentia causae.	4. La puissance regarde comme son objet l'étant possible, dont la nature ne dépend pas de l'être en acte ; c'est pourquoi si jamais on pense ramener les infinis en acte par succession du temps on dit cependant la puissance des infinis dans l'absolu. Mais l'objet de la science est vrai, qui est convertible avec l'étant ; c'est pourquoi on ne peut pas parler dans l'absolu de la science de ce qui n'a pas d'être en acte, selon un temps, mais selon un certain rapport seulement, de même qu'aussi ils sont dits être dans la puissance de la cause.
[2854] Super Sent., lib. 1 d. 39 q. 1 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod intellectus discurrens per rem, non potest comprehendere rem infinitam, quia finiret eam numerando partes ejus ; sed scientia Dei sine discursu uniformiter est unius et multorum, finitorum et infinitorum.	5. L'intellect discourant à travers la réalité, ne peut pas appréhender une chose infinie, parce qu'il la limiterait en comptant ses parties ; mais la science de Dieu sans manière discursive uniformément concerne l'unité et la multiplicité, des choses finies et infinies.
[2855] Super Sent., lib. 1 d. 39 q. 1 a. 3 ad 6 Sextum concedimus.	6. Nous concédons la sixième objection.
[2856] Super Sent., lib. 1 d. 39 q. 1 a. 3 ad 7 Ad septimum dicendum, quod intellectus divinus non intelligit res pertranseundo ; unde obiectio non procedit.	7. L'intellect divin ne comprend pas les choses en discourant ¹ ; c'est pourquoi l'objection ne convient pas.
[2857] Super Sent., lib. 1 d. 39 q. 1 a. 3 ad 8 Ad octavum dicendum, quod omnia quae Deus scit, sunt in ipso unum, et non distinguuntur nisi per diversos respectus. Non est autem inconueniens relationes quae sequuntur operationem intellectus, esse infinitas, ut dicit Avicenna, tract. III <i>Metaph.</i> , cap. X.	8. Tout ce que Dieu connaît, est un en lui-même et n'est distingué que par des rapports différents. Mais il n'est pas inconuenant que les relations qui suivent l'opération de l'intellect, soit infinies ; comme le dit Avicenne (<i>Métaphysique</i> , III, 10).
Quaestio 2	Question 2 – [l'universalité de la

¹ Comprendre : « Actio intellectus qua componit vel dividit affirmando vel negando » - « L'action de l'intellect par laquelle il compose ou divise en affirmant ou niant », c'est-à-dire le jugement.

	providence divine]
Prooemium	<u>Prologue</u>
[2858] Super Sent., lib. 1 d. 39 q. 2 pr. Deinde quaeritur de divina providentia ; et circa hoc duo quaeruntur: 1 quid sit ; 2 utrum sit omnium.	Ensuite on fait des recherches sur la providence divine. Et à ce sujet on fait deux recherches ; 1/ Ce qu'elle est. 2/ Est-elle pour tous ?
Articulus 1 [2859] Super Sent., lib. 1 d. 39 q. 2 a. 1 tit. Utrum providentia pertineat ad scientiam	<u>Article 1 – La providence convient-elle à la science ?</u>
[2860] Super Sent., lib. 1 d. 39 q. 2 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod providentia pertineat ad scientiam. Sicut enim dicit Boetius, in V <i>De consolatione</i> , pros. VI, col. 858, providentia Dei dicitur, quia porro videt quasi a specula aeternitatis. Sed videre pertinet ad scientiam. Ergo videtur quod et providentia.	Objections ¹: 1. Il semble que la providence convient à la science ² . Car de même que le dit Boèce (<i>La consolation de la philosophie</i> , V, prose 6), on dit la providence de Dieu, parce qu'en plus on voit comme du lieu d'observation de l'éternité. Mais voir convient à la science. Donc il semble que la providence aussi.
[2861] Super Sent., lib. 1 d. 39 q. 2 a. 1 arg. 2 Item, videtur quod ad omnipotentiam. Dicitur enim Sapient. 14, 3: <i>Tu autem pater gubernas omnia providentia</i> . Sed gubernatio pertinet ad potentiam, ut habetur ad Hebr. 1, 3: <i>Portansque omnia verbo virtutis suae</i> . Videtur ergo quod et providentia.	2. Il semble qu'[elle convient] à la toute puissance. Car on dit (<i>Sg</i> 14, 3) : « <i>Toi aussi Père, tu gouvernes tout par la providence</i> ». Mais le gouvernement convient à la puissance, comme on le voit (<i>Héb</i> 1, 3) : « <i>Et portant tout par le verbe de sa puissance</i> ». Il semble que la providence aussi.
[2862] Super Sent., lib. 1 d. 39 q. 2 a. 1 arg. 3 Item, videtur quod ad voluntatem. Sicut enim dicit Damascenus, II <i>Fid. Orthod.</i> , cap. XXIX, col. 963, providentia est divina voluntas secundum quam omnia in finem convenientem deductionem accipiunt ; et ita videtur expresse quod ad voluntatem pertineat.	3. Il semble qu'[elle convient] à la volonté. Car de même que le dit Damascène (<i>La foi orthodoxe</i> , II, 39), la providence est la volonté divine selon laquelle tout reçoit dans la fin l'établissement qui convient ; et ainsi il semble expressément qu'elle conviendrait à la volonté.
[2863] Super Sent., lib. 1 d. 39 q. 2 a. 1 arg. 4 Item, videtur quod sit idem quod dispositio. Sicut enim dicit Boetius, in IV <i>De consol.</i> , pros. VI, col. 814, providentia est ratio in summo omnium principe constituta, per quam cuncta disponit. Sed disponere est	4. Il semble que c'est la même chose que la disposition. Car, comme le dit Boèce (<i>La consolation</i> , IV, prose 11), la providence est la raison de tout constituée par le plus grand prince de tout, par laquelle il dispose tout. Mais disposer concerne la disposition. Donc il semble que la disposition divine et la

¹ PARALL. : *QDVerit.*, qu. 5, a. 1.

² « Il est manifeste que la forme immobile et simple des choses à faire est la providence. Or, en Dieu, la forme des choses à faire est l'idée, qui appartient à la science, donc... » (*QDVerit.*, qu. 5, a. 1, arg. 1.

dispositionis. Ergo videtur quod dispositio divina et providentia idem sint.	providence soient une même chose.
[2864] Super Sent., lib. 1 d. 39 q. 2 a. 1 arg. 5 Item, videtur quod sit idem quod fatum. Comparatio enim alicujus ad diversa non diversificat ejus essentiam. Sed fatum et providentia non differunt nisi secundum comparisonem ad diversa: sicut enim dicit Boetius, modus quo res geruntur, cum ad divinam cognitionem refertur, providentia dicitur: cum vero ad res ipsas quae geruntur, fatum vocatur. Ergo videtur quod providentia et fatum non differant per essentiam.	5. Il semble que ce serait la même chose que le destin. Car la comparaison d'une chose à différentes choses ne diversifie pas son essence. Mais le destin et la providence ne diffèrent que selon la comparaison à différentes choses ; car de même que le dit Boèce ¹ , le mode par lequel les choses sont portées, comme il est référé à la connaissance divine et appelé providence ; mais comme à ces choses mêmes qui sont portées, il est appelé destin. Donc il semble que la providence et ne diffèrent par l'essence.
[2865] Super Sent., lib. 1 d. 39 q. 2 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod ista tria, dispositio, scientia et providentia, se habent per additionem unius ad alterum. Cum enim Deus de rebus creatis scientiam quasi practicam habeat, ad modum scientiae artificis ejus scientia consideranda est.	Réponse : Ces trois choses ; la disposition, la science et la providence, se comportent par addition de l'un à l'autre. Car comme Dieu aurait la science des créatures pour ainsi dire pratique, à la manière de la science de l'artisan, il faut considérer sa science.
Sciendum est ergo, quod artifex praeconcipiendo artificiatum suum considerat finem primo ; et deinde considerat ordinem rei quam facere intendit, ad finem illum, et ordinem etiam partium ad invicem, sicut quod fundamentum sit sub pariete, et paries sub tecto ; et iste ordo partium ad invicem ordinatur ulterius ad finem domus.	a/ Il faut donc savoir que l'artisan en préconcevant son œuvre considère la fin en premier ; b/ et ensuite il considère l'ordre de la chose qu'il a l'intention de faire, pour cette fin, et l'ordre aussi des parties entre elles, de même que la fondation est sous le mur, et le mur sous le toit, et cet ordre des parties entre elle est ordonné ensuite à la fin de la maison.
Tertio oportet quod consideret ea quibus promoveatur ad consecutionem finis, et ut tollantur ea quae possunt impedire finem ; unde excogitat sustentamenta domus per aliquas appendicias et fenestras et hujusmodi, quibus domus sit apta ad habitationem. Ista ergo excogitatio nominatur nomine scientiae, ratione solius cognitionis et non ratione alicujus operationis. Unde est et finis, et eorum quae sunt ad	c/ Troisièmement il est nécessaire de considérer ce par quoi il est poussé à atteindre la fin, et pour que soit enlevé ce qui peut l'empêcher de parvenir à sa fin ; c'est pourquoi il pense aux supports de la maison par des dépendances et les fenêtres etc., par lesquelles la maison est apte à être habitée. Donc cette réflexion est appelée du nom de science en raison de la seule connaissance, et en raison d'une opération. C'est pourquoi il est aussi la fin et de ce qui

¹ « Les choses créées qui reçoivent de la providence la forme et le mouvement, c'est ce que les anciens nomment destin. ...Au premier coup d'œil la providence et le destin semblent lamm chose, mais à les approfondit on en sent la différence ».

<p>finem. Sed ratione ordinis excogitati in re operanda, vocatur nomine dispositionis: quia dispositio ordinem quemdam significat ; unde dispositio dicitur generationis ordinatio. Sed ratione eorum quae promovent in finem, dicitur providentia: providus enim dicitur qui bene conjectat de conferentibus in finem, et de his quae impedire possunt. Unde etiam in Deo scientia dicitur, secundum quod habet cognitionem et sui ipsius, et eorum quae facit.</p>	<p>la concerne. Mais en raison de l'ordre imaginé pour opérer dans la chose, il est appelé du nom de disposition ; parce que la disposition signifie un ordre ; c'est pourquoi elle est appelée la mise en ordre de la génération. Mais en raison de ce qui pousse à la fin, il est appelé providence ; car on dit soumis à la providence ce qui conjecture bien de ce qui applique à la fin, et de ce qui peut empêcher. C'est pourquoi aussi on parle de science en Dieu, selon qu'il a la connaissance de lui-même et de ce qu'il fait.</p>
<p>Sed dispositio dicitur ratione duplicis ordinis quem ponit in rebus ; scilicet rei ad rem, secundum quod juvant se invicem ad consequendum finem ultimum ; et iterum totius universi ad ipsum Deum: sicut etiam Philosophus ponit, in XI <i>Metaph.</i>, text. 52, ubi etiam ponit exemplum de ordine partium exercitus ad invicem, et ad bonum ducis. Providentia autem dicitur secundum quod rebus ita ordinatis attribuit ea quae ordinem conservant et propellit omnium inordinationem.</p>	<p>Mais la disposition est dite en raison d'une ordre double qu'elle place dans les choses ; à savoir de la chose à la chose, selon qu'elles s'aident entre elles pour parvenir à la fin ultime, et à nouveau de tout l'univers à Dieu lui-même ; de même aussi le Philosophe pense, (<i>Métaphysique</i>, XI) où aussi il pense l'exemple de l'ordre des parties de l'armée entre elles, et pour le bien du général. Mais on parle de la providence selon qu'il a attribué aux choses ainsi ordonnées ce qui conserve leur ordre et il chasse le manque d'ordre de tout.</p>
<p>[2866] Super Sent., lib. 1 d. 39 q. 2 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod providentia et dispositio diversimode consideratae pertinent ad scientiam voluntatem et potentiam: quod sic patet ex simili inducto. Potest enim aliquis artifex cognitionem habere de artificiatis speculative tantum, sine hoc quod operari intendat: et sic providentia et dispositio ejus pertinet tantum ad scientiam. Secundum autem quod ulterius ordinat in opus cum proposito exequendi, pertinet ad scientiam et voluntatem. Secundum autem quod exequitur in opere, sic pertinet ad scientiam, voluntatem et potentiam per quam operatur. Ita etiam in Deo est. Patet etiam quod primis duobus modis accepta sunt aeterna, sed tertio modo sunt ex tempore. Et ipsa executio providentiae, gubernatio dicitur.</p>	<p>Solutions : 1. La providence et la disposition considérées de manières diverses conviennent à la science à la volonté et à la puissance ; ce qui paraît ainsi par quelque chose d'induit semblable. Car un artisan peut avoir connaissance des ses œuvres de manière spéculative seulement, sans ce qu'il tente d'opérer ; et ainsi la providence et sa disposition conviennent seulement à la science. Mais selon que plus tard il met en ordre dans l'œuvre avec le propos de poursuivre, il convient à la science et à la volonté. Mais qu'il poursuive dans l'œuvre, alors il convient à la science, à la volonté et à la puissance par laquelle il opère. Ainsi aussi il est en Dieu. Il est clair aussi que par les deux premiers modes, ce qui est reçu est éternel, mais par le troisième, ils dépendent du temps. Et l'exécution même de la providence est appelé le gouvernement.</p>
<p>[2867] Super Sent., lib. 1 d. 39 q. 2 a. 1 ad 2 Unde patet solutio ad secundum et tertium et similiter ad quartum: quia</p>	<p>2. C'est pourquoi la solution pour le second et le troisième objection est claire et de la même manière pour le quatrième ; parce que</p>

providentia includit dispositionem et addit: et propter hoc etiam per providentiam disponere dicitur.	la providence inclut une disposition et ajoute ; et à cause de cela aussi on dit qu'il dispose par la providence.
[2868] Super Sent., lib. 1 d. 39 q. 2 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod providentia et fatum differunt per essentiam: sicut enim forma domus est aliud per essentiam, secundum quod est in mente artificis ubi nomen artis habet, et secundum quod est in lapidibus et lignis ubi artificium dicitur ; ita etiam ratio gubernationis rerum aliud esse habet in mente divina, ubi providentia dicitur, et aliud in causis secundis, quarum officio gubernatio divina expletur: ex quibus fatum dicitur a for faris ; vel quia est quoddam effatum divinae ordinationis, sicut verbum vocale est quoddam effatum interioris conceptus: vel ex eo quod ex harum consideratione causarum dari solebant antiquitus de rebus futuris, sicut ex consideratione motus caeli praecipue.	5. La providence et le destin diffèrent par l'essence ; car de même que la forme de la maison est autre chose par essence, selon qu'elle est dans l'esprit de l'artisan où elle a le nom d'art, et selon qu'elle est dans les pierres et le bois où elle est dite œuvre artisanale ; de même aussi la nature du gouvernement des choses a un être dans l'esprit divin ; où elle est appelée providence, et un autre dans les causes secondes, par l'office desquelles le gouvernement divin est accompli : par cela on appelle le destin [fatum] de « for faris », c'est un formule de la mise en ordre divine ; comme le mot vocal est un effatum [une proposition] du concept intérieur ; ou parce qu'ils avaient coutume de dire leur considération des causes dans l'antiquité à propos du futur, comme par la considération du mouvement du ciel surtout.
Articulus 2 [2869] Super Sent., lib. 1 d. 39 q. 2 a. 2 tit. Utrum providentia sit omnium	<u>Article 2 – La providence est-elle pour tout ?</u>
[2870] Super Sent., lib. 1 d. 39 q. 2 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non omnium sit providentia. Ad providentiam enim pertinet remotio eorum quae impediunt a fine. Sed malum dicitur per deordinationem a fine. Cum igitur multa mala sint in universo, videtur quod non omnia providentiae divinae subjaceant.	Objections ¹ : 1. Il semble que la providence n'est pas pour tous. Car à la providence convient l'éloignement de ce qui empêche [de parvenir] à la fin. Mais le mal est dit par manque d'ordre vis-à-vis de la fin. Donc comme il y a beaucoup de maux dans l'univers, il semble que ce n'est pas tout qui est soumis à la providence divine.
[2871] Super Sent., lib. 1 d. 39 q. 2 a. 2 arg. 2 Praeterea, nihil quod casu fit, est provisum: quia casus dicitur inopinatus rei eventus, et secundum Philosophum, in III <i>Metaph.</i> , text. 62, est in his quae aguntur propter aliquid, cum aliud contingat praeter id quod intendebatur. Sed multa fiunt casu in mundo, ut probat philosophus in VI <i>Metaph.</i> , text. 6 ; alias omnia ex necessitate contingerent, nisi causae aliquae deficerent ut in minori	2. Rien de ce qui arrive par hasard n'est soumis à la providence, parce que le hasard est défini comme l'arrivée inopinée d'une chose, et selon le Philosophe (<i>Métaphysique</i> , III) il est en ce qui est fait à cause de quelque chose, alors qu'une autre chose arrive au-delà de ce qui était visé. Mais beaucoup de chose se font par hasard dans le monde, comme le Philosophe (<i>Métaphysique</i> , VI, 2, 1027 a 17) le prouve ; autrement tout arriverait par nécessité ; certaines causes défont dans un

¹ PARALL. :Ia, qu. 22, a. 2, *QDVerit.*, qu. 5, où le « tout » de l'article est détaillé en plusieurs articles.

<p>parte, quod casum inducit. Ergo non omnia sunt provisiva a Deo.</p>	<p>plus petit [nombre de cas], que ce qu'induit la cause. Donc tout n'est pas prévu par Dieu.</p>
<p>[2872] Super Sent., lib. 1 d. 39 q. 2 a. 2 arg. 3 Praeterea, omne quod est provisum, est ordinatum in unum. Sed liberum arbitrium non est ordinatum in unum, sed se habet ad utrumlibet. Ergo ea quae sunt a libero arbitrio, providentiae divinae non subjacent.</p>	<p>3. Tout ce qui a été soumis à la providence est ordonné à un seul [objet]. Mais le libre arbitre n'est pas ordonné à un seul [objet], mais il se comporte vis-à-vis de l'un et l'autre. Donc ce qui vient du libre arbitre n'est pas soumis à la providence divine.</p>
<p>[2873] Super Sent., lib. 1 d. 39 q. 2 a. 2 arg. 4 Praeterea, omne quod est provisum, consequitur finem ut in pluribus, nisi sit providentia errans. Sed malum invenitur ut in pluribus, quod est secundum exitum a fine. Ergo universum providentia non regitur.</p>	<p>4. Tout ce qui est soumis à la providence suit une fin comme dans le plus grand nombre de cas à moins que la providence se trompe. Mais le mal se trouve comme dans le plus grand nombre, ce qui est s'éloigner de la fin. Donc l'univers n'est pas régi par la Providence.</p>
<p>[2874] Super Sent., lib. 1 d. 39 q. 2 a. 2 arg. 5 Praeterea, providentiae proprium est ordinare. Sed multa inordinate contingunt in universo tam in rebus naturalibus, sicut quod aestates sunt pluviosae et hiemes siccae, quam etiam in hominibus, ut quod justī ab impiis puniuntur, qui prosperitatibus affluunt et multa hujusmodi. Ergo videtur quod universum providentia non regatur.</p>	<p>5. C'est le propre de la providence d'ordonner. Mais beaucoup d'événements arrivent sans ordre dans l'univers, tant dans les choses naturelles, ainsi les étés sont pluvieux et les hivers secs, et aussi chez les hommes, pour que les justes soient punis par les impies, qui abondent de prospérités, et beaucoup de choses de ce genre. Donc il semble que l'univers n'est pas gouverné par la providence.</p>
<p>[2875] Super Sent., lib. 1 d. 39 q. 2 a. 2 arg. 6 Praeterea, Habac. 1, 14, dicitur: Numquid facies homines ut pisces maris? Et hoc dicit admirando ea quae videntur inordinate in hominibus contingere. Ergo videtur quod ad bruta non se extendat Dei providentia.</p>	<p>6. Il est dit (<i>Habac 1, 14</i>) : « <i>Est-ce que tu as fait les hommes comme les poissons de la mer ?</i> ». Et il dit cela en admirant ce qui semble arriver sans ordre dans les hommes. Donc il semble que la providence de Dieu ne s'étend pas aux animaux.</p>
<p>[2876] Super Sent., lib. 1 d. 39 q. 2 a. 2 s. c. 1 Sed contra est quod habetur Sap. XII, 13 quod <i>cura ei est de omnibus</i>. Sed nomine curae vel sollicitudinis, providentia signatur. Ergo providentia ejus ad omnia se extendit.</p>	<p>En sens contraire : 1. Il est dit : <i>Sg 12, 13¹</i> qu'il prend soin de tout. Mais la providence est désignée du nom du soin ou de la sollicitude. Donc sa providence s'étend à tout.</p>
<p>[2877] Super Sent., lib. 1 d. 39 q. 2 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod haec quaestio fere ab omnibus sapientibus ventilata est, et ideo oportet diversorum positiones videre, ut erroribus evitatis, viam veritatis teneamus. Sciendum est ergo primo, quod quidam posuerunt, nullius rei esse providentiam,</p>	<p>Réponse : Cette question a été exposée par presque tous les sages ; et ainsi il est nécessaire d'examiner les positions des différents sages, pour éviter les erreurs, tenons le chemin de la vérité. A/ Donc il faut savoir en premier, que certains ont pensé que la providence ne</p>

¹ « Il n'y a pas de Dieu en dehors de toi, Seigneur, toi qui prends soin de toute chose, ... » (text.liturgique)

<p>sed omnia casu contingere: et ista fuit positio Democriti, et quasi omnium antiquorum naturalium [<i>om. Éd. de Parme</i>], qui negaverunt causam agentem et posuerunt tantum causam materialem. Sed haec positio satis efficaciter in philosophia improbata est.</p>	<p>concernait rien, mais que tout arrivait par hasard ; et cela fut la position de Démocrite¹, et de presque tous les anciens naturalistes, qui ont nié la cause efficiente et pensé qu'il y avait seulement une cause matérielle. Mais cette position est assez désapprouvée dans la philosophie.</p>
<p>Alii posuerunt providentiam esse quarumdam rerum et non omnium, et hi dividuntur in duas vias.</p>	<p>B/ D'autres ont pensé que la providence concernait certaines choses, et pas toutes, et ceux-ci sont divisés en deux courants.</p>
<p>Quaedam enim positio est, quod providentia Dei non se extendit nisi ad species, et non ad individua, nisi quae necessaria sunt ; eo quod ponebant, illud quod exit cursum suum, providentiae legibus non subjacere ; et ideo ea quae frequenter deficiunt a cursu ordinato, non sunt provisa, sicut particularia corruptibilia et generabilia ; et ista opinio imponitur Aristoteli: quamvis ex verbis suis expresse haberi non possit, sed Commentator suus expresse ponit eam in XI Metaph., text. 52. Dicit enim, quod non est fas divinae bonitati habere sollicitudinem de singularibus nisi secundum quod habent communicationem in natura communi, sicut quod aranea sciat facere telam, et hujusmodi. Sed haec opinio expresse tollit iudicium Dei de operibus hominum.</p>	<p>a/ Car une certaine position est que la providence de Dieu ne s'étend qu'aux espèces, et non aux individus, sauf ce qui est nécessaire, parce qu'il pensait ne pas soumettre aux lois de la providence ce qui va hors de son cours, et ainsi ce qui défaille fréquemment du cours ordonné, n'est pas soumis à la providence, de même que ce qui est particulier et corruptible et ce qui est engendable ; et cette opinion est attribuée à Aristote ; bien qu'on ne puisse pas la tirer expressément de ses paroles ; mais son Commentateur le pense expressément (<i>Métaphysique</i>, XI). Car il dit qu'il n'est pas permis à la bonté divine d'avoir de la sollicitude au sujet des particuliers, sinon selon qu'ils participent dans la nature commune, de même que l'araignée sait faire sa toile, etc. Mais cette opinion enlève expressément le jugement de Dieu sur les œuvres des hommes.</p>
<p>Et ideo alia positio fuit, quod Deus providentiam habet de omnibus quae dicta sunt, et ulterius de individuis hominum, non tantum secundum quod communicant in specie, sed etiam secundum particulares actus eorum ; et hanc ponit Rabbi Moyses, lib. III, cap. XVIII, et rationem assignat ex eo quod in homine etiam particulari invenitur natura intellectualis, per quam comprehendit intellectu suo formam speciei, in quantum est species: quia intellectus attribuit intentionem</p>	<p>C/ Et ainsi il y a eu une autre position, que Dieu a la providence de tout ce qui a été dit et en plus de chacun des hommes, non seulement selon qu'ils prennent part à l'espèce, mais aussi selon leurs actes particuliers, et cela Rabbi Moyses² (livre III, 18) le pense, et en assigne la raison parce que la nature intellectuelle se trouve aussi dans l'homme particulier, par laquelle il appréhende par son intellect la forme de l'espèce, en tant que telle ; parce que l'intellect a attribué une volonté d'universalité à la nature appréhendée, qu'il</p>

¹ « Démocrite et Épicure, qui pensaient que le monde a été fait par hasard... » (*Ia*, qu. 22, a. 2, c).

² « Les incorruptibles sont soumis selon les lois des individus, mais selon les espèces... De la génération des corruptibles Tabbi Moyses exclut les hommes à cause de la splendeur de l'intellect ». (*Ia*, qu. 22, a. 2, c.)

<p>universalitatis naturae apprehensae, quam non habet in rebus extra animam ; et ideo individuum hominis etiam non deseritur a providentia quae est specierum, et praecipue quia communicat cum substantiis perpetuis, quarum etiam est per se providentia et secundum individua, et hoc quantum ad nobiliorem partem ejus, quae est intellectus.</p>	<p>n'a pas dans les choses hors de l'âme ; et ainsi l'homme particulier aussi n'est pas oublié par la providence qui concerne les espèces, et surtout parce qu'elle communique avec les substances éternelles, de ce qu'aussi la providence est par soi et selon les individus, et cela quant à sa partie plus noble qui est l'intellect.</p>
<p>Sed quia divina cognitio aequaliter est singularium et universalium, ut supra habitum est ; et ejus qui summe bonus est, est ordinare omnia ad finem, secundum quod nata sunt: non videtur conveniens non omnium etiam singularium providentiam esse. Et praeterea hoc est expresse contra sententiam domini, Matth. X, dicentis, quod unus ex passeribus non cadit in terram sine patre caelesti, idest sine providentia ejus.</p>	<p>Mais parce que la connaissance de Dieu concerne également les singuliers et les universels, comme ci-dessus on l'a vu, et de ce qui est suprêmement le bien, c'est le propre d'ordonner toutes choses à la fin, selon qu'elles y sont destinées ; il ne semble pas convenable que la providence ne concerne pas tous les singuliers. Et en plus c'est expressément contre l'expression du Seigneur (<i>Mt</i> 10, 29) qui dit, qu'un seul des passereaux ne tombe sur terre sans que ce soit par le père céleste, c'est-à-dire sans sa providence.</p>
<p>Aliorum positio est, quod Deus omnium providentiam habeat. Sed horum quidam dicunt omnium providentiam aequaliter esse ; et hos necesse est incidere in tres errores.</p>	<p>D/ La positions des autres est que Dieu aurait la providence pour toutes choses. Mais certains de ceux-ci disent que c'est la providence de tous à égalité, et il est nécessaire que ceux-là tombent dans trois erreurs.</p>
<p>Quidam enim aestimantes simul esse providentiam bonorum et malorum, cum haec duo non possint esse intenta ab uno agente, coacti sunt ponere duos deos, quorum unus providet bona, alius mala, secundum haeresim Manichaeorum. Et haec positio sufficienter a sanctis et philosophis improbata est: quia malum non habet causam efficientem, nec potest esse intentum.</p>	<p>a/ Car certains estimant qu'il y a en même temps la providence pour les bons et les méchants, puisque ces deux [catégories] pourraient être atteintes par un seul genre, ils sont forcés de placer deux dieux, dont l'un est providence pour les biens, l'autre pour les maux selon l'hérésie des Manichéens. Et cette position a été suffisamment désapprouvée par les saints et les philosophes, parce que le mal n'a pas de cause efficiente, et il ne peut pas être recherché.</p>
<p>Alii aestimantes, quod similiter sit providentia contingentium et necessariorum, coacti sunt liberum arbitrium et contingentiam negare, asserentes cuncta quae providentiae subjacent, ex necessitate evenire, quod ad sensum patet esse falsum. Alii aestimantes similiter esse</p>	<p>b/ D'autres estimant que se trouve la providence ensemble pour ce qui est contingent et ce qui est nécessaire, sont forcés de nier le libre arbitre et la contingence, assurant que tout ce qui est soumis à la providence, arrive par nécessité, ce qui paraît être faux selon la manière de voir.</p>

<p>providentiam rationabilium et irrationabilium, coacti sunt ponere quod nihil mali etiam brutis contingit quod non sit in poenam eis provisum, vel in occasionem majoris praemii ; unde ponunt quod peccatum est occidere brutum, sicut et hominem: quod quidam haeretici nostri temporis sentire videntur.</p>	<p>c/ D'autres estimant de la même manière que la providence est pour ce qui est raisonnable et ce qui est non raisonnable, sont forcés de penser que rien de mal n'arrive non plus dans les animaux, que ce ne serait pas prévu pour eux en châtement, ou bien à l'occasion d'une plus grande récompense ; c'est pourquoi ils placent que le péché peut tuer l'animal et l'homme, ce que certains hérétiques de notre temps semblent admettre.</p>
<p>Sed quia haec omnia a fide aliena sunt, ideo simpliciter dicendum est, quod omnia providentiae subjacent, sed non eodem modo: et qualiter hoc sit, videndum est. Dictum est enim, quod providentia dispositionem supponit, quae ordinem in rebus determinat in diversarum naturarum gradu salvatum.</p>	<p>Mais parce que toutes ces [opinions] sont étrangères à la foi, alors il faut simplement dire que tout est soumis à la providence, mais pas de la même manière : et il faut voir de quelle manière c'est. Car il a été dit que la providence suppose une disposition, qui détermine un ordre dans les choses conservé dans le degré de différentes natures.</p>
<p>Cum igitur providentiae non sit destruere ordinem rerum, expletur effectus providentiae in rebus secundum convenientiam rei prout nata est consequi finem. Sicut enim dicit Dionysius, Iv cap. <i>de div. nom.</i>, § 33, col. 732, on est providentia naturas rei destruere, sed salvare ; et ideo quasdam res sic instituit ut secundum suam conditionem consequantur finem per principium quod est natura tantum, sicut in omnibus irrationabilibus [tantum ...irrationabilibus <i>om. Éd. de Parme</i>] ; in aliquibus super hoc principium addit aliud, quod est voluntas.</p>	<p>Donc comme ce n'est pas à la providence de détruire l'ordre des choses, l'effet de la providence est complété dans les choses selon la convenance de la chose dans la mesure où elle est destinée à parvenir à la fin. Car de même Denys dit (<i>Les Noms divins</i>, IV, § 33), ce n'est pas la providence qui détruit les natures d'une chose, mais elle les conserve ; et il a ainsi institué certaines choses pour que, selon leur condition, ils parviennent à leur fin par le principe qui est la nature seulement comme dans tout ce qui manque de raison ; en certaines sur ce sujet le principe ajoute une autre chose, qui est la volonté.</p>
<p>In his autem quae consequuntur finem per principium quod est natura, invenitur quidam gradus ; eo quod quarumdam rerum natura impediri non potest a consecutione effectus sui ; et iste est gradus altior, sicut est in corporibus caelestibus: unde in his nihil contingit non intentum a Deo ex defectu ipsorum ; et propter hoc Avicenna dicit, tract. VIII <i>Metaph.</i>, cap. VI, quod supra orbem lunae non est malum, loquens de malo naturae [loquens ... <i>om. Éd. de Parme</i>].</p>	<p>Mais en ce qui suit la fin par un principe qui est la nature, on trouve une certain degré ; du fait que la nature de certaines choses ne peut pas être empêchée par l'acquisition de son effet ; et ce degré est plus haut, de même qu'il est dans les corps célestes : c'est pourquoi de ces choses rien n'arrive par leur défaillance qui ne soit pas recherché par Dieu, et à cause d cela Avicenne dit (<i>Métaphysique</i>, VIII, 6) que sur l'orbe de la lune il n'y a pas de mal, en parlant du mal de la nature.</p>
<p>Alius autem gradus naturae est quae impediri potest et deficere, sicut natura generabilium et corruptibilium: et quamvis ista natura sit inferior in</p>	<p>Un autre degré de nature est ce qui ne peut être empêché ni défailir, comme la nature de ce qui peut être engendré et peut être corrompu : et bien que cette nature soit</p>

<p>bonitate, tamen etiam bona est ; et melius est quod utraque sit simul, quam quod altera tantum. Si autem Deus contulisset huic naturae quod nunquam deficeret, jam non esset haec natura, sed alia ; et sic non esset utraque natura, in quo universi perfectioni derogaretur.</p>	<p>inférieure en bonté, cependant aussi elle est bonne ; et il est meilleur que l'une et l'autre soient ensemble, que ce qui est différent seulement. Mais si Dieu attribuait à cette nature qu'elle ne défailirait jamais, déjà elle ne serait plus cette nature mais une autre, et ainsi ce ne serait pas l'une et l'autre nature en quoi il serait dérogé à la perfection de l'univers.</p>
<p>Unde hanc naturam condidit praesciens defectum contingentem, qui est malum naturae ; sed non intendens. Sed ita providit ut si malum contingeret ex defectu alicujus naturae, ordinaretur in bonum ; sicut videmus quod corruptio unius est generatio alterius ; et iste modus providentiae extendit se etiam usque ad bruta animalia, quae potius aguntur instinctu naturae quam electione voluntatis. Et ideo malum quod accidit in eis, recompensatur per bonum naturae, non per bonum praemii, sicut quod mors muscae est victus aranae.</p>	<p>C'est pourquoi connaissant à l'avance la défaillance contingente qui est un mal de la nature il a fondé cette nature. Mais il a prévu ainsi que si le mal arrivait par la défaillance d'une nature, il serait ordonné au bien : de même que nous voyons que la corruption de l'un est la génération de l'autre, et ce mode de providence s'étend aussi jusqu'aux animaux, qui sont plutôt poussés par l'instinct de la nature que par le choix de la volonté. Et ainsi le mal qui arrive en eux, est compensé par le bien de nature, non par le bien d'une récompense, ainsi la mort de la mouche est la nourriture de l'araignée.</p>
<p>Sed in nobilioribus creaturis invenitur aliud principium praeter naturam, quod est voluntas ; quod quanto vicinius est Deo, tanto a necessitate naturalium causarum magis est liberum, ut dicit Boetius, V <i>De consol.</i>, prosa II, col. 834 ; et ideo ex conditione sua sequitur quod rectum ordinem tenere possit tendendo in finem, et etiam deficere.</p>	<p>Mais dans les créatures plus nobles on trouve un autre principe au-delà de la nature, qui est la volonté ; que plus il est voisin de Dieu, plus il est libre par nécessité des causes naturelles, comme le dit Boèce (<i>La consolation de la philosophie</i>, V, prose 5) ; et ainsi par sa condition il en découle qu'il pourrait tenir un ordre droit en tendant à sa fin et aussi défailir.</p>
<p>Si autem inevitabiliter in finem tenderet, per divinam providentiam tolleretur sibi conditio suae naturae, ut dicit Dionysius, ubi supra ; et ideo taliter a Deo instituta est ut etiam deficere posset ; ita tamen quod in potestate ejus esset deficere vel non deficere ; hoc autem non contingebat quod non erat in defectu naturalis principii.</p>	<p>Mais si inévitablement il tendait à sa fin par la providence divine, la condition de sa nature lui serait enlevée, comme le dit Denys (cf. ci-dessus) ; et ainsi il est institué de telle manière par Dieu qu'aussi il pourrait défailir ; ainsi cependant il serait dans son pouvoir de défailir ou pas, mais cela n'arrivait pas que ce ne soit pas dans la défection du principe naturel.</p>
<p>Et istos defectus voluntatum contingentes praeter intentionem providentiae praescivit Deus et ordinavit eos in bonum non tantum naturae, sed etiam similis generis [singularis gratiae <i>Éd. de Parme</i>], sicut in bonum justitiae (quod ostenditur cum culpa per poenam ordinatur), et in bonum voluntatis</p>	<p>Et Dieu a connu à l'avance ces défaillances des volontés qui arrivent au delà de l'intention de la providence et il les a ordonnées au bien non seulement de la nature, mais aussi d'un genre semblable, comme dans le bien de la justice (ce qui est montré puisque la faute est mise en ordre à travers le châtement), et au bien de la volonté</p>

<p>aliorum, qui per eorum nequitiam vel corriguntur de peccatis, vel in meritis et gloria crescunt ; et in multa alia: quae humana ratio non sufficit explicare.</p>	<p>des autres, qui par leur perversité ou bien sont corrigés de leurs péchés ou bien croissent dans les mérites et la gloire ; et en beaucoup d'autres choses, que la raison humaine ne suffit pas à expliquer.</p>
<p>Unde patet quod bonum et malum subjacent divinae providentiae, sed malum tamquam praescitum et ordinatum, sed non ut intentum a Deo ; bonum vero quasi intentum ; sed necessarium ita quod deficere non possit, et contingens ita quod deficere possit ; et voluntarium ita quod poenam vel praemium habeat, aut in praemium vel in poenam alicujus ordinetur ; naturale autem ita quod consequatur finem naturalem, si bonum est, et cedat in bonum alterius naturae, si malum est.</p>	<p>C'est pourquoi il est clair que le bien et le mal sont soumis à la providence divine, mais le mal comme préconnu et ordonné, mais non comme recherché par Dieu ; mais le bien comme recherché, mais nécessaire de sorte qu'il ne puisse pas défaillir ; et le contingent de telle sorte qu'il puisse défaillir ; et le volontaire de sorte qu'il ait son châtement ou sa récompense, ou bien il est ordonné dans la récompense ou bien dans le châtement de chacun ; mais il est naturel aussi qu'il suive la fin naturelle, si c'est un bien, qu'il tombe dans le bien d'une autre nature si c'est un mal.</p>
<p>[2878] Super Sent., lib. 1 d. 39 q. 2 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum est, quod providentiae est dirigere unumquodque in finem, et subtrahere impedimenta, salvata tamen natura in finem directa, ex cujus conditione defectibili mala contingunt, et non ex divina intentione, quae ipsa mala in bonum ordinat.</p>	<p>Solutions : 1. C'est le propre de la providence de diriger chaque chose à sa fin, et d'enlever les empêchements, cependant une fois conservée la nature dirigée à sa fin, par la condition défailante de quoi les maux arrivent, et non par l'intention divine, qui ordonne les maux eux-mêmes aux biens.</p>
<p>[2879] Super Sent., lib. 1 d. 39 q. 2 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod effectus consequitur conditionem causae suae proximae ; et ideo quamvis sit aliquid a Deo provisum, dicitur casu fieri, si accidat praeter intentionem naturae operantis ; vel fortuna, si accidit praeter intentionem agentis a proposito.</p>	<p>2. L'effet suit la condition de sa cause la plus proche ; et ainsi bien que quelque chose soit soumis à la providence par Dieu, on dit qu'il se fait par hasard, s'il arrive au-delà de l'intention de la nature qui opère ; ou par fortune si elle arrive au-delà de l'intention de l'agent de ce qui est proposé.</p>
<p>[2880] Super Sent., lib. 1 d. 39 q. 2 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod liberum arbitrium per se ordinatum est ad unum, scilicet ad bonum, ita quod ab eo deficere possit, et quod in ipso sit. Si enim inevitabiliter in unum tenderet, tolleretur ratio voluntatis in tali natura.</p>	<p>3. Le libre arbitre s'ordonne par soi à un [but], à savoir au bien, de sorte que par lui il pourrait défaillir, et qu'il serait en lui. Car si inévitablement il tendait à un seul [but], l'ordre de la volonté serait enlevé dans une telle nature.</p>
<p>[2881] Super Sent., lib. 1 d. 39 q. 2 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod malum potest accipi vel in rebus naturalibus, vel in voluntariis. Et si accipiatur in naturalibus, constat quod malum est ut in paucioribus,</p>	<p>4. La mal peut être compris ou dans ce qui est naturel ou dans ce qui est volontaire. Et si on le comprenait dans les choses naturelles, il est clair que le mal est comme dans le plus petit nombre, a/ tantôt selon les sup pôts, parce que la mal</p>

<p>tum secundum supposita, quia malum naturae non contingit nisi in sphaera generabilium et corruptibilium, quae est parvae quantitatis respectu corporum caelestium in quibus malum esse non potest, quia incorruptibilia sunt, et motus eorum inordinationem habere non possunt, cum semper eodem modo sint ; tum etiam considerando in eodem, quia causae naturales consequuntur effectus suos in majori parte, et deficiunt in minori, et ex hoc malum incidit.</p>	<p>de la nature n'arrive que dans la sphère de ce qui peut être engendré et de ce qui est corruptible, qui est en petite quantité par rapport aux corps célestes en qui le mal n'est pas possible, parce qu'ils sont incorruptibles, et leurs mouvements ne peuvent pas avoir de désordre, puisqu'ils se comportent toujours de la même manière :</p> <p>b/ tantôt aussi en considérant dans le même, parce que les causes naturelles suivent leurs effets dans la plus grande partie, et ils défont dans la plus petite, et c'est de là que vient le mal.</p>
<p>Sicut enim in naturalibus invenitur triplex gradus ; aliquid enim est quod habet esse tantum in actu ; et huic nullus defectus essendi advenire potest: sicut corpora caelestia [sicut... caelestia iom. <i>Éd. de Parme</i>]. aliquid autem est quod est tantum in potentia, sicut materia prima ; et hoc semper habet defectum, nisi removeatur per aliquod agens reducens eam in actum: est etiam aliquid quod habet actum admixtum privationi ; et hoc propter actum dirigentem in opere recte operatur ut in majori parte, deficit autem in minori, sicut patet in natura generabilium et corruptibilium ; ita etiam est in intellectualibus. Est enim aliqua intellectualis natura quae est actus completus sine admixtione alicujus privationis vel potentiae ; et ex hac non potest aliquid non rectum procedere, sicut patet de Deo.</p>	<p>Car de même on trouve trois degrés dans ce qui est naturel :</p> <p>a/ car il y a quelque chose qui a l'être seulement en acte ; et à celui-ci aucune défection d'être ne peut advenir ; comme les corps célestes.</p> <p>b/ mais il y a quelque chose qui est seulement en puissance, comme la matière première ; et cela a toujours une défaillance, sauf si elle est changée par un agent qui la ramène à l'acte ;</p> <p>c/ Il y a aussi quelque chose qui a un acte mêlé à la privation ; et cela à cause de l'acte qui dirige dans l'œuvre il opère avec droiture, comme dans une partie plus grande, mais défaille dans la plus petite, comme on le voit dans la nature de ce qui peut être engendré ou corrompu ; de même aussi elle est dans l'intellect. Car il y a une nature intellectuelle qui est un acte complet sans mélange de privation ou de puissance ; et de celle-ci quelque chose de non droit ne peut pas procéder, comme on le voit de Dieu.</p>
<p>Est etiam quaedam natura cui admiscetur potentia, sed tamen in ipsa sua natura habet aliquem actum dirigentem in operatione, sicut est in Angelis ; et ideo talis natura deficit a rectitudine ut in minori parte.</p>	<p>Il y a aussi une nature à laquelle la puissance est mêlée, mais cependant dans sa propre nature elle a un acte qui dirige dans l'opération comme dans les anges ; et ainsi une telle nature défaille de la droiture comme dans la partie plus petite.</p>
<p>Sed in natura humana perfectiones secundae, quibus diriguntur opera, non sunt innatae, sed vel acquisitae vel infusae. Unde Commentator in III <i>de anima</i>, text. 14, comparat intellectum potentialem humanum materiae primae, et philosophus tabulae in qua nihil</p>	<p>Mais dans la nature humaine, les perfections secondes, par lesquelles les œuvres sont dirigées, ne sont pas innées, mais acquises ou infuses. C'est pourquoi le Commentateur dans le livre 3 de <i>L'âme</i>, compare l'intellect possible de l'homme à la matière première ; et le Philosophe (<i>De l'âme</i>, III, 430 a 7) à une</p>

<p>scriptum est ; et ideo ipsa natura humana in se considerata aequaliter se habet indifferenter ad omnia vel intelligenda vel facienda ; et quia malum contingit multifariam secundum Dionysium, IV cap. <i>De div. nom.</i>, § 30, col. 730, et bonum uno modo ; ideo ut in pluribus flectitur in malum.</p>	<p>tablette sur laquelle rien n'est écrit, et ainsi la nature humaine elle-même considérée en soi également se comporte indifféremment vis-à-vis de toutes choses ou à comprendre ou à faire ; et parce que le mal arrive de nombreuses manières, selon Denys, (<i>Les noms divins</i>, IV, 30) et le bien d'une seule ; aussi comme en beaucoup il tourne au mal.</p>
<p>Sic enim considerata natura humana, nondum est ut agens perfectum, nisi respectu naturalium operationum ; sed tunc est agens perfectum quantum ad omnes suas operationes, quando jam perfecta est perfectionibus secundis, quae sunt virtutes ; et ideo quando determinatur per perfectionem secundam vel infusam vel acquisitam, tunc determinatur ad unum, vel ad quod tendat ut in majori parte, sicut in statu viae, vel ut semper, sicut in statu patriae.</p>	<p>Car ainsi si on considère la nature humaine, elle n'est encore comme agent parfait, que par rapport aux opérations naturelles, mais alors elle est un agent parfait, quand à toutes ses opérations, quand déjà elle est parfaite par des perfections secondes, que sont les vertus ; et ainsi quant elle est déterminée par une perfection seconde ou infuse ou acquise, alors elle est déterminée à un seul [but], ou à ce qui tend comme dans la partie plus grande, comme dans le statut de la voie, ou comme toujours, comme dans le statut de la patrie.</p>
<p>Et ideo Tullius, Lib. II <i>de inventione</i>, § 159, comparat virtutem naturae, dicens quod est habitus voluntarius in modum naturae rationi consentaneus ; et ideo voluntas perfecta virtute justitiae se habet ad opera justa, sicut ignis ad motum sursum. Et per hoc etiam patet quod magis servatur ordo providentiae in bonis quam in malis.</p>	<p>Et ainsi Cicéron (<i>L'invention</i>, II, 159) compare la vertu de la nature, disant que c'est un habitus volontaire qui convient à la raison dans le mode de la nature : et ainsi la volonté parfaite se comporte vis-à-vis de la vertu de justice pour les œuvres justes, comme le feu pour son mouvement vers le haut. Et par là aussi on voit que l'ordre de la providence est plus dans les bons que dans les méchants.</p>
<p>[2882] Super Sent., lib. 1 d. 39 q. 2 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod quidquid est in mundo, totum ordinatum est ; quamvis ratio ordinis nobis non appareat in quibusdam, et praecipue in voluntariis, cum malis quandoque bona quandoque mala eveniant, et similiter bonis. Sed ratio ordinis hujus scitur a Deo ; sicut medicus scit quare quibusdam aegris quandoque det calida et quandoque frigida, et similiter sanis ; quod tamen ignorans artem admiratur, ut dicit Boetius, IV <i>de consol.</i>, prosa VI, col. 818.</p>	<p>5. Tout ce qui est dans le monde, est tout entier ordonné ; bien que la raison de l'ordre ne nous apparaisse pas en certaines choses, et surtout dans les (actes) volontaires, comme arrivent quelquefois les biens avec les maux, quelquefois des maux, et de la même manière avec les biens. Mais la raison de cet ordre est connu par Dieu ; de même que le médecin sait pourquoi à certains malades quelquefois il donne du chaud, et quelquefois du froid, et de la même manière aux gens en bonne santé ; ce qui cependant ignorant l'art, est admiré, comme le dit Boèce (<i>La consolation...</i>, IV, prose 6).</p>
<p>Ista tamen inordinatio si diligenter advertitur, invenitur non in his ad quae per se ordinatur humana opera, et quae per se sunt tantum bona vel mala. Habet enim bonum opus semper sibi adjunctum</p>	<p>Ce manque d'ordre cependant, si on y fait attentivement attention, se trouve non en ce à quoi l'œuvre humaine est ordonnée par soi, et qui sont par soi seulement les biens et les maux. Car la bonne œuvre toujours jointe à</p>

<p>bonitatis praemium in perfectione virtutis, quae est bonum humanum, et in consecutione beatitudinis, ad quam opera humana ordinantur ; et e contrario est de malis.</p> <p>Sed ista permixtio videtur accidere in his bonis quae extra hominem sunt, vel quae non sunt bona ejus in quantum est homo, sicut in bonis corporalibus et in bonis naturae [fortunae <i>Éd. de Parme</i>] ; cum tamen ista permixtio semper ordinetur ad id quod est per se hominis bonum, scilicet gratiae [vel gratiae <i>Éd. de Parme</i>], vel gloriae, secundum apostolum Rom. 8, 28: <i>Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum, vel in justitiae divinae manifestationem ; frequenter enim impii prosperantur in hac vita, ut manifestior appareat in iudicio eorum animadversio.</i></p>	<p>lui a la récompense de la bonté dans la perfection de la vertu, qui est le bien humain, et dans l'obtention de la béatitude, à laquelle les œuvres humaines sont ordonnées, et en sens contraire pour les maux.</p> <p>Mais ce mélange semble arriver dans ces biens qui sont hors de l'homme, ou bien qui ne sont pas ses biens en tant qu'homme, comme dans les biens corporels et dans les biens de la nature, puisque cependant ce mélange est toujours ordonné à ce qui est le bien de l'homme par soi, à savoir de la grâce, ou de la gloire, selon l'Apôtre (<i>Rm 8, 28</i>) : « <i>A ceux qui aiment Dieu tout concourt au bien</i> », ou dans la manifestation de la justice divine ; fréquemment en effet les impies prospèrent en cette vie, pour qu'apparaisse plus manifeste leur blâme au jugement.</p>
<p>[2883] Super Sent., lib. 1 d. 39 q. 2 a. 2 ad 6 Ad sextum dicendum, quod ex illa auctoritate innuitur quod non est similiter providentia de brutis et de hominibus ; et hoc verum est, ut ex praedictis, in corp. art., patet.</p>	<p>6. Par cette autorité il indique que la providence n'est pas de la même manière pour les animaux et les hommes, et cela est vrai, comme on le voit par ce qui a été dit dans le corps de l'article.</p>
<p></p>	<p></p>
<p>Distinctio 40</p>	<p>Distinction 40 – [La prédestination]</p>
<p>Prooemium</p>	<p><u>Prologue</u></p>
<p></p>	<p>Qu. 1, a. 1 : La prédestination est-elle quelque chose dans le prédestiné ? a. 2 : La prédestination appartient-elle à la science ? Qu. 2 a. 1 : Qui est concerné par la prédestination ? Qu. 3 a. 1 : La prédestination est-elle certaine ? Qu. 4, a. 1 : La réprobation ajoute-t-elle quelque chose à la prescience ? a. 2 : Dieu est-il la cause de l'endurcissement ?</p>
<p></p>	<p></p>
<p>Quaestio 1</p>	<p>Question 1 – [La nature de la prédestination]</p>
<p>Prooemium</p>	<p><u>Prologue</u></p>
<p>[2884] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 1 pr. Hic est duplex quaestio. Prima est de praedestinatione.</p>	<p>Il y a ici deux questions : 1/ La première : la prédestination. 2/ La seconde : la réprobation.</p>

<p>Secunda de reprobatione. Circa primum quaeruntur tria. Primo quid sit praedestinatio. Secundo, quorum sit. Tertio, de certitudine ejus. Circa primum quaeruntur duo: 1 utrum praedestinatio sit in creatura, vel tantum in Deo ; 2 quid in Deo nominet.</p>	<p>A propos de la première on cherche trois choses. 1/ En premier qu'est-ce que la prédestination ? 2/ En second qui concerne-t-elle ? 3/ En troisième sa certitude. Au sujet de la première on fait deux recherches : 1/ La prédestination est-elle dans la créature ou seulement en Dieu ? 2/ Que désigne-t-elle en Dieu ?</p>
<p>Articulus 1 [2885] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 1 a. 1 tit. Utrum praedestinatio sit aliquid in praedestinato</p>	<p><u>Article 1 – La prédestination est-elle quelque chose dans le prédestiné ?</u></p>
<p>[2886] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod praedestinatio sit aliquid in re praedestinata. Omnis enim actio infert ex se passionem. Sed cum dicitur, Deus praedestinat, significatur in verbo actus divinus. Ergo videtur quod respondeat sibi aliqua passio in creatura, quae sit praedestinatio passive dicta, sicut etiam de creatione est ; invenitur enim creatio actio, et creatio passio.</p>	<p>Objections¹ : 1. Il semble que la prédestination est quelque chose dans ce qui est prédestiné. Car toute action apporte par soi une passion². Mais quand on dit : Dieu prédestine, on signifie dans le mot l'acte de Dieu. Donc il semble qu'une certaine passion lui correspond dans la créature, qui serait la prédestination dite passive, comme dans la création ; car on trouve une création action et une création passion.</p>
<p>[2887] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, omnis denominatio fit secundum aliquam formam inhaerentem, sicut secundum qualitatem dicimur quales. Sed praedestinatione aliquid denominatur, cum praedestinitus dicitur. Ergo videtur quod praedestinatio sit aliquid in ipso.</p>	<p>2. Toute dénomination se fait selon une forme inhérente, de même que selon la qualité nous disons « de quelle sorte ? ». Mais quelque chose est désigné par la prédestination, quand on dit « un prédestiné ». Donc il semble la prédestination est quelque chose en lui.</p>
<p>[2888] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, comparatio est eorum quae sunt unius generis. Sed in Glossa Joan. 1, dicitur, quod « melius erat Nathanaeli duas naturas in Christo cognoscere quam praedestinatum esse ». Cum igitur cognitio naturarum, cui comparatur praedestinatio, in ipso aliquid ponat, videtur quod praedestinatio sit aliquid in praedestinato.</p>	<p>3. Il y a comparaison de ce qui est d'un seul genre. Mais dans la glose (Jn 1) il est dit : « qu'il était meilleur pour Nathanaël de connaître les deux natures dans le Christ, que d'avoir été prédestiné ». Donc quand la connaissance des natures, à qui est comparée la prédestination, place en lui quelque chose, il semble que la prédestination est quelque chose dans le prédestiné.</p>

¹ PARALL. : Ia, qu. 23, a. 2.

² Pâtir ou acte du patient.

<p>[2889] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, nullum aeternum definitur per temporale. Sed praedestinatio definitur per temporale: quia dicitur, quod est praeparatio gratiae in praesenti et gloriae in futuro. Ergo non est aeterna. Sed omnis actio quae temporaliter de Deo dicitur, ponit actu [actu om. Éd. de Parme] aliquem effectum in creatura, sicut regere, gubernare, et hujusmodi. Ergo videtur quod praedestinatio sit aliquid etiam in praedestinato.</p>	<p>4. Rien d'éternel n'est défini par le temps. Mais la prédestination est définie par ce qui est temporel : parce qu'on dit que c'est la préparation de la grâce dans le présent et de la gloire dans le futur. Donc elle n'est pas éternelle. Mais toute action qui est dite temporellement de Dieu place un effet en acte dans la créature, comme commander, gouverner etc. Donc il semble que la prédestination est aussi quelque chose dans le prédestiné.</p>
<p>[2890] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 1 a. 1 s. c. 1 Sed contra, non eliguntur nisi praedestinati. Sed eliguntur qui non sunt, ut dicit Augustinus, <i>De verbo Apost.</i>, sermo XXVI, § 4, col. 170, olim <i>Lib. de Praedest. Sanct.</i>, cap. 17. Ergo videtur quod praedestinatio sit non entium. Sed in non ente non potest aliquid esse. Ergo praedestinatio non est aliquid in praedestinato.</p>	<p>En sens contraire : 1. Ne sont élus que les prédestinés. Mais sont élus ceux qui n'existent pas, comme le dit Augustin, (<i>Les paroles de l'Apôtre, sermon 26</i>, autrefois, <i>La prédestination des saints</i>, 17. Donc il semble que la prédestination concerne les non étants. Mais dans le non étant il ne peut rien y avoir. Donc la prédestination n'est rien dans le prédestiné.</p>
<p>[2891] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 1 a. 1 s. c. 2 Praeterea, ut supra, dist. 38, dixit Magister, praedestinatio est quaedam species scientiae divinae. Sed scientia nihil est in scito, sed tantum in sciente. Ergo videtur quod praedestinatio non ponat aliquid in praedestinato.</p>	<p>2. Le Maître (dist. 38) dit, la prédestination est une espèce de science divine. Mais la science n'est rien dans ce qui est connu, mais seulement dans celui qui connaît. Donc il semble que la prédestination ne place rien dans le prédestiné.</p>
<p>[2892] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod ponere aliquid in alio potest intelligi dupliciter. Aut quod ipsum significatum per nomen in aliquo esse dicatur, sicut albedo ponit aliquid in albo: et sic dico, quod praedestinatio non ponit aliquid in praedestinato, sed in praedestinate tantum.</p>	<p>Réponse : Placer une chose dans une autre peut se comprendre de deux manières. A/ Ou on dit que ce qui est signifié par le nom est dans quelque chose ; ainsi la blancheur place quelque chose dans le blanc, et ainsi je dis, que la prédestination ne place rien dans le prédestiné, mais dans celui qui prédestine seulement.</p>
<p>Aut ita quod ad significatum quod est in uno, sequitur aliquid esse in alio ; sicut paternitas ponit aliquid in filio, cum tamen ipsa secundum suum esse in patre tantum sit, sed dicitur ponere aliquid in filio, in quantum ad paternitatem sequitur aliquid esse in filio. Sed hoc contingit dupliciter. Vel quia relinquatur illud esse in alio simul, sicut paternitas relinquit</p>	<p>B/ Ou bien de sorte pour le signifié qui est en l'un, il en découle qu'il est quelque chose dans un autre ; comme la paternité place une chose dans le fils, alors que cependant selon son être, elle est dans le père seulement, mais on dit qu'elle place quelque chose dans le fils, en tant qu'il en découle pour la paternité que quelque chose est dans le fils. Mais cela arrive de deux manières. a/ Ou bien parce que cet être est laissé dans</p>

<p>filiationem: aut non necessario simul, sed vel prius vel posterius, sicut auditus ponit percussione[m] sonantem simul aut prius ; et hoc modo dico, quod praedestinatio ponit aliquid in praedestinato: quia ad operationem hanc Dei sequitur effectus praedestinationis in esse [inesse <i>Éd. de Parme</i>] praedestinato non semper quocumque est praedestinatio, sed quandoque ; et hic effectus est gratia et gloria.</p>	<p>un autre en même temps, de même que la paternité laisse la filiation ; b/ ou bien pas nécessairement en même temps, mais ou avant ou après ; comme l'ouïe place un bruit qui résonne en même temps ou avant ; et je dis de cette manière, que la prédestination place quelque chose dans le prédestiné ; parce que pour cette opération de Dieu il en découle que l'effet de la prédestination est dans l'être prédestiné, non pas toujours chaque fois qu'il y a prédestination ; mais quelquefois ; et cet effet c'est la grâce et la gloire.</p>
<p>[2893] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod, ut Philosophus, IX <i>Metaph.</i>, text. 16 tradit actionum quaedam transeunt in exteriorem materiam circa quam aliquem effectum operantur, ut patet in actionibus naturalibus sicut ignis calefacit lignum, et in artificialibus, sicut aedificator facit domum ex materia ; et in talibus actio est recepta in eo quod fit, per modum passionis, secundum quod motus est in moto ut in subjecto: et ideo in talibus est invenire actionem in re agente, et passionem in re patiente.</p>	<p>Solutions : 1. Comme le Philosophe (<i>Métaphysique</i>, IX, 1, 1046 a 8) rapporte que certaines des actions passent dans un matière extérieure, sur laquelle elles opèrent un effet ; comme on le voit dans les actions naturelles, ainsi le feu chauffe le bois, et dans les œuvres artisanales, ainsi le bâtisseur fait la maison de matière : et en de telles choses, l'action est reçue dans ce qui est fait, par mode de passion, selon que le mouvement est dans le mû comme dans un substrat ; et ainsi en de telles choses il y a à trouver une action dans ce qui agit et une passion dans ce qui subit.</p>
<p>uvresQuaedam vero sunt quae in exteriorem materiam non transeunt ut effectum aliquem circa ipsam producant, ut patet in visione, quae cum sit actio videntis, nullum effectum in re visa efficit ; et tales actiones, quae proprie operationes dicuntur, in ipsis operantibus tantum sunt. Unde non potest fieri conversio passionis ad actionem acceptam a re exteriori, secundum quod in se est, sed solum secundum quod in operante est: etsi enim oculus videt lapidem, lapis tamen non videtur nisi secundum quod est in oculo per sui similitudinem.</p>	<p>Mais il y en a certaines qui ne passent dans la matière extérieure, pour produire un effet sur elle, comme on le voit dans la vision, qui comme elle est l'action de celui qui voit, ne produit aucun effet dans la chose vue ; et de telles actions, qui au sens propre sont dites des opérations, sont seulement dans ceux qui opèrent eux-mêmes. C'est pour quoi la conversion de la passion en action reçue de l'extérieur ne peut pas être faite, selon qu'elle est en soi, mais seulement selon qu'elle est dans celui qui opère ; même si en effet l'œil voit la pierre, celle-ci cependant n'est vue que selon qu'elle est dans l'œil par sa ressemblance.</p>
<p>Secundum hoc ergo dico, quod creatio est talis actio quae effectum exteriorem relinquit ; unde oportet passive sumptam creationem aliquid in re creata esse, sicut calefactionem in calefacto. Praedestinatio vero cum nominet operationem voluntatis et intellectus</p>	<p>Selon cela, donc, je dis que la création est une telle action qui laisse un effet extérieur ; c'est pourquoi il est nécessaire que la création prise au sens passif soit quelque chose dans la créature, comme l'échauffement dans le chaud. Mais comme la prédestination désigne l'opération de la volonté et de l'intellect qui</p>

<p>existentem solum in ipso operante, sicut visio in vidente et speculatio in speculante, si passive accipiatur, non erit aliquid in praedestinato, secundum quod in se consideratur, sed solum secundum quod in praedestinate est secundum suam similitudinem per quam ibi cognoscitur, sicut et scitum in sciente: ex quo etiam patet quod praedestinatio non nominatur per aliquam passionem in ipso existentem, sed per operationem ipsius praedestinantis, sicut et res denominatur visa per operationem videntis ; et per hoc patet solutio ad secundum [et per hoc ...secundum om. Éd. de Parme].</p>	<p>existe seulement dans celui-là même qui opère, de même que la vision dans celui qui voit et la contemplation dans celui qui contemple, si c'est pris au sens passif, ce ne sera pas quelque chose dans le prédestiné, selon qu'il est considéré en soi, mais seulement selon qu'il est dans celui qui prédestine, selon sa ressemblance par laquelle il y est connu, comme le connu dans le celui qui connaît ; par quoi aussi il apparaît que la prédestination n'est pas désignée par une passion qui existe en lui-même, mais par l'opération de celui qui prédestine, de même que la chose aussi est désignée comme vue par l'opération de celui qui voit. Et par là apparaît la solution à la seconde objection.</p>
<p>Vel aliter dicitur, quod praedestinatio, proprie loquendo de actione, secundum quod in naturalibus sumitur, non est actio, sed operatio. Operatio enim agentis quaedam est ut transiens in effectum, et haec proprie actio vel passio dicitur : et tali actioni semper respondet e converso passio ; unde invenitur calefactio actio et calefactio passio, et similiter creatio actio et creatio passio. Quaedam vero operatio est quae non significatur ut procedens in aliquem effectum, sed magis secundum quod est aliquid in ipso ; et si quidem haec recipiatur in ipso, illa receptio dicitur passio ; et actio consequens conjunctum ex recepto et recipiente dicitur operatio: quia operatio semper est perfecti, ut patet in sensu: sentire enim est quaedam operatio sentientis, nec procedens in effectum aliquem circa sensibile, sed magis secundum quod species sensibilis in ipso est ; unde sentire quantum ad ipsam receptionem speciei sensibilis nominat passionem, similiter et intelligere quod etiam pati quoddam est, ut in III <i>De anim.</i>, text. 2, dicitur: sed quantum ad actum consequentem ipsum sensum perfectum per speciem nominat operationem, quae dicitur motus sensus, de quo dicit Philosophus, in III <i>De anim.</i>,</p>	<p>Ou bien¹ on dit autrement que la prédestination, à parler au sens propre de l'action, selon qu'elle est prise dans ce qui est naturel, n'est pas une action, mais une opération. Car une certaine opération de l'agent est comme passant dans l'effet, et cette action ou passion est dite au sens propre : et à une telle action correspond toujours à l'inverse une passion ; c'est pourquoi on trouve le réchauffement action et le réchauffement passion, et de la même manière la création action et la création passion. Mais une opération est ce qui n'est pas signifiée comme procédant dans un effet, mais plus selon que c'est quelque chose en lui ; et si celle-ci est reçue en lui, cette réception est appelée passion ; et l'action qui suit l'union de ce qui est reçu et de celui qui reçoit est appelée opération ; parce que l'opération concerne toujours ce qui est parfait, comme on le voit dans la sensation. Car sentir est une opération de celui qui sent, et qui ne procède pas dans un effet autour du sensible, mais plus selon que l'espèce sensible est en lui ; c'est pourquoi sentir quant à la réception même de la forme sensible désigne une passion, et de la même manière, comprendre qui est aussi une certaine passion, comme il est dit (<i>L'âme</i>, III, 2, 427 a 10) ; mais quant à l'acte qui suit le</p>

¹ Texte de l'édition de Parme, qui manque dans certains manuscrits et que l'édition Mandonnet rapporte en note.

text. 11, quod est actus perfecti.	sens même parfait par l'espèce désigne l'opération qui est appelée mouvement du sens, dont parle le Philosophe, (<i>L'âme</i> , III, 7, 431 a 11) qui concerne un acte parfait.
Sed in Deo est similitudo rei cognitae, non per receptionem sed per essentiam suam ; unde suum intelligere nullo modo dicit passionem, sed operationem tantum. Omnes igitur tales operationes non habent passiones respondentes nisi per modum significandi tantum ; sicut cum dicitur aliquid sciri, non ponitur aliqua passio secundum rem in scito, sed solum quidam respectus ad scientem secundum rationem, qui per modum passionis significatur a grammatico, sicut et operatio per modum actionis ; unde dicit quod scire est activum, et sciri passivum.	Mais en Dieu il y a une ressemblance de la chose connue, il ne la reçoit pas mais [il la connaît] par son essence ; c'est pourquoi son intellection en aucune manière ne désigne une passion, mais l'opération seulement. Donc toutes les opérations de ce genre n'ont de passions qui leur correspondent que par la manière de les signifier seulement ; de même quand on dit que quelque chose est connu, on ne place pas une passion en réalité dans le connu, mais seulement un rapport à celui qui connaît en raison, qui est signifié par le mode de passion par le grammairien, de même que l'opération aussi [est signifiée] par le mode de l'action : c'est pourquoi il dit que connaître est actif et être connu passif.
Unde dico quod praedestinatio est quaedam operatio divina, et praedestinari non ponit aliquam passionem in praedestinato, sed solum respectum quemdam secundum modum intelligendi, qui respectus relinquitur ex assimilatione sciti quae est in sciente.	C'est pourquoi je dis que la prédestination est une opération divine, et être prédestiné ne place pas de passion dans le prédestiné, mais seulement un certain rapport selon la manière de le penser, lequel rapport est laissé par assimilation du connu qui est dans le connaissant ¹ .
[2894] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in omnibus absolutis denominatur aliquid per id quod sibi inest: sed in relativis quandoque denominatur aliquid per id quod in ipso est, sicut pater paternitate, quae realiter in ipso est: quandoque autem denominatur eo quod solum in altero est ; sicut in illis in quorum alio est relatio secundum rem, et in alio secundum rationem tantum. Unde dicit Philosophus, <i>Metaph.</i> , text. 20, quod scibile dicitur relativum, non quia ipsum referatur, sed quia aliud refertur ad ipsum: et ita patet quod praedestinatio secundum rem nihil est nisi in intellectu divino.	2. Dans tout ce qui est absolu, une chose est désignée par ce qui est en elle ; mais dans ce qui est relatif, quelquefois une chose est désignée par ce qui est en elle ; comme le père par sa paternité qui est réellement en lui, quelquefois aussi elle est désigné par ce qui est seulement dans un autre : comme dans ces choses dans l'autre desquels il y a la relation en réalité ; et dans un autre en raison seulement. C'est pourquoi le Philosophe (<i>Métaphysique</i> , V, 16, 1021 a 15 ss ²) dit qu'on dit que le relatif est connaissable, non pas parce qu'il est référé ; mais parce qu'un autre est référé à lui ; et ainsi il est clair que la prédestination en réalité n'est rien sinon dans l'intellect divin.
[2895] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 1 a. 1	3. On ne prête pas attention dans l'absolu à

¹ Fin du texte ajouté par l'édition de Parme.

² Thomas, n° 1026 : « Le connaissable et l'intelligible sont dits relativement, parce que que les autres se réfèrent à eux ».

<p>ad 3 Ad tertium dicendum, quod comparatio illa non attenditur absolute cognitionis duarum naturarum in Christo ad praedestinationem, sed cognitionis talis [talīs om. Éd. de Parme] simul cum praedestinatione ad praedestinationem simul cum statu veteris legis: praedestinatio enim stat cum utroque. Unde dicit, quod « <i>Melius est Nathanaeli cognoscere duas naturas in Christo quam esse praedestinatum, et manere sub umbra legis et mortis</i> » ; ac si diceret : melius est esse praedestinatum et habere gratiam Novi Testamenti, quam esse praedestinatum et non habere gratiam Novi Testamenti: quia praedestinatio currit cum utroque testamento.</p>	<p>cette comparaison au sujet de la connaissance des deux natures du Christ, au sujet de sa prédestination , mais [à la comparaison] d'une telle connaissance en même temps avec la prédestination, au sujet de la prédestination en même temps qu'avec le statut de la Loi ancienne : car la prédestination est établie avec l'un et l'autre. C'est pourquoi il dit que « <i>Il est meilleur pour Nathanael de connaître les deux natures dans le Christ que d'être prédestiné, et demeurer sous l'ombre de la loi et de la mort</i> » ; comme s'il disait : il est meilleur d'être prédestiné et d'avoir la grâce du nouveau Testament ; que d'être prédestiné et ne pas avoir la grâce, parce que la prédestination s'étale sur l'un et l'autre Testaments.</p>
<p>[2896] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod temporale non ponitur in definitione aeterni in recto, quasi denotans substantiam aeterni ; sed in obliquo nihil prohibet poni, ut significetur respectus aeterni ad temporale: et sic gratia et gloria in definitione praedestinationis ponitur.</p>	<p>4. Le temporel n'est pas placé directement dans la définition de l'éternel, signalant pour ainsi dire la substance de l'éternel ; mais indirectement rien n'empêche qu'il soit placé pour signifier un rapport de l'éternel au temporel ; et ainsi la grâce et la gloire sont placées dans la définition de la prédestination.</p>
<p>Articulus 2 [2897] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 1 a. 2 tit. Utrum praedestinatio pertineat ad scientiam</p>	<p><u>Article 2 – La prédestination appartient-elle à la science ?</u></p>
<p>[2898] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod praedestinatio ad scientiam pertineat. Quia, ut dicitur in <i>Littera</i>, praedestinatio sine praescientia non potest esse. Praescientia autem scientiam nominat cum ordine ad futura. Ergo praedestinatio ad scientiam pertinet.</p>	<p>Objections¹ :</p> <p>1. Il semble que la prédestination appartient à la science. Parce que, comme il est dit dans la <i>Lettre</i>, la prédestination sans la prescience ne peut pas exister. Mais la prescience désigne la science en rapport avec le futur. Donc la prédestination convient à la science.</p>
<p>[2899] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 1 a. 2 arg. 2 Item, videtur quod ad voluntatem. Dicit enim Augustinus, <i>De predestinatione sanctorum</i>, quod praedestinatio est propositum miserendi. Proponere autem est actus voluntatis, quia videtur idem esse quod finem determinare. Ergo videtur quod</p>	<p>2. De plus il semble [qu'elle convient] à la volonté. Car Augustin (<i>La prédestination des saints</i>) dit que la prédestination est le dessein d'avoir pitié. Mais proposer est un acte de la volonté, parce qu'il semble que c'est la même chose que fixer une fin. Donc il semble que la prédestination convient à la volonté.</p>

¹ Parall. : *QD Verit.*, qu. 6, a. 1.

praedestinatio ad voluntatem pertineat.	
[2900] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 1 a. 2 arg. 3 Item, videtur quod ad potentiam. Quia praeparare est actus potentiae. Sed praedestinatio est praeparatio beneficiorum Dei, ut in <i>Littera</i> dicitur. Ergo et cetera.	3. Il semble [qu'elle convient] à la puissance. Parce que préparer est un acte de la puissance. Mais la prédestination est la préparation des bienfaits de Dieu, comme il est dit dans la <i>Lettre</i> . Donc, etc.
[2901] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 1 a. 2 arg. 4 Item, videtur quod sit idem quod providentia vel dispositio. Quia praedestinatio dicitur alicujus in finem directio. Sed ordo in finem pertinet ad providentiam vel dispositionem. Ergo videtur quod et praedestinatio.	4. Il semble que la providence ou la disposition seraient identiques. Parce qu'on dit que la prédestination consiste à diriger quelqu'un à sa fin. Mais le rapport à la fin appartient à la providence, ou à la disposition. Donc il semble que la prédestination aussi.
[2902] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 1 a. 2 arg. 5 Item, videtur quod sit idem quod liber vitae. Vita enim animae est per gratiam et gloriam. Sed praedestinatio est praeparatio gratiae in praesenti et gloriae in futuro, secundum magistralem definitionem. Ergo ad librum vitae pertinet.	5. Il semble que [la prédestination] serait identique au livre de vie. Car la vie de l'âme est par la grâce et la gloire. Mais la prédestination est la préparation de la grâce dans le présent et à la gloire dans le futur, selon la définition du Maître. Donc elle convient au livre de vie.
[2903] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod praedestinatio includit in intellectu suo providentiam, et aliquid addit. Addit autem ad minus tria:	Réponse : La prédestination inclut dans son concept la providence et y ajoute quelque chose. Mais elle ajoute au moins trois choses :
unum ex parte ipsorum praedestinatorum: quia cum providentia Dei sit respectu omnium, et specialiter quodammodo sit respectu habentium voluntatem, praedestinatio includit in se providentiam secundum illum specialem modum quo est hominum, et habentium voluntatem.	1/ L'une du côté de ceux qui prédestinent eux-mêmes ; parce que, comme la providence de Dieu est par rapport à tous ; et spécialement d'une certaine manière elle serait en rapport avec ceux qui ont la volonté ; la prédestination inclut en soi la providence selon ce mode spécial par lequel elle concerne les hommes et les êtres qui ont la volonté.
Secundum addit ex parte ipsius finis et eorum quae habentur ut promoventia ad finem ; cum enim providentia respiciat ordinem uniuscujusque boni ad quemlibet finem, praedestinatio est tantum respectu eorum quae sunt elevata supra facultatem naturae, ut gloriae, quae est in perfecta Dei fruitione, et gratiae promoventis in ipsam ; unde dicit Damascenus, quod praedestinatio est eorum quae non sunt in nobis.	2/ La seconde ajoute du côté de la fin elle-même et de ce qui est considéré comme ce qui entraîne vers la fin, en effet, comme la providence regarde le rapport de chaque bien pour n'importe quelle fin, la prédestination est seulement par rapport à ces choses qui sont élevées au-dessus du pouvoir de la nature, comme la gloire, qui est dans la fruition parfaite de Dieu ; et la grâce qui y entraîne ; c'est pourquoi Damascène dit que la prédestination concerne ce qui n'est pas en nous.
Tertium addit ex parte ipsius	3/ La troisième ajoute du côté de celui qui

<p>praedestinantis, ex cuius parte videtur duo addere: primo, quia providentia est quaedam [idem quod <i>Éd. de Parme</i>] ars gubernationis rerum, quae secundum rationem sui nominis potest salvari in speculatione tantum ; sed praedestinatio importat providentiam, secundum quod est ordinata ad executionem operis per voluntatem ; et ideo definitur per propositum et per praeparationem: secundo addit praescientiam exitus ex parte ejus quod providetur ; unde potest aliquid ab ordine providentiae quantum ad id quod intentum est, exire ; sicut Deus vult omnes homines salvos fieri, licet non omnes salventur: non autem ab ordine praedestinationis. Dicit enim praedestinatio intentionem divinam de salute istius cum praescientia ejus quod salvabitur ; et ideo dicitur, quod est praescientia et praeparatio.</p>	<p>prédestine lui-même, du côté duquel on semble ajouter deux choses : a/ Premièrement, parce que la providence est un certain art du gouvernement des choses, qui en raison de son nom peut être conservé dans la contemplation seulement ; mais la prédestination apporte la providence, selon qu'elle est ordonnée à l'exécution de l'œuvre par la volonté ; et ainsi elle est définie par le dessein et sa préparation. b/ Deuxièmement elle ajoute le prescience de la sortie du côté de ce qui est soumis à la providence ; c'est pourquoi quelque chose peut sortir de l'ordre de la providence, quant à ce qui est poursuivi ; de même Dieu veut que tous les hommes soient sauvés ; bien qu'ils ne le soient pas tous ; mais non par la disposition de la prédestination. Car la prédestination dit l'intention divin pour le salut avec sa prescience de ce qui sera sauvé ; et ainsi on dit qu'elle est prescience et préparation.</p>
<p>[2904] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 1 a. 2 ad 1 Unde patet solutio ad primum ; quia non tantum ponitur praescientia in ejus definitione.</p>	<p>Solutions : 1. C'est de là que paraît la solution à la première objection ; parce que la prescience n'est pas placée seulement dans sa définition.</p>
<p>[2905] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod propositum non simpliciter nominat actum voluntatis, sed praesupponit actum cognitionis ostendentis finem in quem voluntas tendit.</p>	<p>2. Le propos ne désigne pas simplement l'acte de la volonté, mais il présuppose l'acte de la connaissance qui montre la fin de ce à quoi la volonté tend.</p>
<p>[2906] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod praeparatio quae ponitur in definitione praedestinationis, non est secundum executionem in opus, sed intelligitur secundum propositum divinae voluntatis.</p>	<p>3. La préparation, qui est placée dans la définition de la prédestination, ne dépend pas de l'exécution dans une œuvre, mais est pensée selon le dessein de la volonté divine.</p>
<p>[2907] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod praedestinatio est quidam modus providentiae ; sed addit aliqua specialia super eam, ut dictum est, in corp. art.</p>	<p>4. La prédestination est une sorte de providence ; mais elle lui ajoute quelque chose de spécial, comme il a été dit dans le corps de l'article.</p>
<p>[2908] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 1 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod liber vitae metaphorice dicitur. Sicut enim in libro aliquid scribitur, ex quo in eo veritas rei intelligitur ; ita etiam in intellectu describuntur similitudines</p>	<p>5. On parle métaphoriquement du livre de vie. Car de même que dans un livre il y a quelque chose d'écrit, par quoi on comprend en lui la vérité de la chose ; de même aussi dans l'intellect sont transcrites les images des choses, par lesquelles elles sont connues ;</p>

rerum, per quas res cognoscuntur ; unde intellectus possibilis ante intelligere comparatur tabulae in qua nihil est scriptum, in III de anima, text. 14.	c'est pourquoi l'intellect possible, avant d'intelliger est comparé à une tablette sur laquelle il n'y a rien d'écrit, (<i>L'âme</i> , III, 4, 430 a 5).
Cum ergo dicitur liber vitae in Deo, potest sumi vita vel ex parte Dei intelligentis ; et sic praescientia creaturarum dicitur liber vitae, quia <i>Quod factum est in ipso vita erat</i> ; Joan. 1, 3: vel ex parte rei scitae ; et sic dicitur liber vitae praescientia vitae quae est in conformitate ad Deum.	Donc comme on parle du livre de vie en Dieu, la vie peut-être prise du côté de Dieu qui le conçoit ; et ainsi la prescience des créatures est appelée livre de vie, parce que « <i>Ce qui a été fait en lui était la vie</i> », (<i>Jn</i> 1, 3) ; ou bien du côté de ce qui est connu ; et ainsi on dit que la livre de vie est la prescience de la vie qui est en conformité avec Dieu.
Haec autem est duplex ; scilicet vita gratiae, et vita gloriae, quae ad perfectam conformitatem accedit. Unde cujus talis vita repraesentatur in libro divinae praescientiae, dicitur simpliciter scribi in libro vitae ; secundum quid autem, scilicet quantum ad praesentem justitiam, dicitur ibi scribi, cujus vita gratiae tantum ibi cognoscitur. Et etiam quodammodo dicuntur ibi scribi opposita horum, scilicet gloriae et gratiae inquantum per hoc cognoscuntur.	Celle-ci est double : à savoir la vie de la grâce, et la vie de gloire, qui arrive à la parfaite conformité. C'est pourquoi de celui dont une telle vie est représentée dans le livre de la prescience divine, on dit simplement qu'il est écrit dans le livre de vie ; sous un certain rapport, à savoir quant à la justice immanente, on dit que c'est écrit là, de celui dont la vie de grâce y est seulement connue. Et aussi d'une certaine manière, on dit qu'est écrit là ce qui leur est opposé, à savoir la gloire et la grâce en tant qu'elles sont connue par cela.
Sic ergo patet quod liber vitae est medium inter praescientiam communiter sumptam et praedestinationem: quia praescientia est communiter omnium, sed liber vitae est tantum cognitio gratiae vel gloriae ; sed praedestinatio est non tantum gratiae, sed gratiae simul et gloriae. Unde nullus dicitur esse praedestinatus quantum ad praesentem justitiam, sicut dicitur scriptus in libro vitae ; et super hoc addit praedestinatio propositum voluntatis.	Ainsi donc il est clair que le livre de vie est intermédiaire entre la prescience prise au sens commun et la prédestination ; parce que la prescience concerne communément tous [les hommes], mais le livre de vie est seulement la connaissance de la grâce ou de la gloire, mais la prédestination concerne seulement [la vie] de grâce, mais de grâce en même temps que celle de gloire. C'est pourquoi on dit que personne n'est prédestiné quant à la justice immanente, de même qu'on le dit « écrit » dans le livre de vie, et à cela la prédestination ajoute le dessein de la volonté.
Quaestio 2	Question 2 – [L'objet de la prédestination]
[2909] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 2 a. 1 tit. Quorum sit praedestinatio	<u>Article 1 – Qui est concerné par la prédestination ?</u>
[2910] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 2 a. 1 arg. 1 Deinde quaeritur, quorum sit praedestinatio. Et videtur quod sit tantum eorum qui sunt. Praedestinatio enim	Objections : 1. On cherche qui est concerné par la prédestination. Et il semble que c'est seulement ceux qui existent. Car la

significat missionem quamdam. Sed nihil mittitur nisi quod est. Ergo praedestinatio est tantum entis.	prédestination signifie un certain envoi. Mais rien n'est envoyé que ce qui existe. Donc la prédestination concerne seulement l'étant.
[2911] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 2 a. 1 arg. 2 Praeterea, quod non est, non potest ad aliquid praeparari. Sed praedestinatio est praeparatio quaedam. Ergo videtur quod non sit non entium.	2. Ce qui n'existe pas ne peut pas être préparé à quelque chose. Mais la prédestination est une certaine préparation. Donc il semble qu'elle ne concerne pas les non étants.
[2912] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 2 a. 1 arg. 3 Item, videtur quod non sit Angelorum. Quia, secundum Augustinum, praedestinatio est propositum miserendi. Sed Angeli nunquam fuerunt miseri. Cum igitur misericordia, ut dicit Bernardus, [ut ...Bernardus om. Éd. de Parme] miseriam respiciat, videtur quod eis praedestinari non competit.	3. Il semble que [la prédestination] ne convient pas aux anges. Parce que, selon Augustin ¹ , la prédestination est un projet de miséricorde. Mais les anges jamais n'ont été malheureux. Donc comme la miséricorde, comme le dit saint Bernard, concerne l'adversité, il semble qu'il ne leur convient pas d'être prédestinés.
[2913] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 2 a. 1 arg. 4 Item, videtur quod nec beatis, qui sunt in gloria. Quia quod est in fine ultimo, non potest dirigi in aliud [illud Éd. de Parme]. Sed beati sunt in suo fine ultimo. Ergo eis non competit praedestinari.	4. Il semble [que la prédestination ne convient pas non plus aux bienheureux, qui sont dans la gloire. Parce que ce qui est dans sa fin ultime, ne peut pas être dirigé en autre chose. Mais les bienheureux sont dans leur fin ultime. Donc il ne leur convient pas d'être prédestinés.
[2914] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 2 a. 1 arg. 5 Item, videtur quod nec Filio Dei. Quia praedestinatio importat antecessorem quamdam, sicut et praescientia. Sed respectu Filii Dei, cum sit aeternus, non potest designari aliqua antecessio. Ergo filio Dei praedestinari non competit.	5. Il semble [que la prédestination ne convient pas] non plus au Fils de Dieu. Parce que la prédestination apporte un certain antécédent, de même que la prescience aussi. Mais par rapport au Fils de Dieu, puisqu'il est éternel, on ne peut pas parler d'antécédent. Donc il ne convient pas au Fils de Dieu d'être prédestiné.
[2915] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 2 a. 1 arg. 6 Sed e contrario videtur quod praedestinatio sit omnium hominum. Quia Deus, secundum Dionysium, cap. IV, <i>De div. nom.</i> , col. 694, aequaliter se habet ad omnia. Ergo si aliquibus ipse praeparat gratiam, et omnibus. Sed praedestinatio est gratiae praeparatio. Ergo si aliquos praedestinat, et omnes praedestinat.	6. A l'inverse il semble que la prédestination concerne tous les hommes. Parce que Dieu, selon Denys, (<i>Les Noms divins</i> , IV) se comporte de manière égale vis-à-vis de tout. Donc si pour quelques-uns il prépare lui-même la grâce, c'est pour tous. Mais la prédestination est la préparation de la grâce. Donc s'il en prédestine certains, il les prédestine aussi tous.
[2916] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 2 a. 1 arg. 7 Praeterea, sicut dirigimur in bona gratiae a Deo, ita et in bona naturae ; quia omne bonum nostrum ab ipso est.	7. De même que nous sommes dirigés dans les biens de la grâce par Dieu, ainsi aussi dans les biens de la nature ; parce que tout notre bien vient de lui. Mais les biens de la

¹ Les questions à Simplicius, II, 2 ; Contre deux lettres de Pélagie, II, 9, 10, etc.

<p>Sed bona naturae omnibus largitur, bonis et malis, ut habetur <i>Matth. 5</i>. Cum ergo praedestinatio sit directio in finem (finis autem est bonum) videtur quod praedestinatio sit omnium.</p>	<p>nature sont accordés à tous, aux bons et aux méchants, comme on le voit en <i>Mt 5</i>. Donc comme la prédestination dirige dans la fin (et la fin est un bien), il semble que la prédestination concerne tous les hommes.</p>
<p>[2917] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 2 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod praedestinatio dicitur esse aliquorum dupliciter: vel sicut finis et conferentium ad finem ; et sic dicitur esse gratiae et gloriae ; vel eorum qui finem consequuntur ; et sic est omnium qui gloriam per Dei gratiam adipiscuntur. Utrumque autem ex nomine praedestinationis accipi potest, in quo conjungitur actus destinationis cum hac praepositione prae per compositionem advenientem</p>	<p>Réponse : On dit que la prédestination concerne certains de deux manières : ou bien comme la fin et ce qui rapproche de la fin ; et ainsi on dit que cela concerne la grâce et la gloire ; ou bien de ceux qui atteignent la fin ; et ainsi elle concerne tous ceux qui reçoivent la gloire par la grâce de Dieu. Mais l'un et l'autre peuvent être compris par le nom de prédestination, en quoi l'acte de la destination est joint avec cette préposition <i>prae</i> [avant] par la composition qui arrive.</p>
<p>Destinare autem significat directionem alicujus in aliquid, sicut nuntii. Dicitur etiam alio modo destinare, ut habetur II Machab., VI, 20: <i>Eleazarus destinavit non admittere illicita propter vitae amorem</i>. Sed haec significatio videtur deducta ex prima ; quod enim proponitur, dirigitur in executionem operis. Illud autem proprie dicitur dirigi in aliquid quod non habet in se unde in illud vadat: et ideo proprie in illa dicitur praedestinatio quae homo ex naturalibus suis consequi non potest, scilicet gratiam et gloriam.</p>	<p>Mais destiner signifie un envoi du sujet vers un autre terme, comme des envoyés. Mais on dit d'une autre manière, comme on le lit (2 <i>Macc 6, 20</i> : Eléazar « <i>décide de ne pas admettre les aliments interdits par amour de la vie</i> ». Mais cette signification semble déduite de la première ; car ce qui est proposé, est dirigé dans l'exécution de l'œuvre. Mais on dit au sens propre se diriger en quelque chose qu'il n'a pas en soi, c'est pourquoi il y va ; et ainsi on parle au sens propre de la prédestination, que l'homme ne peut pas acquérir par des moyens naturels, mais par la grâce et la gloire.</p>
<p>Et ideo dicit Damascenus, ubi supra, quod praedestinatio est eorum quae non sunt in nobis. Et ideo quidquid non potest consequi gratiam et gloriam, illud non praedestinatur ; sed illi tantum praedestinari dicuntur qui consecuturi sunt gloriam per gratiam. Sed haec praepositio prae importat antecessionem, quae diversimode diversis convenit. Invenitur enim in praedestinatione hominis antecessio aeternitatis ad naturam, et naturae ad gratiam, et gratiae ad gloriam.</p>	<p>Et ainsi Jean Damascène, cité plus haut, dit que la prédestination concerne ces choses qui ne sont pas en nous. Et ainsi tout ce qui ne peut atteindre la grâce et la gloire, cela n'est pas prédestiné ; mais on dit que sont prédestinés seulement ceux qui doivent atteindre la gloire par la grâce. Mais cette préposition <i>prae</i> [avant] apporte une antériorité qui convient à différentes personnes de manières diverses. Car on trouve dans la prédestination de l'homme l'antériorité de l'éternité à la nature et de la nature à la grâce, et de la grâce à la gloire.</p>
<p>In Angelo autem invenitur antecessio aeternitatis ad naturam, et naturae ad gratiam, secundum eos qui ponunt</p>	<p>Mais dans l'ange on trouve l'antériorité de l'éternité à la nature, et de la nature à la grâce, selon ceux qui pensent que les anges</p>

<p>Angelos tantum in naturalibus creatos, sed secundum eos, [secundum eos, <i>om. Éd. de Parme</i>] non gratiae ad gloriam duratione. Secundum autem alios, qui ponunt Angelos in gratia creatos, non invenitur antecessio naturae ad gratiam secundum durationem, sed gratiae ad gloriam. In Christo autem non invenitur antecessio aeternitatis ad personam, sed tantum ad alteram naturarum [naturam <i>Éd. de Parme</i>] ; nec naturae ad gratiam, nec gratiae ad gloriam, quantum ad fruitionem, sed solum quantum ad impassibilitatem animae et dotes corporis ; et sic diversimode praedestinatio diversis convenit.</p>	<p>créés seulement dans un état naturel, mais selon eux non dans la durée de la grâce à la gloire. Selon d'autres, qui pensent que les anges ont été créés dans l'état de grâce, on ne trouve pas d'antériorité de nature à la grâce selon la durée, mais de la grâce à la gloire. Dans le Christ on ne trouve pas l'antériorité de l'éternité à sa personne, mais seulement à une autre nature ; et pas de la nature à la grâce ; ni de la grâce à la gloire, quant à la fruition, mais seulement quant à l'impassibilité de l'âme et les dons du corps ; et ainsi la prédestination convient de différentes manières à différents sujets.</p>
<p>[2918] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 2 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod illi qui non sunt nec erunt, non praedestinantur ; sed illi qui erunt, quamvis non sint, quos Deus scientia visionis cognoscit ; et quamvis ipsi non dirigantur actu in aliquid, ut in propria natura existentes, tamen praediriguntur in finem, prout sunt in Dei praescientia.</p>	<p>Solutions : 1. Ceux qui n'existent pas et n'existeront pas, ne sont pas prédestinés ; mais [le seront] ceux qui existeront, bien qu'il n'existent pas, que Dieu connaît par sa science de vision ; et bien que ceux-ci ne soient pas dirigés en acte en quelque chose, en tant qu'ils existent en leur propre nature, cependant ils sont prédirigés à leur fin, dans la mesure où ils sont dans la prescience de Dieu.</p>
<p>[2919] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 2 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod est duplex praeparatio. Quaedam materiae, secundum quod disponitur ad recipiendum formam ; et sic non praeparatur nisi quod est. Quaedam autem est praeparatio agentis, ut sit agens ; et ista sicut est in naturalibus, inquantum agens acquirit dispositionem per quam agat, ita est in artifice, secundum quod concipit formam artificiatam, et proponit eam exequi in opere ; et talis praeparatio est in Deo etiam respectu futurorum.</p>	<p>2. Il y a une double préparation. D'une certaine matière, selon qu'elle est disposée à recevoir la forme ; et ainsi n'est préparé que ce qui est. Mais il y a une certaine préparation de l'agent, à agir ; et celle-ci, de même qu'elle est dans ce qui est naturel, en tant que l'agent acquiert une disposition pour agir, il en est de même dans l'artisan, selon qu'il conçoit la forme de l'œuvre, et propose de l'exécuter dans son œuvre et une telle préparation est en Dieu aussi par rapport à ce qui est futur.</p>
<p>[2920] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 2 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod illa definitio data est de praedestinatione inquantum respicit statum praesentis miseriae, et non de ipsa absolute. Vel potest dici, quod misereri sumitur hic non pro amotione miseriae prius habitae, sed pro collatione eorum sine quibus miseria esset, et praecipue quae sola</p>	<p>3. Cette définition de la prédestination a été donnée en tant qu'elle concerne le statut de la misère présente, et non d'elle dans l'absolu. Ou bien on peut dire, qu'être malheureux est pris non pour l'éloignement de la misère possédée auparavant, mais pour l'ajout de ce sans quoi il y aurait de la misère, et surtout celles qui sont conférés par la seule volonté gratuite.</p>

gratuita voluntate conferuntur.	
[2921] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 2 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod praedestinatus potest accipi dupliciter. Vel participialiter secundum quod consignificat tempus praeteritum ; et sic existentes in patria sunt praedestinati ; quia quod semel est praeteritum, semper erit praeteritum. Vel alio modo potest sumi naturaliter [neutraliter <i>Éd. de Parme</i>] ; et sic non proprie possunt dici praedestinati nisi secundum quod diriguntur in continuitatem beatitudinis ; quod tamen non proprie dicitur ; quia beatitudo [beatitudo <i>om. Éd. de Parme</i>] extensionem successionis non habet.	4. Etre prédestiné peut être pris de deux manières : Ou de manière à participer (?) selon qu'il cosignifie le temps passé, et ainsi ceux qui existent dans la patrie ont été prédestinés ; parce que ce qui est une fois passé, sera toujours passé. Ou bien d'une autre manière il peut être pris de manière naturelle : et ainsi on ne peut à proprement parler de prédestinés que selon qu'ils sont dirigés dans la continuité de la béatitude ; ce qui cependant n'est pas dit au sens propre ; parce que la béatitude n'a pas d'extension de succession.
[2922] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 2 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod quamvis non possit designari aliqua antecessio ad personam Filii Dei absolute, potest tamen designari ad naturam humanam, vel ad personam, secundum quod in tali natura subsistit. Sed hoc habet quaeri magis in III dist. II, art. 3.	5. Bien qu'on ne puisse pas désigner une antériorité pour la personne du Fils de Dieu dans l'absolu, on peut cependant la désigner pour sa nature humaine ou pour la personne, selon qu'elle subsiste dans une telle nature. Mais cela a à être cherché plus loin (III <i>sent.</i> dist. 2, a. 3).
[2923] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 2 a. 1 ad 6 Ad sextum dicendum, quod quamvis Deus, quantum in se est, aequaliter se habeat ad omnes, non tamen aequaliter se habent omnes ad ipsum ; et ideo non aequaliter omnibus gratia praeparatur.	6. Bien que Dieu, quant à ce qui le concerne, se comporte de manière égale vis-à-vis de tous, cependant tous ne se comportent de manière égale vis-à-vis lui, et ainsi la grâce n'est pas préparée de manière égale pour tous.
[2924] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 2 a. 1 ad 7 Ad septimum dicendum, quod praedestinatio est proprie eorum quae sunt elevata super facultatem naturae, ut dictum est, in corp. art.: et ideo non oportet quod omnium sit praedestinatio qui a Deo bona naturalia percipiunt, sed eorum quibus gratia et gloria praeparatur.	7. La prédestination concerne au sens propre ceux qui sont élevés au-dessus de la faculté de la nature, comme il a été dit, dans le corps de l'article, et ainsi il n'est pas nécessaire que la prédestination concerne tous ceux qui recueillent de Dieu les biens naturels, mais ceux pour qui la grâce et la gloire sont préparées.
Quaestio 3	Question 3 – [La certitude de la prédestination]
[2925] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 3 a. 1 tit. Utrum praedestinatio sit certa	<u>Article 1 – La prédestination est-elle certaine ?</u>

<p>[2926] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 3 a. 1 arg. 1 Deinde quaeritur de certitudine praedestinationis. Et videtur quod non sit certa. Dicitur enim Apoc. III, 2: <i>Tene quod habes, ne alius accipiat coronam tuam</i>. Aut hoc intelligitur de corona praesentis iustitiae, aut de corona gloriae. Sed non de corona praesentis iustitiae ; quia gratia quam quis habet, eo peccante destruitur, nec de subjecto in subjectum mutatur. Ergo intelligitur de corona gloriae. Sed gloria non est alicujus in statu viae nisi quia est sibi praedestinata. Ergo videtur quod unus possit accipere hoc quod alii praedestinatum est ; et ita praedestinatio certitudinem non habet.</p>	<p>Objections¹ :</p> <p>1. Ensuite on fait une recherche sur la certitude de la prédestination. Et il semble qu'elle n'est pas certaine. Car il est dit (Ap 3, 2) : «<i>Tiens ce que tu as, pour qu'un autre ne reçoive pas ta couronne</i> ». Ou bien on le comprend de la couronne de la justice immanente, ou bien de la couronne de gloire. Mais pas de la couronne de la justice immanente ; parce que la grâce que quelqu'un possède, est détruite, quand il pèche, et elle ne passe pas de sujet en sujet. Donc c'est compris de la couronne de gloire. Mais la gloire n'appartient à quelqu'un dans le statut de la voie que parce qu'elle lui a été prédestinée. Donc il semble que l'un puisse recevoir ce qui est prédestiné à un autre, et ainsi la prédestination n'a pas de certitude.</p>
<p>[2927] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 3 a. 1 arg. 2 Praeterea, Gregorius in <i>Moralibus</i>, lib. XXV, c. VIII, dicit, quod aliis cadentibus, in eorum locum alii succedunt. Sed locus gloriae non potest dici eorum, nisi quia est eis praedestinatus. Ergo idem quod prius.</p>	<p>2. Grégoire dit dans <i>Les Moralia</i>, (livre 25, ch. 8) que, certains prennent la place d'autres qui tombent. Mais on ne peut parler de leur place en la gloire, que parce qu'elle leur a été prédestinée. Donc de même que ci-dessus.</p>
<p>[2928] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 3 a. 1 arg. 3 Praeterea, in Psal. LXVIII, 12, dicitur: <i>Deleantur de libro viventium</i>. Sed non potest deleri de libro quod ibi scriptum non est. Cum ergo praedestinatio sit liber vitae, ut dictum est, videtur quod aliquid a praedestinatione possit deficere: et ita non erit certa.</p>	<p>3. En outre, dans le <i>Psaume</i> 68, 12, il est dit : «<i>Qu'ils soient effacés du livre de vie</i> ». Mais on ne peut pas effacer du livre ce qui n'y a pas été écrit. Donc, comme la prédestination est le livre de vie, comme il a été dit, il semble que quelque chose pourrait manquer à la prédestination, et ainsi elle ne sera pas certaine.</p>
<p>[2929] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 3 a. 1 arg. 4 Praeterea, eorum quae non sunt determinata nec in se nec in causis suis, non potest esse certitudo. Sed motus liberi arbitrii, quod est causa ad utrumlibet, non sunt determinati nec in se nec in suis causis, antequam sint. Ergo cum effectus praedestinationis expleatur motibus liberi arbitrii, quae sunt opera meritoria, videtur quod praedestinatio nullam certitudinem habeat.</p>	<p>4. Pour ceux qui ne sont pas déterminés, ni en soi ni dans leurs causes, il ne peut pas y avoir de certitude. Mais les mouvements du libre arbitre, ce qui est la cause pour l'un et l'autre, ne sont pas déterminés ni en soi ni en leurs causes, avant qu'ils existent. Donc, comme l'effet de la prédestination est accompli par les mouvements du libre arbitre, que sont des œuvres méritoires, il semble que la prédestination n'a aucune certitude.</p>
<p>[2930] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 3 a. 1 arg. 5 Praeterea, omnis certa cognitio</p>	<p>5. Toute connaissance certaine posée par nécessité conclut ce qui est connu. Mais</p>

¹ PARALL. : Ia, qu. 23, a. 6.

<p>posita de necessitate concludit cognitum. Sed illud quod est aeternum, cum sit in omni tempore, potest in quocumque tempore poni. Cum igitur praedestinatio sit aeterna, potest poni aliquis praedestinatus antequam salvetur. Ergo potest concludi, iste salvabitur, sicut verum. Sed si futurum contingens esset verum, tunc accideret de necessitate, ut probat Philosophus, I <i>Periher</i>, cap. ult.. Ergo sequeretur quod iste ex necessitate salvaretur, et quod non posset non salvari ; et sic liberum arbitrium periret, quod est impossibile: et impossibile non sequitur nisi ex impossibili. Ergo videtur quod impossibile sit praedestinationem certitudinem habere ; quia alia probata sunt possibilia esse.</p>	<p>comme ce qui est éternel est en tout temps, il peut être placé en n'importe quel temps. Donc comme la prédestination est éternelle, on peut placer quelqu'un de prédestiné avant qu'il soit sauvé. Donc on peut conclure qu'il sera sauvé, comme vrai. Mais si le futur contingent était vrai, alors il arriverait par nécessité, comme le prouve le Philosophe. (<i>De l'interprétation</i>, 14, 23 a 26 ss). Donc il en découlerait que celui-ci serait sauvé par nécessité, et qu'il ne pourrait pas ne pas être sauvé ; et ainsi le libre arbitre périrait, ce qui est impossible ; et il est impossible qu'il n'en découle que par impossible. Donc il semble qu'il est impossible que la prédestination ait la certitude ; parce qu'on a prouvé qu'il y avait d'autres possibilités.</p>
<p>[2931] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 3 a. 1 s. c. 1 Sed contra, praedestinatio in sui ratione includit praescientiam. Sed ipse Deus habet certam cognitionem de omnibus quae cognoscit, ut supra, dist. XXXVI, quaest. 1, art. 3, habitum est. Ergo videtur quod praedestinatio sit certa.</p>	<p>En sens contraire : 1. La prédestination en sa nature inclut la prescience. Mais Dieu lui-même a une connaissance certaine de tout ce qu'il connaît comme ci-dessus il a été dit (dist. 36, qu. 1, a. 3). Donc il semble que la prédestination est certaine.</p>
<p>[2932] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 3 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod quidam dixerunt quod Deus non cognoscit futura contingentia nisi secundum quod sunt, scilicet sciens ea esse contingentia, sicut necessaria esse necessaria. Sed hoc improbat Boetius, <i>De consol.</i>, lib. V, prosa ult., col. 858 : quia secundum hoc sequeretur quod Deus non plus cognosceret de salute hominum futura quam homo, qui scit etiam eam contingentem. Unde alii dixerunt, quod praedestinatio habet certitudinem, ita quod numerus salvandorum apud Deum est certus, accipiendum numerum quo numeramus, scilicet quod salvabuntur centum vel mille, et sic de aliis.</p>	<p>Réponse : Certains ont dit que Dieu ne connaît les futurs contingents que selon qu'ils existent, c'est-à-dire en connaissant qu'ils sont contingents, de même que les nécessaires en tant qu'ils sont nécessaires. Mais Boèce (<i>La consolation de la philosophie</i>, livre 5, dernière prose) le désapprouve ; parce que selon cela il en découlerait que Dieu ne connaîtrait pas plus les futurs pour le salut des hommes que l'homme lui-même qui sait que celui-ci est contingent. C'est pourquoi d'autres ont dit que la prédestination présente une certitude, de sorte que le nombre de ceux qui doivent être sauvés est certain chez Dieu en comprenant le nombre par lequel nous comptons, à savoir cent ou mille seront sauvés et ainsi des autres.</p>
<p>Non autem certus est numerus materialiter sumptus, scilicet quo ad supposita ; quia isti homines possunt et salvari et non salvari. Sed hoc est attribuere Deo imperfectam cognitionem.</p>	<p>Mais le nombre pris matériellement n'est pas certain, à savoir pour quoi, pour ce qui est supposé ; parce que ces hommes peuvent être sauvés ou pas. Mais c'est attribuer à Dieu une connaissance imparfaite. Car s'il connaît</p>

<p>Si enim cognoscit quod tot salvabuntur, et non quod isti ; imperfecta est ejus cognitio, et in universali tantum. Si autem cognoscit quod etiam isti, oportet hoc certum esse ; quia cognitio ejus incerta esse non potest, sicut nec falli [falsa Éd. de Parme].</p>	<p>que tant seront sauvés, et non que ce sont ceux-ci ; sa connaissance est imparfaite, et concerne l'universel seulement. Mais s'il connaît qu'aussi ce sont ceux-ci, il faut que cela soit certain, parce que sa connaissance ne peut pas être incertaine, et [il ne peut pas] se tromper non plus.</p>
<p>Et ideo dicendum est, quod numerus praedestinatorum utroque modo acceptus, scilicet et formaliter et materialiter, certus est Deo, sed incertus est nobis. Nec tamen ista certitudo necessitatem salvandis imponit ; quod patet ex his quae dicta sunt. Praedestinatio enim includit in suo intellectu praescientiam, et providentiam salutis omnium. Providentia autem, ut dictum est, quamvis sit omnium, non tamen omnia necessario contingunt, sed secundum conditionem causarum proximarum, quarum naturas et ordinem providentia et praedestinatio salvat.</p>	<p>Et ainsi il faut dire que le nombre des prédestinés, compris de l'une et l'autre manière, à savoir formellement et matériellement, est certain pour Dieu, mais incertain pour nous. Et cependant cette certitude n'apporte pas de nécessité à ceux qui doivent être sauvés, ce qui paraît de ce qui a été dit. Car la prédestination inclut en son concept la prescience, et la providence du salut de tous. Mais comme il a été dit, bien que la providence concerne tous les hommes, tout n'arrive pas cependant nécessairement, mais selon la condition des causes les plus proches, dont la providence et la prédestination sauvent les natures et la disposition.</p>
<p>Praescientia etiam non imponit necessitatem rebus nec in quantum est causa, cum sit causa prima, cujus conditionem effectus non habet, sed causae proximae ; nec ratione adaequationis ad rem scitam quae ad rationem veritatis et certitudinis scientiae exigitur, quia adaequatio ista attenditur scientiae Dei ad rem non secundum quod est in causis suis, in quibus est ut possibile futurum tantum, sed ad ipsam rem, secundum quod habet esse determinatum, prout est praesens, et non futurum: et hoc supra, dist. XXXVIII, quaest. 1, art. 5, expositum est ; et ita patet quod certitudo praedestinationis nullam necessitatem salvandis imponit.</p>	<p>Mais la prescience n'impose pas de nécessité aux choses, ni en tant qu'elle est cause, puisqu'elle est la cause première, dont l'effet n'a pas de condition, mais en tant que la cause la plus proche ; et par la nature de l'adéquation à la chose connue qui est exigée pour la nature de la vérité et la certitude de la science, parce que cette adéquation à la science de Dieu est tendue vers l'objet non selon qu'elle est dans ses causes, en lesquelles elle est comme futur possible seulement, mais à la chose même, selon qu'elle a un être déterminé, dans la mesure où il est présent et non futur ; et cela a été exposé ci-dessus, dist. 38, qu. 1, a. 5 ; et ainsi il est clair que la certitude de la prédestination n'impose aucune nécessité pour ceux qui doivent être sauvés.</p>
<p>[2933] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 3 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod utroque modo potest exponi. Si enim intelligatur de corona praesentis justitiae, dicitur coronam ejus alius accipere, dum opera ipsius in caritate facta, quae sibi et aliis proderant, secundum quod Spiritus caritatis facit communia merita</p>	<p>Solutions : 1. Cela peut être exposé de deux manières. Car si on comprend la couronne de la justice immanente, on dit qu'un autre reçoit sa couronne, pendant que ses œuvres opérées dans la charité, qui lui sont utiles à lui et aux autres, selon que l'Esprit de charité rend communs les mérites des saints, quand il</p>

<p>sanctorum, ipso peccante sibi prodesse desinunt ad meritum vitae aeternae ; eorum tamen fructus in illis manet qui in gratia perseverant ; non autem ita quod eadem numero gratia quae est in uno, ipso peccante, in altero fiat. Et similiter exponitur, si intelligitur de corona futurae gloriae ; quia sancti in patria existentes gaudent de omnibus meritis sanctorum qui in mundo sunt. Unde aliquo peccante, cujus multa merita praecesserunt, gaudium illorum meritorum in aeternum manebit in beatis, quod ipse peccando amisit ; non ita quod gloria quae praedestinata est uni, alteri detur. Dicitur tamen: <i>Ne alius accipiat coronam tuam</i>, non ad excludendum praedestinationis certitudinem, sed ad ostendendam arbitrii libertatem.</p>	<p>pèche, ses œuvres cessent de lui être utiles pour mériter la vie éternelle, cependant leur fruit demeure en ceux qui persévèrent dans la grâce, mais non de sorte que la même grâce en nombre qui est dans l'un, lui-même étant pécheur, se fasse dans l'autre. Et on l'expose de la même manière, si on le comprend de la couronne de la gloire future : parce que les saints qui existent dans la patrie se réjouissent de tous les mérites des saints qui sont dans le monde. C'est pourquoi si quelqu'un vient à pécher, dont les nombreux mérites ont précédé ; la joie de ces mérites demeurera éternellement dans les bienheureux, parce que lui-même l'a perdu en péchant ; non de sorte que la gloire qui est prédestinée à l'un, soit donnée à un autre. On dit cependant, « <i>Que l'autre ne reçoive pas ta couronne</i> », non pour exclure la certitude de la prédestination, mais pour montrer la liberté du libre arbitre.</p>
<p>[2934] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 3 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod dictum Gregorii non intelligitur de loco qui sanctis praedestinatus est, sed de loco quem tenent in Ecclesia per statum praesentis justitiae ; quia Ecclesia nunquam destituitur existentibus in gratia ; unde peccantibus quibusdam, alii in gratiam a Domino advocantur.</p>	<p>2. La parole de Grégoire n'est pas comprise du lieu qui est prédestiné aux saints, mais du lieu qu'ils tiennent dans l'Église par le statut de la justice immanente, parce que l'Église ne manque jamais d'hommes qui existent dans la grâce ; c'est pourquoi parmi certains pécheurs les uns sont appelés dans la grâce par le Seigneur.</p>
<p>[2935] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 3 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod praedestinatio est liber vitae secundum quod dicitur in eo aliquid scribi non solum quantum ad praesentem justitiam, sed etiam quantum ad futuram gloriam ; et sic nullo modo potest dici aliquis deleri de libro vitae ; sed illud quod est ibi scriptum quantum ad praesentem justitiam tantum, dicitur deleri, non mutatione facta ex parte libri, ut aliquid in eo fuerit, quod postmodum non sit ; sed ex parte illius qui in libro scriptus dicitur, in quantum scilicet ipse mutatur a statu praesentis justitiae ; et sic vita ejus non repraesentatur ut praesens, sed ut praeterita.</p>	<p>3. La prédestination est le livre de vie selon qu'il est dit en lui quelque chose d'écrit non seulement quant à la justice immanente, mais aussi quant à la gloire future ; et ainsi en aucune manière quelqu'un ne peut être dit effacé du livre de vie ; mais ce qui est ici écrit quant à la justice immanente seulement, est dit détruit, non par un changement opéré par une partie du livre, quand quelque chose a été en lui, qui par la suite n'y serait pas ; mais du côté de celui qu'on dit inscrit dans le livre, en tant qu'il est déplacé du statut de la justice immanente, et ainsi sa vie n'est pas représentée comme présente, mais comme passée.</p>
<p>[2936] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 3 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod</p>	<p>4. Le contingent futur, comme le mouvement du libre arbitre, bien qu'il ne soit pas</p>

<p>contingens futurum, ut motus liberi arbitrii, quamvis non sit determinatum in causa sua, est tamen determinatum in esse suo secundum quod est actu ; et sic subjacet certitudini praescientiae, sicut supra dictum est de futuris contingentibus, dist. XXXVIII, quaest. 1, art. 5.</p>	<p>déterminé dans sa cause, est cependant déterminé dans son être selon qu'il est en acte ; et ainsi il est soumis à la certitude de la prescience, comme il a été dit ci-dessus des futurs contingents, dist. 38, qu. 1, a. 5.</p>
<p>[2937] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 3 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod illud quod mensuratur aeternitate, est simul cum omni tempore, ita tamen quod nullo eorum mensuratur ; et ideo actus divinae praescientiae non potest poni ita esse nunc, quasi mensuretur per praesens tempus, ut ordinem praesentis ad futurum ad suum scitum habeat ; sed ad omne tempus et ad omne scitum habet ordinem praesentis ad praesens. Unde cum dicitur, Deus praescit hoc, non intelligitur quod hoc sit futurum respectu divinae scientiae, sed respectu hujus temporis in quo profertur: et ideo oportet hujusmodi verba et participia dicta de Deo a determinatione temporis absolvere, ut consignent nunc aeternitatis, et non temporis ; alias inevitabiliter sequitur error.</p>	<p>5. Ce qui est mesuré par l'éternité, est en même temps avec tout temps, de même cependant qu'il n'est mesuré par aucun d'eux ; et on ne peut pas penser que l'acte de la prescience divine existe ainsi maintenant, comme s'il était mesuré par le temps présent, pour avoir le rapport du présent au futur à ce qu'il connaît. C'est pourquoi quand on dit que Dieu a préconnu cela, on ne comprend pas qu'il soit futur par rapport à la science divine, mais par rapport à ce temps en lequel il est proféré, et ainsi il faut que les paroles de ce genre et les dits participés de Dieu soient résolus par la détermination du temps, pour consigner l'instant de l'éternité, et non du temps, autrement il en découlerait inévitablement une erreur.</p>
<p>Quaestio 4</p>	<p>Question 4 – [La réprobation]</p>
<p>Prooemium</p>	<p><u>Prologue</u></p>
<p>[2938] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 4 pr. Deinde quaeritur de reprobatione ; et circa hoc duo quaeruntur: 1 quid sit ; 2 utrum Deus sit causa obdurationis et excaecationis, quae reprobationi quodammodo respondet.</p>	<p>On fait une recherche sur la réprobation : et on fait à ce sujet deux recherches : 1/ Ce que c'est. 2/ Dieu est-il la cause du durcissement et de l'aveuglement qui d'une certaine manière correspond à la réprobation.</p>
<p>Articulus 1 [2939] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 4 a. 1 tit. Utrum reprobatio addat aliquid supra praescientiam</p>	<p><u>Article 1 – La réprobation ajoute-t-elle quelque chose à la prescience ?</u></p>
<p>[2940] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 4 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod reprobatio nihil addat supra praescientiam. Reprobatio enim malorum est. Sed horum non habet Deus nisi scientiam simplicis notitiae, ut supra, dist. XXXVIII, quaest. 1, art. 1,</p>	<p>Objections : 1. Il semble que la réprobation n'ajoute rien à la prescience. Car la réprobation concerne les maux. Mais de ceux-ci Dieu n'a que la science de simple connaissance, comme il a été dit ci-dessus, dist. 38, qu. 1, a. 1. Donc la réprobation n'ajoute rien à la prescience.</p>

<p>habitus est. Ergo reprobatio supra praescientiam nihil addit.</p>	
<p>[2941] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 4 a. 1 arg. 2 Praeterea, illud quod addit aliquid supra commune, non appropriat sibi nomen communis, sicut convertibile quod non indicat substantiam rei appropriat sibi nomen proprii: quia non addit aliquid, sicut definitio addit. Sed reprobatio appropriat sibi nomen praescientiae: dicimus enim communiter malos praescitos, et bonos praedestinos. Ergo videtur quod reprobatio nihil supra praescientiam addat.</p>	<p>2. Ce qui ajoute quelque chose à ce qui est commun, ne s'approprie pas le nom commun, de même le convertible qui ne signifie pas la substance de la chose s'approprie un nom de propre ; parce qu'il n'ajoute rien, comme la définition ajoute. Mais la réprobation s'approprie le nom de prescience ; car nous disons communément les maux connus d'avance, et les biens prédestinés. Donc il semble que la réprobation n'ajoute rien à la prescience.</p>
<p>[2942] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 4 a. 1 arg. 3 Praeterea, Magister supra, XXVIII dist., posuit rationes eorum quae aliquid supra praescientiam et scientiam addunt, ut dispositionis, providentiae et cetera. Ergo cum non fecerit ibi de reprobatione mentionem, videtur quod nihil supra praescientiam addat.</p>	<p>3. Le Maître, ci-dessus, dist. 38, (qu. 1, a. 1) a donné les raisons de ce qui ajoute quelque chose à la prescience et à la science, comme la disposition, la providence, etc. Donc comme il n'a pas fait ici mention de réprobation, il semble qu'elle n'ajoute rien à la prescience.</p>
<p>[2943] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 4 a. 1 s. c. 1 Sed contra, praescientia est omnium tam bonorum quam malorum. Sed reprobatio non est nisi damnandorum. Ergo aliquid supra rationem praescientiae addit.</p>	<p>En sens contraire : 1. La prescience concerne tout, tant les biens que les maux. Mais la réprobation ne concerne que ceux qui doivent être damnés. Donc, elle ajoute quelque chose à la nature de la prescience.</p>
<p>[2944] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 4 a. 1 s. c. 2 Praeterea, reprobatio opponitur approbationi. Sed approbatio dicit aliquid in voluntate. Cum ergo opposita sint ejusdem, videtur quod reprobatio ponat aliquid in voluntate et non in praescientia tantum.</p>	<p>2. La réprobation est opposée à l'approbation. Mais l'approbation dit quelque chose dans la volonté. Comme donc les opposés concernent les mêmes choses il semble que la réprobation place quelque chose dans la volonté et non dans la prescience seulement.</p>
<p>[2945] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 4 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod reprobatio addit supra praescientiam rationem providentiae. Cum enim providentia divina sit communiter omnium, tamen quodam speciali modo et privilegiato est eorum in quibus invenitur voluntas, per quam aeternae gloriae capaces sunt ; unde specialis quidam modus providentiae divinae attenditur, secundum ordinem talis naturae in finem gloriae, et secundum collationem eorum quae in finem illum</p>	<p>Réponse : La réprobation ajoute à la prescience un rapport à la providence. En effet, comme la providence divine concerne communément tout, cependant elle concerne par un mode spécial et privilégié ceux en qui on trouve la volonté, par laquelle ils sont capables de la gloire éternelle ; c'est pourquoi le mode spécial de la providence divine est atteint selon la disposition d'une telle nature dans la fin de la gloire, et selon le rapprochement de ce qui les pousse à cette fin.</p>

[illum om. Éd. de Parme] promovent.	
Et quia ex conditione talis naturae est ut a consecutione finis deficere possit, ideo per providentiam divinam ordinatum est ut talis defectus in bonum justitiae cedat, dum culpae poena adhibetur: et ideo sicut providentia divina respectu ipsius boni, quod est per consecutionem gratiae et gloriae, cum praescientia eventus, dicitur praedestinatio ; ita providentia divina respectu mali oppositi cum praescientia defectus, dicitur reprobatio. Et quia bonum subjacet providentiae ut causatum et ordinatum, ideo dicitur, quod praedestinatio est causa gratiae et gloriae ad quam ordinatur.	Et parce que par la condition d'une telle nature la fin pourrait ne pas être obtenue, alors par la providence divine il a été ordonné pour qu'une telle défaillance tombe dans le bien de la justice, pendant que le châtement de la faute est obtenu ; et ainsi de même que la providence divine en rapport avec le bien lui-même, qui est par l'obtention de la grâce et de la gloire, avec la prescience du résultat elle est appelée prédestination ; de même la providence divine en rapport avec le mal opposé avec la prescience de la défaillance, est appelée réprobation. Et parce que le bien est soumis à la providence, comme causé et ordonné, ainsi on dit que la prédestination est la cause de la grâce et de la gloire à laquelle elle est ordonnée.
Sed quia malum non subjacet providentiae ut intentum vel causatum, sed solum ut praescitum et ordinatum, ideo reprobatio est tantum praescientia culpae, et non causa ; sed poenae, per quam culpa ordinatur est praescientia et causa.	Mais parce que le mal n'est pas soumis à la providence, comme recherché ou causé, mais seulement comme préconnue et ordonnée, ainsi la réprobation concerne seulement la prescience de la faute, et non sa cause ; mais elle est prescience et cause du châtement, avec lequel la faute est en rapport.
[2946] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 4 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod malorum ut fiant, Deus habet scientiam simplicis notitiae ; sed ut ordinentur, habet etiam horum scientiam approbationis ; et hoc importat reprobationis nomen.	Solutions : 1. Des maux, en tant qu'ils sont accomplis, Dieu en a la science de simple connaissance ; mais pour qu'ils soient ordonnés, il en a aussi une science de l'approbation, et cela porte le nom de réprobation.
[2947] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 4 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod reprobatio non addit aliquid [aliquid om. Éd. de Parme] ex parte reprobati supra praescientiam, quia nihil causatur in ipso per quod malus fiat ; et ideo appropriat sibi nomen commune: addit tamen aliquid ex parte Dei reprobantis ; scilicet voluntatem ordinis poenae ad culpam. Unde etiam in abstracto non ita appropriat sibi nomen commune sicut in concreto ; unde magis dicitur reprobatus praescitus quam praescientia reprobatio.	2. La réprobation n'ajoute rien à la prescience du côté du réprouvé, parce que rien n'est causé en lui par quoi il deviendrait mauvais, et ainsi il s'approprie le nom commun ; il ajoute cependant quelque chose du côté de Dieu qui le réprouve ; à savoir la volonté de la disposition du châtement pour la faute. C'est pourquoi aussi dans l'abstrait il ne s'approprie pas ainsi le nom commun comme dans le concret ; c'est pourquoi le réprouvé est dit plus préconnu que la réprobation par prescience.
[2948] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 4 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod reprobatio opponitur praedestinationi ; et ideo per oppositum datur intelligi posita	3. La réprobation est opposée à la prédestination ; et ainsi par opposé elle est donnée à comprendre une fois la prédestination posée.

praedestinatione.	
Articulus 2 [2949] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 4 a. 2 tit. Utrum Deus sit causa obdurationis	<u>Article 2 – Dieu est-il la cause de l'endurcissement ?</u>
[2950] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 4 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod obdurationis et excaecationis causa sit Deus per id quod habetur II Corinth. 4, 4: <i>Deus hujus saeculi excaecavit mentes infidelium</i> , et una Glossa (ordinaria) exponit de Deo vero. Ergo videtur quod ipse sit causa obdurationis et excaecationis.	Objections ¹ : 1. Il semble que la cause de l'endurcissement et de l'aveuglement soit Dieu par ce qui est dit en 2 Co 4, 4 : « <i>Le dieu de ce siècle a aveuglé les esprits des infidèles</i> », et une glose ordinaire l'expose du vrai Dieu. Donc il semble qu'il est la cause de l'endurcissement et de l'aveuglement.
[2951] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 4 a. 2 arg. 2 Praeterea, excaecatio et obduratio sunt quaedam poenae. Sed omnis poena justa est et a Deo est. Ergo excaecatio et obduratio a Deo sunt.	2. L'aveuglement et l'endurcissement sont certains châtements. Mais tout châtement juste vient de Dieu. Donc l'aveuglement et l'endurcissement viennent de Dieu.
[2952] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 4 a. 2 arg. 3 Praeterea, secundum Philosophum in <i>Posterioribus</i> , lib. 1, text. 30, si affirmatio est causa affirmationis, et negatio est causa negationis. Sed velle divinum est causa quod iste habeat gratiam, quia scilicet ipse vult. Ergo videtur quod non velle Dei sit causa quare iste gratiam non habeat. Sed hoc est obduratio. Ergo ex parte Dei accipienda est causa obdurationis.	3. Selon le Philosophe (<i>Les seconds analytiques</i> , 1, 21, 82 b 34 ou 1, 13, 78 b 20), si l'affirmation est la cause de l'affirmation, la négation est aussi la cause de la négation. Mais le vouloir divin est cause que celui-ci a une grâce, parce qu'il le veut lui-même. Donc il semble que le refus du vouloir de Dieu soit la cause pour laquelle celui-ci n'a pas de grâce. Mais c'est l'endurcissement. Donc il faut comprendre la cause de l'endurcissement du côté de Dieu.
[2953] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 4 a. 2 arg. 4 Praeterea, sicut dicit Philosophus in II <i>Physic.</i> , text. 30, id quod per sui praesentiam est causa salutis navis, scilicet gubernator, per sui absentiam est causa periculi. Sed Deus per sui praesentiam in anima est causa gratiae. Ergo per sui absentiam est causa obdurationis.	4. Comme le dit le Philosophe (<i>Physique</i> , II, 3, 195 a 13), ce qui par sa présence est la cause du salut du bateau, à savoir le timonier, par son absence est la cause du péril. Mais Dieu par sa présence dans l'âme est la cause de la grâce. Donc par son absence il est la cause de l'endurcissement.
[2954] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 4 a. 2 s. c. 1 Sed contra est quod dicunt sancti communiter, Dionysius, cap. IV <i>de divin. Nomin.</i> , col. 694, Augustinus, <i>In Personne. XXXV</i> , V, 4, col. 343, Anselmus lib. <i>De concord. Gratiae et lib. Arb. Ante med.</i> , scilicet quod causa quare iste non habet gratiam, est quia	En sens contraire : 1. Les saints, Denys, (<i>Les Noms divins</i> , IV), Augustin (<i>Sur le Psaumes</i> , Ps 35, V, 4), Anselme (<i>L'accord de la grâce et du libre arbitre</i>), disent communément que la cause pour laquelle celui-ci n'a pas la grâce, est parce qu'il n'a pas voulu la recevoir, et non parce que Dieu n'a pas voulu la lui donner ;

¹ PARALL. : Ia/IIæ, qu. 79, a. 1 – 2 Sent. dist. 37, qu. 2, a. 1.

<p>ipse noluit accipere, et non quia Deus noluit dare: quia lumen suum omnibus offert quod tamen ab omnibus non percipitur, sicut nec lumen solis a caeco. Sed obduratio est ipsa carentia gratiae. Ergo obdurationis causa non est ex parte Dei.</p>	<p>parce que sa lumière est offerte à tous, ce qui cependant n'est pas perçu par tous, de même que l'aveugle ne voit pas la lumière du soleil. Mais l'endurcissement est le manque même de grâce. Mais il n'est pas cause du côté de Dieu</p>
<p>[2955] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 4 a. 2 s. c. 2 Praeterea, nullus culpatur vel punitur de eo cuius causa in ipso non est. Sed homo punitur et culpatur pro obduratione, vel pro carentia gratiae. Ergo hujusmodi causa est ipse.</p>	<p>2. Personne n'est blâmé ou puni pour ce dont il n'est pas la cause. Mais l'homme est puni et blâmé pour son endurcissement ou son manque de grâce. Et lui-même est une telle cause .</p>
<p>[2956] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 4 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod obduratio dicitur quandoque actus voluntatis obstinatae in malum, cui pertinaciter adhaeret ; et sic constat quod obdurationis causa non est Deus, sed homo ; sicut nec alicujus actus peccati, in quantum deformis est.</p>	<p>Réponse : L'endurcissement est appelé quelquefois l'acte d'une volonté obstinée dans le mal, à quoi l'homme adhère avec ténacité et ainsi il est clair que la cause de l'endurcissement n'est pas Dieu, mais l'homme, de même l'acte de péché de quelqu'un en tant qu'il est sans forme.</p>
<p>Quandoque vero obduratio dicitur ipsa privatio gratiae, quae etiam excaecatio dicitur: quia gratia est quoddam lumen animae, et perfectio quaedam habilans ipsam ad bonum. Istum autem carere gratia, ex duobus contingit: tum quia ipse non vult recipere: tum quia Deus non sibi infundit, vel non vult sibi infundere. Horum autem duorum talis est ordo, ut secundum non sit nisi ex suppositione primi.</p>	<p>Quelquefois l'endurcissement est appelé la privation même de la grâce, ce qui est aussi appelé aveuglement ; parce que la grâce est une certaine lumière de l'âme et une certaine perfection qui rend apte au bien. Mais ce manque de grâce, arrive de deux manières : 1/ Tantôt, parce que l'homme ne veut pas la recevoir ; 2/ Tantôt, parce que Dieu ne la lui a pas infusée, ou ne veut pas lui infuser. Mais de ces deux solutions l'ordre est tel que selon qu'il n'est que par supposition du premier.</p>
<p>Cum enim Deus non velit nisi bonum, non vult istum carere gratia nisi secundum quod bonum est. Sed quod iste careat gratia, non est bonum simpliciter ; unde hoc absolute consideratum, non est volitum a Deo. Est tamen bonum ut careat gratia si eam habere non vult, vel si ad eam habendam negligenter se praeparat, quia justum est, et hoc modo est volitum a Deo.</p>	<p>En effet, comme Dieu ne veut que le bien, il ne veut qu'il manque de grâce, que selon qu'il est bon. Mais celui qui manque de grâce, n'est pas bon dans l'absolu ; c'est pourquoi cela considéré dans l'absolu, n'a pas été voulu par Dieu. Il est cependant bon qu'il manque de grâce s'il ne veut pas l'avoir, ou si pour l'avoir il se prépare avec négligence, parce que c'est juste, et de cette manière c'est voulu par Dieu.</p>
<p>Patet ergo quod hujus defectus absolute causa prima est ex parte hominis qui gratia caret ; sed ex parte Dei non est causa hujus defectus, nisi ex suppositione illius quod est causa ex</p>	<p>Donc il est clair que la cause de la défaillance de ce genre est première du côté de l'homme qui manque de grâce, mais du côté de Dieu il n'y a pas de cause à cette défaillance, sinon par supposition de ce qui est la cause du côté</p>

<p>parte hominis. Et per hunc modum invenitur dici Deus quandoque causa excaecationis vel obdurationis, non quidem immittendo malitiam sed non impartiendo gratiam, quod in ipso est. Si enim non necessario impartitur gratiam, in ipso est et non impartiri ; unde ejus quod est non impartiri, aliquo modo causa est.</p> <p>Iste autem defectus potest dupliciter considerari, sicut etiam quilibet alius.</p>	<p>de l'homme. Et par ce moyen on trouve que Dieu est dit quelquefois cause d'aveuglement ou d'endurcissement, non cependant en insufflant la malice mais en ne communiquant pas la grâce, parce que c'est en lui. Car s'il ne communique pas la grâce par nécessité, elle est en lui et non communiquée ; c'est pourquoi de ce qui n'a pas à être communiqué en est la cause d'une certaine manière.</p> <p>Mais¹ cette défaillance peut être considérée de deux manières, comme aussi de n'importe quelle autre.</p>
<p>Cum enim defectus incidat ex defectu causae secundae et non ex defectu causae primae ; quem tamen defectum Deus non impedit, tamen impedire posset, ne impedimentum naturae cedat ; si iste defectus gratiae comparetur ad voluntatem, quae est sicut causa proxima, invenitur voluntas habere causalitatem ad ipsum, quae bonum propositum non accipit, cum accipere possit ; et ex hoc est culpabilis et vituperabilis: quia malum, cujus principium est voluntas, est hujusmodi.</p>	<p>Comme, en effet, la défaillance vient de la défaillance de la cause seconde, et non de celle de la cause première, défaillance que cependant Dieu n'empêche pas, il pourrait cependant l'empêcher, pour que n'arrive pas un empêchement naturel ; si cette défaillance de la grâce est comparée à la volonté qui est comme sa cause la plus proche, on trouve que la volonté a une causalité pour celui qui ne reçoit pas le bien proposé, puisqu'il pourrait le recevoir et par là il est coupable et répréhensible, parce que le mal dont le principe est la volonté est de ce genre.</p>
<p>Si autem comparetur ad ipsum Deum, non invenitur causatus ab ipso, sed tantum permissus et ordinatus, ut scilicet sit in poenam ipsius voluntatis deficere ; unde dicit Augustinus in <i>I Confessionum.</i>, cap. XII, col. 670 : <i>Jussisti domine, et sic est, ut omnis inordinatus animus sibi ipsi sit poena ;</i> et talis ordinatio a Deo est. Unde respectu ipsius defectus nullam causalitatem habet, sed respectu ordinationis tantum: et hoc significatur cum obdurare dicitur.</p>	<p>Mais si on compare à Dieu même, on ne trouve pas que ce soit causé par lui, mais seulement permis ou disposé, pour que défailir soit dans le châtement de la volonté même ; c'est pourquoi Augustin dit (<i>les Confessions</i>, 1, 12) « <i>Tu as ordonné, Seigneur, et ainsi c'est, que tout esprit non disposé soit une peine pour lui</i> » ; et une telle mise en ordre vient de Dieu. C'est pourquoi par rapport à la défaillance même, elle n'a aucune causalité, mais par rapport à la mise en ordre seulement ; et cela est signifié quand on dit qu'il endurec².</p>
<p>[2957] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 4 a. 2 ad 1 Et per hoc patet responsio ad primum.</p> <p>Quidam tamen dicunt, quod Deus est causa obdurationis sicut natura causa quietis: quod expresse falsum est ; quia quies naturalis est finis motus naturalis,</p>	<p>Solutions :</p> <p>1. Par là paraît la réponse à la première objection.</p> <p>Certains cependant disent que Dieu est cause de l'endurcissement, comme la nature est la cause du repos ; ce qui est expressément faux. Parce que le repos naturel est la fin</p>

¹ Texte de l'édition de Parme

² Fin du texte de l'édition de Parme.

et per se intenta a natura, quod hic dici non potest ; et ideo dicendum, quod Deus dicitur excaecare permittendo defectum et ordinando.	d'un mouvement naturel, et recherche par soi par nature, ce qu'ici on ne peut pas dire ; et ¹ ainsi il faut dire que Dieu est dit aveugler en permettant le défaut et en ordonnant ² .
[2958] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 4 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod obdurari dicitur poena prout dicit defectum jam ordinatum ; et sic reducitur in divinam causalitatem non ratione defectus sed ratione ordinis qui est [a Deo add. Éd. de Parme]	2. On dit que l'endurcissement est un châtement dans la mesure où il signale la défaillance déjà disposée ; et ainsi elle est ramenée à la causalité divine non en raison de la défaillance, mais en raison de l'ordre qui existe.
[2959] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 4 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod effectus non consequitur nisi concurrentibus omnibus causis ; sed ex defectu unius consequitur negatio effectus. Dico ergo, quod causa gratiae sicut agens est ipse Deus, et sicut recipiens est ipsa anima per modum subjecti et materiae ; et ideo, quia formae inductae non est causa materia neque subjectum, nisi tale subjectum [subjectum om. Éd. de Parme] ex cuius principiis fluit accidens, quale accidens non est gratia ; ideo non dicitur simpliciter anima causa gratiae, sed recipiens tantum ; Deus autem causa. Nec oportet quod omnis defectus incidat ex parte agentis ; sed potest incidere ex parte recipientis: et ita est in proposito.	3. L'effet ne suit que pour toutes les causes qui y concourent, mais par défaillance de l'une découle la négation de l'effet. Je dis donc que la cause de la grâce comme agent est Dieu même, et comme ce qui reçoit est l'âme même par mode de substrat et de matière ; et ainsi, parce que la matière n'est pas la cause ni le substrat de la forme induite, sinon un tel substrat par les principes duquel l'accident s'écoule, lequel accident n'est pas la grâce, ainsi on ne dit pas dans absolu que l'âme est la cause de la grâce, mais en la recevant seulement ; mais Dieu est la cause. Et il ne faut pas que toute défaillance tombe du côté de l'agent ; mais il peut tomber du côté de celui qui reçoit, et ainsi nous sommes dans le sujet.
[2960] Super Sent., lib. 1 d. 40 q. 4 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod Deus quantum est in se, nulli est absens ; sed homo a Deo praesente se absentat, sicut a praesente lumine qui claudit oculos ; et ideo non est simile quod pro simili inducitur.	4. Dieu quant à lui n'est absent à personne ; mais l'homme s'éloigne de Dieu présent, de même que celui qui ferme les yeux [s'éloigne] de la lumière présente ; et ainsi ce n'est pas quelque chose de semblable qui est induit pour du semblable.
Distinctio 41	Distinction 41 – [L'élection en Dieu]
Quaestio 1	Question unique – [Y a-t-il en Dieu une élection ?]
Prooemium	Prologue
[2962] Super Sent., lib. 1 d. 41 q. 1 pr. Hic quaeruntur quinque:	On fait cinq recherches : 1/ L'élection convient-elle à Dieu de toute

¹ Texte de l'édition de Parme.

² Fin du texte de l'éd. de Parme.

<p>1 utrum electio Deo ab aeterno conveniat ; 2 de ordine praedestinationis ad electionem ; 3 utrum praescientia meritorum sit causa praedestinationis et reprobationis ; 4 utrum praedestinatio juvetur meritis et orationibus sanctorum ; 5 utrum Deus sciat nunc omne quod olim scivit.</p>	<p>éternité ? 2/ Le rapport de la prédestination à l'élection. 3/ la prescience des mérites est-elle la cause de la prédestination et de la réprobation ? 4/ La prédestination est-elle aidée par les mérites et les prières des saints ? 5/ Dieu connaît-il maintenant ce qu'il a connu autrefois ?</p>
<p>Articulus 1 [2963] Super Sent., lib. 1 d. 41 q. 1 a. 1 tit. Utrum in Deo sit electio</p>	<p><u>Article 1 – Y a-t-il en Dieu une élection ?</u></p>
<p>[2964] Super Sent., lib. 1 d. 41 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod electio nullo modo in Deo sit ab aeterno [ab aeterno <i>om. Éd. de Parme</i>]. Electio enim, secundum Philosophum, in III <i>Ethic.</i>, cap. VII, sequitur consilium sicut conclusio ejus. Consilium autem, ut ibidem dicit, est quaestio quaedam. Cum igitur Deo non competat inquisitiva cognitio, videtur quod Deo non competat electio.</p>	<p>Objections :¹ : 1. Il semble qu'en aucune manière, il n'y a éternellement élection en Dieu. Car celle-ci, selon le Philosophe (<i>Ethique</i>, III, 7, 1113 b 3²) suit la délibération comme sa conclusion. Mais la délibération, comme on l'a dit ici-même, est une recherche. Donc comme une connaissance issue d'une recherche ne convient pas à Dieu, il semble que l'élection ne convient pas à Dieu.</p>
<p>[2965] Super Sent., lib. 1 d. 41 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, electio ponit discretionem quamdam. Sed Deus aequaliter se habet ad omnes, quia Dionysius in IV cap., <i>De divinis nominibus</i>, col. 694 sicut [sicut <i>om. Éd. de Parme</i>] dicit: « Sicut enim sol non ratiocinans neque praeeligens radios suos diffundit in omnia corpora, ita et divina bonitas in omnes creaturas ». Ergo videtur quod Deo eligere non competat.</p>	<p>2. L'élection place une distinction. Mais Dieu se comporte de manière égale vis-à-vis de tous, parce que Denys (<i>Les Noms divins</i>, 4) dit : « Car de même que le soleil, qui ne raisonne pas, et ne préchoisit pas, diffuse ses rayons dans tous les corps, de même la bonté divine [se diffuse] dans toutes les créatures ». Donc il semble qu'il ne convient pas à Dieu d'élire.</p>
<p>[2966] Super Sent., Lib. 1 d. 41 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, electio requirit multitudinem in eis quorum est electio. Sed ab aeterno omnia non fuerunt nisi unum in Deo. Ergo videtur quod electio non sit aeterna. Sed quidquid est in Deo, est aeternum. Ergo electio nihil ponit in Deo.</p>	<p>3. L'élection requiert la pluralité des élus. Mais tout n'a été éternellement qu'un en Dieu. Et il semble que l'élection ne serait pas éternelle. Mais tout ce qui est en Dieu est éternel. Donc l'élection ne place en rien en Dieu.</p>
<p>[2967] Super Sent., lib. 1 d. 41 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, operationi eligentis</p>	<p>4. On pense que quelque chose préexiste à l'opération de celui qui choisit dans ce qui</p>

¹ PARALL. : *Ia*, qu. 23, a. 1.

² « La fin étant ainsi objet de souhait, et les moyens pour atteindre la fin, objets de délibération et de choix, les actions concernant ces moyens seront faits par choix et seront volontaires. » (Trad. J. TRICOT).

aliquid intelligitur praeexistere in re quae eligitur. Sed operationi divinae nihil praeexistit in creatura. Ergo videtur quod electio Deo non competat.	est choisi. Mais rien ne préexiste à l'opération divine dans la créature. Donc il semble que l'élection ne convient pas à Dieu.
[2968] Super Sent., lib. 1 d. 41 q. 1 a. 1 s. c. 1 Sed contra, ad Ephes. 1, 4, dicitur: <i>Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem, ut essemus sancti.</i> Ergo videtur quod Deo conveniat electio.	En sens contraire : 1. Dans <i>Ep</i> 1, 4, il est dit : « <i>Il nous a choisis en lui avant la constitution du monde, pour que nous soyons saints</i> ». Donc il semble que l'élection convient à Dieu.
[2969] Super Sent., lib. 1 d. 41 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod electio importat segregationem quamdam. Haec autem segregatio non potest esse nisi aliquorum quae habent aliquam permixtionem vel convenientiam ; ideo illius quod in se determinatum est et discretum, non potest esse electio. Et ideo electio, ut dicitur in III Ethic., cap. VI, non est finis ultimi, qui unicuique naturaliter est determinatus, sed tantum eorum quae sunt ad finem, ad quem per plura media diversimode [diversimode om. <i>Éd. de Parme</i>] deveniri potest ; licet quaedam sint convenientia [convenientiora <i>Éd. de Parme</i>] quae eliguntur. Haec autem segregatio potest esse tantum in conceptione alicujus operantis, vel etiam in executione operis.	Réponse : L'élection apporte une certaine séparation. Mais on ne peut séparer que ce qui est mélangé ou uni ; ainsi il ne peut pas y avoir d'élection de ce qui est en soi limité et séparé. Et ainsi l'élection, comme il est dit (<i>Ethique</i> , III, 6, 1113 a 13 ¹), ne concerne pas la fin ultime, qui est limitée naturellement à chacun, mais seulement de ce qui concerne la fin, à laquelle on peut parvenir par plusieurs intermédiaires ; bien que certaines choses qui conviennent soient élues. Mais cette séparation peut être seulement dans la conception de quelqu'un qui opère, ou aussi dans l'exécution d'une œuvre.
Ex his tria possumus accipere circa electionem de Deo dictam: primo, quod electio non convenit Deo respectu sui ipsius ; non enim est electio finis, sed eorum quae sunt ad finem: secundo potest accipi ex quibus eliguntur, electi a Deo [electi... Deo <i>Éd. de Parme</i>] quia scilicet ab his qui nati sunt participare eundem finem ; unde non dicitur quod homines qui eliguntur ad gloriam, eligantur ab irrationabilibus, sed ab hominibus, qui nati sunt gloriam assequi: tertio potest accipi quod electio uno modo est aeterna, alio modo temporalis. Si enim accipiatur secundum quod est in proposito ipsius Dei, sic aeterna est ; quia ab aeterno voluit bonos a malis segregare in gloriam. Si autem sumatur	Et par ces trois [séparations] nous pouvons comprendre pour l'élection dite de Dieu ; a/ Premièrement, que l'élection ne convient pas à Dieu par rapport à lui-même ; car ce n'est pas l'élection de la fin, mais de ce concerne la fin : b/ Deuxièmement il peut être compris de ceux par qui ils sont élus, ils sont élus par Dieu parce qu'ils sont de ceux qui sont destinés à participer à la même fin ; c'est pourquoi on ne dit pas que les hommes qui sont élus pour la gloire, seraient élus par des êtres sans raison, mais par des hommes, qui sont destinés à parvenir à la gloire ; c/ Troisièmement on peut comprendre que l'élection d'une manière est éternelle, d'une autre temporelle. Car si elle est comprise selon qu'elle est dans le dessein de Dieu lui-même, ainsi elle est éternelle, parce que de

¹ [Il a établi que le choix] « s'applique aux moyens conduisant à la fin ». (Trad. J. TRICOT).

<p>secundum quod est in executione operis, sic est temporalis ; sicut quando aliquis segregatur a culpa originali vel actuali in gratiam, vel a communi statu in praelationis officium, et sic de aliis quae divino munere aliquibus specialiter conferuntur.</p>	<p>toute éternité il a voulu séparer les bons des méchants [pour qu'ils aillent] dans la gloire. Mais si on la considère selon qu'elle est en exécution de l'œuvre, ainsi elle est temporelle ; de même, quand quelqu'un est séparé du péché originel ou du péché actuel [pour aller] dans la grâce, ou d'un statut commun [pour aller] dans un devoir de choix, et ainsi des autres qui sont conférés par un cadeau divin à certains spécialement.</p>
<p>[2970] Super Sent., lib. 1 d. 41 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod accidit electioni quod sequatur inquisitionem, ex eo scilicet quod est in tali natura quae eorum quae sunt ad finem, sine inquisitione cognitionem non habet, sicut est in nobis ; quod omnino Deo non competit, qui omnium certam cognitionem habet.</p>	<p>Solutions : 1. Il arrive à l'élection qu'elle suive la recherche du fait qu'elle est en une telle nature qui concerne ce qui est pour la fin, sans recherche elle n'a pas la connaissance, il est de même pour nous ; ce qui ne convient tout à fait pas à Dieu, qui a une connaissance certaine de tout.</p>
<p>[2971] Super Sent., lib. 1 d. 41 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis ipse, quantum in se est, aequaliter se habeat ad omnia, non tamen omnia eadem idoneitatem habent ad recipiendum largitionem bonitatis ejus: et hujus diversitatis cognitionem et ordinationem habet, et ideo convenit sibi electio. Quod autem dicit Dionysius de comparatione divinae bonitatis ad solem, intelligendum est esse simile quantum ad universalitatem communicationis, et non quantum ad privationem electionis. Sicut enim sol nulli radios suos subtrahit, ita nec Deus munera bonitatis suae ; quae tamen non eodem modo in omnibus reperiuntur [recipiuntur <i>Éd. de Parme</i>] ; et hujus diversitatis Deus est cognitor et ordinator, quod soli corporali non competit.</p>	<p>2. Bien que lui-même, quant en ce qui le concerne, se comporte de manière égale vis-à-vis de tout, cependant tout n'a pas la même aptitude pour recevoir la largesse de sa bonté ; et il a la connaissance de cette diversité et sa disposition et ainsi l'élection lui convient. Mais sur ce que Denys dit de la comparaison de la bonté divine avec le soleil, on doit le penser semblable quant à l'universalité de la communication et non quant à la privation de l'élection. Car de même que le soleil ne retire à personne ses rayons ; de même Dieu ne retire pas les dons de sa bonté ; ces dons ne se trouvent pas cependant de la même manière en tous, et Dieu est plus connaisseur et ordonnateur de cette diversité, ce qui ne convient pas au soleil corporel.</p>
<p>[2972] Super Sent., lib. 1 d. 41 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod Deus ab aeterno non tantum cognovit de rebus illud esse quod tunc in ipso habebant, sed esse quod in propria natura habiturae erant, secundum quod esse unitatem non habent, sed magnam distantiam ad participandam divinam bonitatem: et ita convenit sibi ab aeterno electio.</p>	<p>3. Dieu n'a pas connaissance seulement éternellement à propos des choses de cet être qu'elles avaient alors en elles, mais l'être qu'elles devaient avoir dans leur nature propre, selon que les êtres n'ont pas d'unité, mais une grande différence pour participer à la bonté divine ; et ainsi l'élection leur convient depuis l'éternité</p>
<p>[2973] Super Sent., lib. 1 d. 41 q. 1 a. 1</p>	<p>4. Rien ne préexiste en réalité à l'opération</p>

<p>ad 4 Ad quartum dicendum, quod operationi creationis non praeexistit aliquid in re ; et ideo non proprie dicuntur eligi ea quae terminantur ad esse ; sed operationi divinae qua justificat et glorificat, praeexistit natura vel in proprio esse vel in divina cognitione.</p>	<p>de création ; et ainsi on ne dit pas au sens propre qu'est choisi ce qui se termine à l'être ; mais à l'opération divine par laquelle il justifie et glorifie, préexiste une nature ou un être en propre ou dans la connaissance divine.</p>
<p>Articulus 2 [2974] Super Sent., lib. 1 d. 41 q. 1 a. 2 tit. Utrum electio praecedat secundum rationem praedestinationem</p>	<p><u>Article 2 – L'élection précède-t-elle la prédestination en raison ?</u></p>
<p>[2975] Super Sent., lib. 1 d. 41 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod electio praedestinationem non praecedat secundum rationem. Electio enim addit aliquid supra praescientiam, alias etiam esset malorum. Addit autem actum voluntatis, ut patet ex Philosopho, III <i>Ethic.</i>, cap. V et Lib. VI, c. II. Cum ergo praedestinatio nihil addat supra praescientiam nisi voluntatem salutis quorundam, videtur quod electio praedestinationem non praecedat secundum rationem, sed sit idem sibi.</p>	<p>Objections : 1. Il semble que l'élection ne précède pas la prédestination en raison Car l'élection ajoute quelque chose à la prescience, autrement elle concernerait aussi les maux. Mais elle ajoute un acte de la volonté, comme le montre le Philosophe (<i>Ethique</i>, III, 5,1112 a 17 et VI, 3, 1139 b 3). Donc comme la prédestination n'ajoute rien à la prescience, sinon la volonté du salut de certains, il semble que l'élection ne précède pas la prédestination en raison, mais qu'elle serait la même chose qu'elle.</p>
<p>[2976] Super Sent., lib. 1 d. 41 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, electio praesupponit diversitatem in eis inter quae est electio. Sed diversitas quae est in hominibus ad consecutionem finis, est per effectum praedestinationis, idest per gratiam. Ergo videtur quod electio etiam praedestinationem sequatur secundum rationem.</p>	<p>2. L'élection présuppose la diversité en ceux parmi lesquels il y a élection. Mais la différence qui existe dans les hommes pour parvenir à leur fin, vient de l'effet de la prédestination, c'est-à-dire par la grâce. Donc il semble que l'élection suit aussi la prédestination en raison.</p>
<p>[2977] Super Sent., lib. 1 d. 41 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, vocatio sequitur praedestinationem, ut habetur Rom. VIII, 30: <i>Quos praedestinavit, hos et vocavit</i>. Sed vocatio videtur idem esse electioni ; quia quod eligitur ad aliquid, videtur quodammodo vocari in illud. Ergo videtur quod electio praedestinationem sequatur.</p>	<p>3. La vocation suit la prédestination, comme on le voit en <i>Rm 8, 30</i> : « <i>Ceux qu'il a prédestinés et appelés...</i> ». Mais la vocation semble être la même chose que l'élection ; parce que ce qui est élu pour quelque chose semble d'une certaine manière recevoir un appel de lui. Donc il semble que l'élection suit la prédestination.</p>
<p>[2978] Super Sent., lib. 1 d. 41 q. 1 a. 2 s. c. 1 Sed contra, dilectio praesupponit electionem, sicut ipsum nomen ostendit. Sed praedestinatio sequitur dilectionem ; quia non praeparantur bona nisi eis qui</p>	<p>En sens contraire : 1. L'amour présuppose l'élection, comme le montre le nom. Mais la prédestination suit l'amour, parce que les biens ne sont préparés que pour ceux qui sont aimés. Donc il semble</p>

diliguntur. Ergo videtur quod praedestinatio electionem sequatur.	que la prédestination suit l'élection.
[2979] Super Sent., lib. 1 d. 41 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod praedestinatio et electio addunt aliquid supra praescientiam, sicut dispositio et providentia, ut intelligatur quod sicut dispositio et providentia se habent respectu omnium communiter, ita electio et praedestinatio respectu hominum ; unde sicut providentia addit supra dispositionem, ita praedestinatio supra electionem. Quod satis patet ex his quae supra dicta sunt, dist. XL, quaest. 1, art. 2. Dictum est enim, quod dispositio divina attenditur in ordinatione partium universi ad invicem et ad finem, secundum quod una natura alii praefertur ex ordine divinae sapientiae. Similiter est in electione. Ipsa enim divina ordinatio qua quidam aliis praeferuntur ad consequendam beatitudinem, electio dicitur.	Réponse : La prédestination et l'élection ajoutent quelque chose à la prescience, de même que la disposition et la providence, pour qu'on pense que de même que la disposition et la providence se comportent par rapport à tout communément, de même l'élection et la prédestination par rapport aux hommes ; c'est pourquoi de même que la providence ajoute à la disposition, de même la prédestination ajoute à l'élection. Ce qui se voit assez par ce qui a été dit ci-dessus, dist. 40, qu. 1, a. 2. Car il a été dit que la disposition divine est atteinte dans la mise en ordre des parties de l'univers entre elles et pour la fin, selon qu'une nature est préférée à une autre par l'ordre de la sagesse divine. Il en est de même pour l'élection. Car la disposition divine par laquelle certains sont préférés à d'autres, pour obtenir la béatitude, est appelée élection.
Providentia autem attenditur in collatione eorum per quae res attingunt finem ; et in applicatione ad finem. Similiter praedestinatio attenditur in hoc quod electis preparantur bona gratiae et bona gloriae, quibus applicantur ad finem ; et hoc patet etiam ex modo loquendi consueto. Sicut enim dicimus disponi res, provideri autem tam res ipsas quam etiam ea quae rebus conferuntur in finem ordinantia, ita etiam electio proprie est hominum, sed praedestinatio tam hominum quam etiam eorum quae eis conferuntur: non enim dicitur, quod gratia eligatur homini ; dicitur tamen, quod gratia praedestinatur homini.	Mais la providence est atteinte dans le placement de ceux par lesquels les choses parviennent à leur fin et dans l'application à la fin. Et de la même manière la prédestination est atteinte dans le fait que pour les élus sont préparés les biens de la grâce et les biens de la gloire par lesquels ils sont dirigés à leur fin, et cela se voit aussi par la manière habituelle de parler. Car de même que nous disons que les choses sont disposées, sont soumises à la providence tant les choses elles-mêmes qu'aussi ce qui leur est conféré pour être disposé à la fin, de même aussi l'élection au sens propre concerne des hommes, mais la prédestination est autant des hommes qu'aussi de ce qui leur est conféré ; car on ne dit pas que la grâce est choisie pour l'homme, on dit cependant que la grâce est prédestinée à l'homme.
[2980] Super Sent., lib. 1 d. 41 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod electio non est actus voluntatis absolute, sed in ordine ad intellectum ordinantem, sicut Philosophus ibidem innuit. Praedestinatio autem dicit actum voluntatis absolute, qui consequitur	Solutions : 1. L'élection n'est pas un acte de volonté dans l'absolu, mais en rapport à un intellect qui dispose, comme le Philosophe l'a signalé ici même. Mais la prédestination dit un acte de volonté dans l'absolu, qui suit cette disposition. Car l'élection divine est ce par

<p>ordinem istum. Electio enim divina est qua aliqui ex ordine suae sapientiae ordinantur ad finem beatitudinis ; sed praedestinatio est secundum quod praeparantur eis ea quae perducunt in finem: et ideo sicut voluntas ordinans in finem praecedit actum voluntatis praeparantis ea quae ducunt in finem ; ita electio praedestinationem praecedit.</p>	<p>quoi certains sont disposés à la fin de la béatitude par la disposition de sa sagesse ; mais la prédestination est selon qu'est préparé pour eux ce qui les conduit à leur fin ; et ainsi, de même que la volonté qui ordonne à la fin, précède l'acte de la volonté qui prépare ce qui conduit à cette fin, de même l'élection précède la prédestination.</p>
<p>[2981] Super Sent., lib. 1 d. 41 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod electio divina non praexigit diversitatem gratiae, quia hoc electionem consequitur ; sed praexigit diversitatem naturae in divina cognitione, et facit diversitatem gratiae, sicut dispositio diversitatem naturae facit.</p>	<p>2. L'élection divine ne préexige pas la diversité de la grâce, parce que cela suit l'élection, mais préexige la diversité de la nature dans la connaissance divine, et produit la diversité de la grâce, comme la disposition produit la diversité de la nature.</p>
<p>[2982] Super Sent., lib. 1 d. 41 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod vocatio semper est temporalis, quia ponit adductionem quamdam ad aliquid. Et ideo est quaedam vocatio ad esse per creationem, cui, ut dictum est, dist. XXXIX, quaest. II, art. 1, non respondet aeterna electio ; unde dicitur Rom. 4, 17: <i>Qui vocat ea quae non sunt tamquam ea quae sunt.</i> Et est quaedam vocatio temporalis ad gratiam, cui respondet et electio temporalis et aeterna.</p>	<p>3. La vocation est toujours temporelle, parce qu'elle place et amène à quelque chose. Et ainsi, c'est une vocation à être par création à qui, comme il a été dit, dist. 39, qu. 2, a. 1, ne correspond pas d'élection éternelle ; c'est pourquoi il est dit (<i>Rm 4, 17</i>) : « <i>Lui qui appelle ce qui n'est pas comme ce qui est</i> ». Et c'est une vocation temporelle pour la grâce, à quoi correspond aussi une élection temporelle et éternelle.</p>
<p>Haec autem vocatio est vel interior per infusionem gratiae, vel exterior per vocem praedicatoris. Interior autem vocatio et temporalis electio ad gratiam, semper sunt simul ; sed differunt secundum rationem ; quia electio inquantum dicit segregationem, respicit terminum a quo, vocatio autem terminum ad quem magis ; sed differt a justificatione secundum rationem ; quia vocatio pertinet ad motum naturae proficiscentis in gratiam ; sed justificatio respicit esse consequens terminum motus, secundum quod gratia facit justum esse. De dilectione autem quomodo se habeat ad electionem et praedestinationem, pertinet ad 3 librum, ubi agitur de dilectione qua Deus diligit creaturam, XXXII dist., quaest. 1, art. 2.</p>	<p>Mais cette vocation est ou intérieure par infusion de la grâce, ou extérieure par la voix d'un prédicateur. Mais la vocation intérieure et l'élection temporelle à la grâce, sont toujours en même temps ; mais elles diffèrent en raison ; parce que l'élection en tant qu'elle dit une séparation regarde le terme d'origine, la vocation [regarde] plus vers le terme final ; mais il est différent de la justification en raison, parce que la vocation convient au mouvement de la nature qui progresse en grâce ; mais la justification regarde l'être qui suit le terme du mouvement, selon que la grâce le rend juste. Mais comment se comporte l'amour vis-à-vis de l'élection et de la prédestination, convient au livre III, où il est traité de l'amour par lequel Dieu aime la créature, dist. 32, qu. 1, art. 2.</p>

<p>Articulus 3 [2983] Super Sent., lib. 1 d. 41 q. 1 a. 3 tit. Utrum praescientia meritorum sit causa praedestinationis</p>	<p><u>Article 3 – La présience des mérites est-elle la cause de la prédestination ?</u></p>
<p>[2984] Super Sent., lib. 1 d. 41 q. 1 a. 3 arg. 1 Deinde quaeritur, utrum praescientia meritorum sit causa praedestinationis. Et videtur quod sic. Primo per Glossam Ambrosii quae habetur super epistolam ad Rom., cap. 9, ubi haec verba ex persona Dei proponit: <i>dabo illi gratiam quem scio ad me toto corde post errorem reversurum. Sed propositum dandi gratiam dicitur praedestinatio. Ergo videtur quod praescientiam meritorum praesupponat.</i></p>	<p>Objections :¹ : 1. Ensuite on cherche si la prescience des mérites est la cause de la prédestination. Et il semble que oui. Premièrement à cause de la glose d’Ambroise sur l’Épître aux Romains, 9, où ces paroles sont proposées par la personne de Dieu : « <i>Je donnerai la grâce à celui que je connais pour qu’il retourne à moi de tout son cœur après son erreur</i> ». Mais le fait de donner la grâce est appelé prédestination. Donc il semble qu’elle suppose la prescience des mérites.</p>
<p>[2985] Super Sent., lib. 1 d. 41 q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea, voluntas Dei praedeterminantis, injusta esse non potest. Sed ad justitiam distributivam pertinet ut inaequalia non nisi inaequalibus tribuantur. Cum ergo homines non sint inaequales ad perceptionem gratiae nisi per aliqua opera ipsorum vel aliorum, cum ex natura omnes habeant capacitatem gratiae, videtur quod praescientia operum sit causa praedestinationis.</p>	<p>2. La volonté de Dieu qui prédestine, ne peut pas être injuste. Mais il appartient à la justice distributive que l’inégalité ne soit attribuée qu’à ceux qui sont inégaux. Donc comme les hommes ne sont inégaux, pour recueillir la grâce que par certaines des œuvres des uns et des autres, puisque tous ont par nature, la faculté de recevoir la grâce, il semble que la prescience des œuvres est la cause de la prédestination.</p>
<p>[2986] Super Sent., lib. 1 d. 41 q. 1 a. 3 arg. 3 Praeterea, in praescientia operum duo sunt ; unum aeternum, scilicet Dei scientia ; et unum temporale, scilicet opera praescita. Similiter in praedestinatione duo sunt: unum aeternum, scilicet voluntas divina ; et alterum temporale, scilicet collatio gratiae. Sed aeternum quod est in praescientia, est prius ratione, et quodammodo causa ejus aeterni [aeterni om. Éd. de Parme] quod est in praedestinatione ; quia voluntas scientiam [praescientiam Éd. de Parme] praesupponit. Similiter temporale est aliquo modo causa temporalis, quia opus quo iste se praeparavit ad gratiam, est aliqua causa, ad minus sicut dispositio materialis, ad</p>	<p>3. En outre, dans la prescience des œuvres il y a deux aspects : l’un éternel, à savoir la science de Dieu, et l’autre temporel, à savoir l’œuvre préconnue. De la même manière, dans la prédestination il y a deux choses, l’une éternelle, à savoir la volonté divine, et l’autre temporelle, à savoir la rencontre de la grâce. Mais l’éternel qui est dans la prescience est avant en raison et d’une certaine manière la cause de l’éternel est dans la prédestination ; parce que la volonté présuppose la connaissance. De la même manière le temporel est d’une certaine manière la cause temporelle, parce que l’œuvre par laquelle il s’est préparé à la grâce, est une cause, au moins comme disposition matérielle, pour recevoir la grâce ; et l’œuvre mise en forme par la grâce est la cause méritoire de la</p>

¹ PARALL. : Ia, qu. 23, a. 5.

<p>acceptionem gratiae ; et opus informatum gratia, est causa meritoria gloriae. Ergo videtur quod praescientia operum sit causa praedestinationis.</p>	<p>gloire. Donc il semble que la prescience des œuvres est la cause de la prédestination.</p>
<p>[2987] Super Sent., lib. 1 d. 41 q. 1 a. 3 arg. 4 Praeterea, praedestinatio praesupponit electionem. Sed electio alicujus ab aliquo non est nisi propter aliquam idoneitatem majorem ad consecutionem finis. Hoc autem non potest esse nisi per majorem praeparationem ad gratiam, quae per opera fit. Ergo videtur quod praedestinatio praesupponat praescientiam operum.</p>	<p>4. La prédestination présuppose une élection. Mais l'élection d'une chose par quelqu'un n'est qu'à cause d'une aptitude plus grande pour obtenir la fin. Mais cela ne peut être que par une plus grande préparation à la grâce, qui s'opère par les œuvres. Donc il semble que la prédestination présuppose la prescience des œuvres.</p>
<p>[2988] Super Sent., lib. 1 d. 41 q. 1 a. 3 arg. 5 Praeterea, praedestinatio est voluntas salutis hominis, non tantum ut intelligatur de voluntate antecedente (quia hac voluntate vult omnes homines salvos facere, ut dicit Damascenus, II <i>Fid. Orthod.</i>, cap. ult., col. 970), sed de voluntate consequente. Cum igitur voluntas consequens respiciat merita, videtur quod praescientia meritorum sit causa praedestinationis.</p>	<p>5. La prédestination est la volonté du salut de l'homme, non seulement pour être comprise à propos de la volonté antécédente (parce que par cette volonté il veut que tous les hommes soient sauvés, comme le dit Jean Damascène (<i>La foi orthodoxe</i>, II, dernier chapitre), mais à propos de la volonté conséquente. Donc comme la volonté conséquente concerne les mérites, il semble que la prescience des mérites est la cause de la prédestination.</p>
<p>[2989] Super Sent., lib. 1 d. 41 q. 1 a. 3 s. c. 1 Sed contra, omne illud quod respicit meritum est aliquo modo debitum, et non omnino gratuitum. Sed praedestinatio est ex gratuita voluntate, quam nulla merita advocant, ut dicit Augustinus, in <i>Epistola CXCIV, ad Sixtum</i>, col. 874. Ergo videtur quod praescientia meritorum non sit causa praedestinationis.</p>	<p>En sens contraire : 1. Tout ce qui concerne le mérite est dû d'une certaine manière, et n'est pas tout à fait gratuit. Mais la prédestination vient d'une volonté gratuite, qu'aucun mérite n'appelle, comme le dit Augustin (<i>Lettre 194</i>, à Sixte). Donc il semble que la prescience des mérites n'est pas la cause de la prédestination.</p>
<p>[2990] Super Sent., lib. 1 d. 41 q. 1 a. 3 s. c. 2 Praeterea, ad idem est totum quod in Littera adducitur.</p>	<p>2. Sur ce même sujet, il y a le tout ce que <i>La Lettre</i> apporte.</p>
<p>[2991] Super Sent., lib. 1 d. 41 q. 1 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod praescientia meritorum vel aliquorum operum, nullo modo est causa praedestinationis divinae ; quod patet, si consideretur totum id quod in praedestinatione est de essentia ipsius. Sed nihil prohibet, illud quod est effectus praedestinationis, scilicet gratia et gloria, quae oblique ponuntur in ejus</p>	<p>Réponse : La prescience des mérites ou des œuvres, n'est en aucune manière la cause de la prédestination divine ; ce qui apparaît si on considère tout ce qui est dans la prédestination au sujet de son essence. Mais rien n'empêche ce qui est l'effet de la prédestination, à savoir la grâce et la gloire, qui sont placées indirectement dans sa définition, d'avoir une certaine cause du côté</p>

<p>definitione, habere aliquam causam ex parte nostrarum operum [operationum <i>Éd. de Parme</i>].</p>	<p>de nos œuvres.</p>
<p>De essentia autem [enim <i>Éd. de Parme</i>] praedestinationis est praescientia et voluntas salutis aliquorum. Scientia autem de salute eorum non causatur a scientia operum aliquorum ; quia ipse non venit in cognitionem effectus per causam, sed per seipsum. Unde non potest dici in eo, quod ipse scit hoc, quia scit causam hujus ; sed in quantum intuetur essentiam suam, quae est omnium similitudo, videt unumquodque in se, tam causam quam causatum.</p>	<p>Mais, à propos de l'essence de la prédestination il y a la prescience et la volonté du salut de certains. Mais la science sur leur salut n'est pas causée par la connaissance de certaines œuvres ; parce que cela même ne vient pas à la connaissance de l'effet par la cause, mais par lui-même. C'est pourquoi on ne peut pas dire de lui, qu'il le connaît, parce qu'il connaît sa cause ; mais en tant qu'il conçoit son essence, qui est la ressemblance de tout, il voit chaque chose en lui, tant cause qu'effet.</p>
<p>Similiter etiam voluntas sua cum sit libera, magis etiam quam aliqua voluntas ; non habet causam nisi finem voluntatis suae. Finis autem voluntatis suae est sua bonitas, quae est ipsemet: unde dicitur communiter quod Deus vult hoc propter bonitatem suam, non quia scivit [<i>scit Éd. de Parme</i>] hoc, vel quia hoc factum est. Sed tamen effectus voluntatis ejus, scilicet ipsum volitum ordinatum ad bonitatem suam, potest procedere ex aliqua causa quam Deus praescivit ab aeterno ; et istum ordinem causae ad causatum Deus vult, et vult quod effectus sit quia causa est ; non autem ita quod causalitas referatur ad voluntatem, sed ad volitum: et ista causa voliti, non volendi, dicitur ratio quaedam voluntatis ex parte effectus.</p> <p>Sed haec causa in quibusdam habet completam rationem causae, [et sufficienter inducit effectum <i>add. Éd. de Parme</i>], quandoque vero est tantum dispositio. Ita etiam ad duplicem effectum praedestinationis diversimode se habet nostra opera [operatio <i>Éd. de Parme</i>] ; quia opus meritorium informatum gratia, est causa meritoria gloriae ; sed opus bonum praecedens gratiam, non est causa meritoria ejus, sed solum dispositio quaedam. Unde patet quod praedestinatio causam non habet, sed habet rationem ex parte effectus, secundum quam rationalis [rationalis</p>	<p>De la même manière comme sa volonté est libre, plus aussi qu'une [autre] volonté ; elle n'a de cause que le but poursuivi par sa volonté. Mais ce but est sa bonté, qui est lui-même ; c'est pourquoi on dit communément que Dieu veut cela à cause de sa bonté, non parce qu'il l'a connu, mais parce que cela a été accompli. Mais cependant l'effet de sa volonté, à savoir ce que lui-même a voulu ordonné à sa bonté, peut procéder d'une cause que Dieu a préconnu éternellement ; et il veut ce rapport de la cause à l'effet, et il veut que l'effet soit parce qu'il y a la cause, mais non de sorte que la causalité se réfère à la volonté, mais à ce qui est voulu ; mais cette cause de ce qui est voulu, non du vouloir est appelée une certaine raison de volonté du côté de l'effet.</p> <p>Mais cette cause en certains a une nature complète de cause, quelquefois elle est seulement une disposition. Ainsi aussi pour l'effet double de la prédestination notre œuvre se comporte de différentes manières ; parce que l'œuvre méritoire mise en forme par la grâce est cause méritoire de la gloire, mais la bonne œuvre qui précède la grâce n'est pas sa cause méritoire, mais seulement une certaine disposition. C'est pourquoi il est clair que la prédestination n'a pas de cause, mais a une raison du côté de l'effet, selon laquelle elle est dite raisonnable et juste.</p>

<p><i>Éd. de Parme]</i> et justa dicitur.</p> <p>[2992] Super Sent., lib. 1 d. 41 q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod in illis verbis Ambrosii non designatur quod opus nostrum sit causa voluntatis divinae, neque etiam quod sit causa ipsius dationis gratiae, sed solum dispositio quaedam ; ut hoc intelligatur non de opere sequente gratiam, quod virtutem merendi habet a gratia, et neque causa ejus est, neque dispositio ad ipsam ; sed de opere praecedente, quod est dispositio ad gratiam.</p> <p>Illi enim Deus proponit gratiam infundere quem praescit se ad gratiam praeparaturum ; non tamen propter praeparationem, quae non est sufficiens causa gratiae, nec finis voluntatis ejus, sed propter bonitatem suam. Vult tamen quod iste habeat gratiam, quia praeparavit se, secundum modum loquendi quo dicitur, quod dat sibi gratiam quia praeparavit se ; ut conjunctio denotet dispositionem et non causam. Sed respectu actus volendi non potest designare neque dispositionem neque causam ; non enim ideo voluit quia iste praeparavit se, sed solum quia bonus [<i>bonum Éd. de Parme</i>] est.</p>	<p>Solutions :</p> <p>1. Dans ces paroles d'Ambroise, il n'est pas signalé que notre œuvre soit cause de la volonté divine, ni non plus qu'elle soit la cause du don de la grâce, mais seulement une disposition ; pour le comprendre non de l'œuvre qui suit la grâce, parce qu'elle a la puissance de mériter par la grâce, et ce n'est pas sa cause, ni une disposition pour elle ; mais de l'œuvre précédente, qui est la disposition à la grâce.</p> <p>Car Dieu lui propose d'infuser la grâce qu'il sait d'avance, qu'il le préparera à la grâce, non cependant à cause de la préparation, qui n'est pas la cause suffisante de la grâce, ni la fin de sa volonté, mais à cause de sa bonté. Il veut cependant que lui-même ait la grâce, parce qu'il s'est préparé, selon la manière de parler par laquelle on dit qu'il lui donne la grâce qu'il lui a préparé, pour que l'union dénote la disposition et non la cause. Mais par rapport à l'acte de vouloir, il ne peut désigner ni une disposition ni une cause ; car ce n'est pas ainsi qu'il l'a voulu parce que lui-même s'est préparé, mais seulement parce qu'il est bon.</p>
<p>[2993] Super Sent., lib. 1 d. 41 q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod etiam in justo homine causa eliciens actum volendi est finis voluntatis ; sed ex parte effectus accipit causam ex opere hominum, quod discretionem in eis facit ; ut si quaeretur a justo iudice: quare vis huic plus dare quam illi ? Si vellet reddere causam voluntatis, diceret: propter bonum justitiae, quod in hoc opere relucet. Si autem vellet assignare causam operis, diceret: eo quod iste magis dignus est. Sed tamen sciendum, quod praedestinatio, respectu ultimi effectus, habet rationem justitiae distributivae, scilicet respectu gloriae: et ideo possumus dicere quod Deus dat isti gloriam et non illi, quia iste meretur, et non ille ; et similiter vult quod iste habeat et non ille, quia iste dignus est et</p>	<p>2. Il faut dire qu'aussi dans un homme juste la cause qui choisit l'acte de vouloir est la fin de la volonté ; mais du côté de l'effet il reçoit la cause de l'œuvre des hommes, ce qui cause en eux un discernement ; comme s'il était recherché par un juste juge ; pourquoi veux-tu donner plus à celui-ci qu'à celui-là ? S'il voulait rendre cause de la volonté, il dirait : à cause du bien de la justice, qui apparaît dans cette œuvre. Mais s'il voulait assigner la cause de l'œuvre, il dirait : du fait que celui-ci en est plus digne. Mais cependant il faut savoir que la prédestination, par rapport à l'effet ultime, a nature de justice distributive, à savoir par rapport à la gloire ; et ainsi nous pouvons dire que Dieu donne la gloire à celui-ci et non à celui-là, parce que celui-ci le mérite, et non celui-là ; et de la même manière il veut que celui-ci l'ait et non celui-là, parce que celui-ci en est</p>

<p>non ille. Sed respectu primi effectus, scilicet gratiae, habet rationem magis liberalitatis quam iustitiae ; quia gratia datur gratis, et non redditur meritis. Unde ex parte recipientis non est assignare causam quare dignus sit gratia, sed solum dispositionem quamdam.</p>	<p>digne et non celui-là. Mais par rapport au premier effet, à savoir celui de la grâce, il a nature plus de libéralité que de justice ; parce que la grâce est donnée gratuitement, et n'est pas transmise à cause des mérites. C'est pourquoi du côté de celui qui reçoit, il n'y a pas à assigner une cause pour laquelle il est digne de la grâce, mais seulement une certaine disposition.</p>
<p>[2994] Super Sent., lib. 1 d. 41 q. 1 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod praescientia non est causa voluntatis, quia voluntas libera est. Possum enim illud quod scio, non velle: et ideo ratio non procedit ; quia causa eliciens actum voluntatis non est nisi finis ejus.</p>	<p>3. La prescience n'est pas la cause de la volonté, parce que la volonté est libre. Car je peux ce que je sais, ne pas vouloir, et ainsi la raison n'est pas valable, parce que la cause qui choisit l'acte de la volonté n'est que sa fin.</p>
<p>[2995] Super Sent., lib. 1 d. 41 q. 1 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod electio divina requirit diversitatem in electis, non tamen quae sit causa voluntatis eligentis, immo potius e converso: sic enim dispositio ejus causat rerum diversitatem in naturis.</p>	<p>4. L'élection divine requiert la diversité dans les élus, non cependant qu'elle soit la cause de la volonté de celui qui élit, c'est plutôt le contraire ; car ainsi sa disposition cause la diversité des choses dans ce qui est naturel.</p>
<p>[2996] Super Sent., lib. 1 d. 41 q. 1 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod in intellectu praedestinationis includitur voluntas consequens quae respicit opera non quasi causam voluntatis, sed sicut causam meritoriam gloriae, et sicut praeparationem ad gratiam.</p>	<p>5. Dans le concept de prédestination – est incluse la volonté conséquente, qui regarde les œuvres non comme la cause de la volonté, mais comme la cause méritoire de la gloire, et de même la préparation à la grâce.</p>
<p></p>	<p></p>
<p>Articulus 4 [2997] Super Sent., lib. 1 d. 41 q. 1 a. 4 tit. Utrum praedestinatio juvetur aliquo opere humano</p>	<p><u>Article 4 – La prédestination est-elle aidée par l'œuvre de l'homme ?</u></p>
<p>[2998] Super Sent., lib. 1 d. 41 q. 1 a. 4 arg. 1 Quarto quaeritur, utrum praedestinatio juvetur aliquo opere humano. Et videtur quod non. Causa enim quae per se inducit effectum sine adjutorio alterius perfectior est quam quae adjuvatur ad effectum inducendum. Sed praedestinatio est causa perfectissima. Ergo non juvatur aliquo ad effectum suum.</p>	<p>Objections :¹ : 1. On cherche si la prédestination est aidée par l'œuvre de l'homme. Et il semble que non. Car la cause qui par soi induit l'effet sans l'aide d'un autre est plus parfaite que celle qui est aidée pour induire un effet. Donc elle n'est pas aidée par quelque chose pour son effet.</p>
<p>[2999] Super Sent., lib. 1 d. 41 q. 1 a. 4 arg. 2 Praeterea, illud quo posito vel</p>	<p>2. Mais ce par quoi on pense que la prédestination est de quelqu'un, une fois posé</p>

¹ PARALL. : Ia, qu. 23, 8.

<p>remoto, nihilominus manet effectus, non videtur juvare ad consecutionem effectus. Sed ex quo praedestinatio ponitur esse alicujus, sive aliquis oret pro eo sive non oret, salvabitur: quia praedestinatio irrita esse non potest. Ergo videtur quod omnino nihil juvet ad salutem ejus.</p>	<p>ou exclu, l'effet demeure néanmoins, ne semble pas aider à obtenir l'effet. Mais par ce de quoi on pense que la prédestination vient de quelqu'un, soit que quelqu'un prie pour lui, soit qu'il ne prie pas, il sera sauvé : parce que la prédestination ne peut pas être annulée. Donc il semble que rien n'aide tout à fait à son salut.</p>
<p>[3000] Super Sent., lib. 1 d. 41 q. 1 a. 4 arg. 3 Praeterea, effectus praedestinationis est gratia et gloria, quorum utrumque a solo Deo est. Ergo nihil aliud juvat ad praedestinationis effectum.</p>	<p>3. L'effet de la prédestination est la grâce et la gloire, l'une et l'autre viennent de Dieu seul. Donc rien d'autre n'aide à l'effet de prédestination.</p>
<p>[3001] Super Sent., lib. 1 d. 41 q. 1 a. 4 s. c. 1 Sed contra est quod Gregorius dicit in Dial., liv. 1, cap. VIII, quod praedestinatio orationibus sanctorum juvatur ; quod probat per id quod habetur Genes. 25, quod Isaac oravit pro uxore sua Rebecca, eo quod sterilis esset ; et dominus dedit ei conceptum ; et tamen Jacob qui de illo conceptu natus est, praedestinatus erat ad vitam.</p>	<p>En sens contraire : 1. Grégoire dit (<i>Dialogues</i> I, 8) que la prédestination est aidée par les prières des saints ; ce qu'il prouve par ce qui est dit en <i>Gn</i> 25, 21, qu'Isaac pria pour son épouse Rebecca, parce qu'elle était stérile, et le Seigneur lui donna un enfant et cependant Jacob qui est né de cette conception avait été prédestiné à la vie.</p>
<p>[3002] Super Sent., lib. 1 d. 41 q. 1 a. 4 s. c. 2 Praeterea, si praedestinatio non juvatur ex operibus nostris, ergo non oportet orare pro aliquo ut salvetur, et eadem ratione neque pro seipso ; neque aliquod opus bonum operari: et ita lex divina vana est, quae ad bonum operandum nos inducit.</p>	<p>2. Si la prédestination n'est pas aidée par nos œuvres, donc il ne faut pas prier pour que quelqu'un soit sauvé ; et par la même raison ni pour soi-même : ni pour opérer une bonne œuvre ; et ainsi la loi divine est vaine, qui nous conduit à opérer le bien.</p>
<p>[3003] Super Sent., lib. 1 d. 41 q. 1 a. 4 s. c. 3 Potentiae etiam [Praeterea, potentiae <i>Éd. de Parme</i>] naturales et habitus gratuiti in vanum erunt, ex quo non oportet nos operari ad consecutionem finis ; quae omnia inconvenientia sunt. Ergo praedestinatio orationibus sanctorum juvatur.</p>	<p>3¹. Les puissances naturelles aussi et les habitus gratuits seront en vain, par le fait qu'il ne faut pas que nous opérions pour parvenir à notre fin ; toutes ces choses sont des inconvenances. Donc la prédestination est aidée par les prières des saints.</p>
<p>[3004] Super Sent., lib. 1 d. 41 q. 1 a. 4 co. Respondeo dicendum, quod ista quaestio dependet a praedicta, artic. antec.: eo enim modo praedestinatio juvatur quo causam habet. Unde sicut dictum est quod praedestinatio, in quantum est actus divinus, qui est velle</p>	<p>Réponse : Cette question dépend de ce qui a été dit dans l'article précédant : car de cette manière la prédestination est aidée par quoi elle a la cause. C'est pourquoi de même qu'il a été dit que la prédestination, en tant qu'elle est un acte divin, qui est vouloir et connaître, n'a</p>

¹ Ce paragraphe n'est pas séparé du précédent dans l'éd. Mandonnet.

<p>vel scire, non habet aliquam causam ex parte nostra ; ita etiam nec ex parte ista adjutorium habet ; quia hunc actum qui est velle, Deus nulla creatura cooperante operatur. Sed effectus praedestinationis hoc modo habet adjutorium quo [quod <i>Éd. de Parme</i>] et causam habet.</p>	<p>pas de cause, de notre côté ; de même non plus de ce côté elle n'a pas d'aide ; parce que cet acte qui est vouloir, Dieu l'opère sans qu'aucune créature ne coopère. Mais l'effet de la prédestination de cette manière a une aide par laquelle elle a une cause.</p>
<p>Unde secundum hoc omnis causa cujus operatione interveniente completur effectus praedestinationis, dicitur praedestinationem juvare, vel per modum causae meritoriae, vel ex condigno, sicut aliquis habens gratiam meretur suo actu vitam aeternam ; vel ex congruo, sicut aliquis orando pro aliquo alio meretur ei primam gratiam, vel etiam persuadendo ad bonum ; unde <i>I Corinth.</i>, 3, 9, dicitur: <i>Dei enim adjutores sumus</i> ; vel per modum dispositionis, sicut quando quis praeparat se ad habendam gratiam ; vel etiam naturali operatione, sicut motus caeli et omnes causae naturales juvant praedestinationem, inquantum eorum officio perficitur generatio et sustentatio electorum.</p>	<p>C'est pourquoi selon cela toute cause dont l'effet est complété par une opération qui intervient, est appelée prédestination, ou par mode de cause méritoire, ou de manière convenable, de même que quelqu'un qui a la grâce mérite la vie éternelle par son acte ; ou bien d'une manière opportune, de même que quelqu'un en priant pour un autre lui mérite une première grâce, ou aussi en le décidant au bien ; c'est pourquoi il est dit en <i>I Co 3, 9</i>, : « <i>Car nous sommes les aides de Dieu</i> » ; ou par mode de disposition, de même quand quelqu'un se prépare a avoir la grâce ; ou bien aussi par une opération naturelle, de même le mouvement du ciel et toutes les causes naturelles aident la prédestination, en tant que par leur devoir la génération et le soutien des élus est acquis.</p>
<p>[3005] Super Sent., lib. 1 d. 41 q. 1 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod adjutorium istud non est propter indigentiam praedestinationis, sed ut salvetur ordo quem in rebus divina sapientia constituit, ut scilicet effectus procedat a causa prima mediantibus causis secundis.</p>	<p>Solutions : 1. Cette aide n'est pas à cause du manque de prédestination, mais pour conserver l'ordre que la sagesse divine a disposé dans les choses, pour que l'effet procède de la cause première par l'intermédiaire des causes secondes.</p>
<p>[3006] Super Sent., lib. 1 d. 41 q. 1 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in argumento supponitur falsum. Si enim Stephanus pro persecutoribus non orasset, forte Paulus salvus non fuisset: sicut si aliquis non faceret opera meritoria, non acciperet coronam quae praedestinata est sibi. Nec tamen praedestinatio frustrari potest: quia praescitum est a Deo quod iste tali causa et tali ordine salvabitur. Unde sicut est impossibile praedestinationi quod iste non salvetur, ita est etiam sibi impossibile quod non fuerit oratum pro eo, quamvis utrumque in se sit</p>	<p>2. On suppose le faux dans l'argument. Car si Etienne n'avait pas prié pour ses persécuteurs, peut-être Paul n'aurait pas été sauvé : de même que si quelqu'un ne faisait des œuvres méritoires, il ne recevrait pas la couronne qui lui a été prédestinée. Et cependant la prédestination ne peut pas être vaine : parce qu'il a été préconnu par Dieu, qu'il sera sauvé par telle cause ou tel ordre. C'est pourquoi de même qu'il est impossible à la prédestination que celui-ci ne soit pas conservé, de même il est aussi pour lui impossible qu'il n'ait pas prié pour lui, bien que l'un et l'autre soient possibles en soi de ne pas être.</p>

possible non esse.	
[3007] Super Sent., lib. 1 d. 41 q. 1 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod causa infundens gratiam est solus Deus ; sed dispositio ad gratiam potest esse ex ipso eodem qui gratiam recipit ; sed meritum gratiae ex congruo potest esse etiam alterius justii ; sed ex condigno est etiam ipsius hominis Christi, cujus merita efficaciam habuerunt in totam humanam naturam, quia ipse caput Ecclesiae est.	3. La cause qui donne la grâce c'est Dieu seul, mais la disposition à la grâce peut venir de celui qui reçoit la grâce : mais il est possible que le mérite de la grâce d'une manière adéquate soit aussi d'un autre juste ; mais d'une manière convenable, il est aussi du Christ homme lui-même, dont les mérites ont eu une efficacité dans la nature humaine parce qu'il est lui-même la tête de l'Eglise.
Articulus 5 [3008] Super Sent., lib. 1 d. 41 q. 1 a. 5 tit. Utrum quidquid olim Deus scivit, modo sciat	<u>Article 5 – Tout ce que Dieu a connu autrefois, le connaît-il maintenant ?</u>
[3009] Super Sent., lib. 1 d. 41 q. 1 a. 5 arg. 1 Quinto quaeritur, utrum quidquid Deus sciverit olim, modo sciat. Et videtur quod sic. Scientia enim Dei, ut supra habitum est, est invariabilis. Sed omnis scientia quae desinit esse alicujus cujus prius fuerat, variatur. Ergo videtur quod quidquid Deus olim scivit, modo sciat.	Objections :¹ : 1. On cherche si ce que Dieu a connu autrefois, il le connaît [encore] maintenant. Et il semble que oui. Car la science de Dieu, comme on l'a dit ci-dessus, est invariable. Mais toute science qui cesse d'être ce qu'elle a été auparavant varie. Donc il semble que tout ce qu'il a connu autrefois, il le connaît maintenant.
[3010] Super Sent., lib. 1 d. 41 q. 1 a. 5 arg. 2 Praeterea, omne scitum a Deo, aut accipitur ut res quaedam, aut ut enuntiabile significans esse rem. Sed quamcumque rem Deus scivit modo scit ; quia una et eadem res est quae modo est praesens et prius fuit futura et cras erit praeterita ; et similiter videtur esse una veritas enuntiabilis [enunciabilis <i>Éd. de Parme</i>], quia veritas enuntiabilis reducitur ad veritatem rei sicut ad causam. Ergo videtur quod quidquid Deus olim scivit, modo sciat, sive sit res, sive enuntiabile.	2. Tout ce qui est connu par Dieu, ou bien est compris comme une chose ou bien comme une énonciation qui signifie l'être de la chose. Mais toute chose que Dieu a connue maintenant il la connaît ; parce qu'une et même chose est celle qui est maintenant présente et avant a été future et demain sera passée ; et de la même manière il semble que c'est une énonciation vraie, parce que la vérité qui peut être énoncée est ramenée à la vérité de la réalité comme à sa cause. Donc il semble que tout ce que Dieu a connu autrefois, il le connaît maintenant, que ce soit une chose ou une énonciation possible.
[3011] Super Sent., lib. 1 d. 41 q. 1 a. 5 arg. 3 Praeterea, consignificatio se habet propinquius [propinquis <i>Éd. de Parme</i>] ad dictionem quam ad orationem. Sed diversus modus significandi non impedit unitatem nominis ; unde dicitur a grammaticis: albus, alba, album esse	3. La cosignification se comporte de manière plus proche pour la parole que pour la prière. Mais le mode différent de signifier n'empêche pas l'unité du nom ; c'est pourquoi les grammairiens disent : « blanc, blanche, blanc » (au neutre) est un seul mot, et ainsi des autres. Donc comme ces

¹ PARALL. : *Ia*, qu. 14, a. 14. A la suite de P. Lombard, retour sur un problème qui concerne la science de Dieu.

<p>unum nomen, et sic de aliis. Cum ergo haec enuntiabilia, Socratem currere et cucurrisse, ad unum instans relata, in diversis temporibus prolata, non differant nisi per diversam consignificationem temporis, videtur quod sit unum enuntiabile ; et sic idem quod prius.</p>	<p>énonciations : Socrate court, et a couru, liées à un instant, proférés en différents temps, ne diffèrent que par une consignification différente du temps, il semble que c'est une seule énonciation, et ainsi la même chose que plus haut.</p>
<p>[3012] Super Sent., lib. 1 d. 41 q. 1 a. 5 arg. 4 Praeterea, aut unitas temporis pertinet ad unitatem enuntiabilis, aut non. Si pertinet ad unitatem enuntiabilis, ergo cum dicta enuntiabilia referantur ad unum tempus, videtur quod sit unum enuntiabile. Si autem non pertinet, ergo cum dicta enuntiabilia non distinguantur nisi per diversam consignificationem temporis, videtur quod sint unum enuntiabile.</p>	<p>4. Ou bien l'unité de temps convient à l'unité de l'énonciation ou non. Si elle convient à son unité, donc comme les énoncés possibles proférés se réfèrent à un seul temps ; il semble que c'est un seul énoncé possible. Mais s'il ne convient pas, donc comme les énonciations verbales ne se distinguent que par une consignification différente du temps, il semble qu'elles sont une seule énonciation.</p>
<p>[3013] Super Sent., lib. 1 d. 41 q. 1 a. 5 arg. 5 Praeterea, enuntiabile etiam res quaedam est rationis. Sed quaecumque rem Deus scivit, scit. Ergo ex hoc etiam videtur sequi quod quodcumque enuntiabile Deus scivit, scit.</p>	<p>5. L'énonciation concerne la raison. Mais toute chose que Dieu a connue, il la connaît. Donc du fait qu'aussi il semble en découler que Dieu a connu n'importe quelle énonciation, il la connaît.</p>
<p>[3014] Super Sent., lib. 1 d. 41 q. 1 a. 5 s. c. 1 Sed contra, omne verum est scitum a Deo [omne scitum a Deo est verum <i>Éd. de Parme</i>]. Sed quondam verum erat Christum esse moriturum. Ergo fuit scitum a Deo.</p>	<p>En sens contraire : 1. Tout ce qui est vrai est connu par Dieu. Mais c'était vrai autrefois que le Christ devait mourir. Donc Dieu l'a connu.</p>
<p>[3015] Super Sent., lib. 1 d. 41 q. 1 a. 5 s. c. 2 Item, quidquid est scitum a Deo est verum. Ergo cum modo non sit verum Christum esse moriturum, non est scitum a Deo. Non ergo quidquid Deus scivit, scit.</p>	<p>2. Tout ce qui est connu par Dieu est vrai. Donc comme à l'instant il n'est pas vrai que le Christ devrait mourir, cela n'a pas été connu par Dieu. Donc tout ce que Dieu a connu, il le connaît.</p>
<p>[3016] Super Sent., lib. 1 d. 41 q. 1 a. 5 s. c. 3 <i>Si dicas</i>, quod in processu est figura dictionis, quia mutatur « quid » in « quando », <i>contra</i>: ista solutione posita, remanet eadem difficultas: quia mutabitur propositio et dicetur: non quodcumque enuntiabile Deus scivit, scit, ut conclusum est. Sed enuntiabile est aliquod scitum. Ergo non quidquid Deus scivit, scit.</p>	<p>3. <i>Si tu disais</i> que dans un événement il y a l'empreinte de la parole, parce que <i>quid</i> [quoi] est changé en <i>quando</i> [quand] ; <i>en sens contraire</i>, si on pose cette solution, la même difficulté demeure ; parce que la proposition sera changée et on dira : ce n'est pas n'importe quelle énonciation que Dieu a connue, qu'il connaît, comme il en a été conclu. Mais l'énonciation est quelque chose de connu. Donc ce n'est pas tout ce que Dieu connaît, qu'il connaît.</p>
<p>[3017] Super Sent., lib. 1 d. 41 q. 1 a. 5</p>	<p>Réponse :</p>

<p>co. Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, dist. XXXVIII, quaest. 1, art. 3, scientia Dei non tantum est rerum, sed etiam enuntiabilium. Si ergo scientia Dei referatur ad res, sic nulli dubium est quin omnem rem quam Deus scivit, sciat ; et sic optime procedit solutio Magistri in <i>Littera</i>.</p>	<p>Comme il a été dit, dist. 38, qu. 1, a. 1, la science de Dieu ne concerne pas seulement des choses, mais aussi les énonciations. Si donc la science de Dieu se réfère aux choses, alors pour personne il n'y a doute que Dieu connaît toute chose qu'il a connue, et ainsi procède de la meilleure manière la solution du Maître dans la <i>Lettre</i>.</p>
<p>Una enim et eadem res est quae significatur cum diversis temporibus profertur: Socrates currit et cucurrit ; scilicet cursus Socratis. Si autem referatur ad enuntiabilia, tunc super hoc fuit duplex opinio.</p>	<p>Car c'est une et même chose qui est signifiée et proférée en des temps différents : Socrate court, Socrate a couru. A savoir la course de Socrate. Mais si on se réfère aux énonciations, alors sur ce sujet il y a deux opinions :</p>
<p>Quidam enim dixerunt, quod ad unitatem rei significatae sequitur unitas enuntiabilis, quamvis etiam cum diversa consignificatione temporis proferatur ; et secundum hoc sequitur quod enuntiabile quod semel est verum, semper fuit et est verum ; et ita quod semel est scitum a Deo, semper erit scitum ab eo.</p>	<p>a/ Car certains ont dit qu'à l'unité de la chose signifiée succède une unité qui peut être énoncée, bien qu'aussi elle soit proférée avec une cosignification de temps différente, et selon cela il en découle que l'énonciation qui est vraie une fois, l'a toujours été et est vraie, et ainsi ce qui une fois est connu par Dieu, sera toujours connu par lui.</p>
<p>Sed ista positio expresse contrariatur dictis Philosophi in <i>Praedicamentis</i> cap. « De substantiis » qui dicit, quod eadem propositio, scilicet Socrates sedet, quae prius erat vera, Socrate sedente, eodem surgente efficitur falsa. Et praeterea si ab unitate rei enuntiabile haberet unitatem, eadem ratione ex diversitate haberet diversitatem ; et ita hoc enuntiabile, Socratem currere, diversis temporibus prolatum, non esset unum, nec aliquod nomen significans diversas res unum esset ; et sic periret tam aequivocatio quam univocatio, quarum utraque requirit unitatem nominis quod pluribus convenit. Unde ab omnibus modernis conceditur, quod sunt duo diversa enuntiabilia, Socratem currere et cucurrisse, etiam si ad eundem cursum referantur. Et secundum hoc distinguendum est de enuntiabili.</p>	<p>Mais cette position est expressément contraire aux paroles du Philosophe dans <i>Les Catégories</i>, (Les substances, V, 4 a 35) qui dit que la même proposition, à savoir Socrate est assis, qui auparavant était vraie, Socrate étant assis, deviendra fautive par le fait même qu'il se lève. Et ensuite si par l'unité de l'énonciation il avait une unité, par la même raison il aurait la diversité par la diversité, et ainsi cette énonciation : Socrate court, proférée en des temps différents, ne serait pas un nom qui signifie différentes choses, ne serait pas un, et ainsi perirait tant l'équivocation que l'univocation, dont l'un et l'autre requièrent l'unité du nom qui convient à plusieurs. C'est pourquoi il est concédé par tous les modernes qu'il y a deux énonciations : Socrate court et a couru, si même elles se rapportent à une même course. Et selon cela il faut distinguer ce qui concerne les énonciations.</p>
<p>Quia vel potest sumi in quantum est res quaedam rationis quasi materialiter ; et sic quodcumque enuntiabile scivit, scit: semper enim scit hoc enuntiabile, Socratem currere, habere talem naturam et tales partes. Vel potest sumi</p>	<p>Parce que, ou bien elle peut être prise en tant qu'être de raison comme matériellement, et ainsi il a connu n'importe quelle énonciation, car toujours il sait que cette énonciation : Socrate court, a une telle nature et de telles parties. Ou bien elle peut être prise de</p>

<p>significative, prout per ipsum designatur esse rei cum suis conditionibus quae dantur intelligi ex consignificatione verbi ; et sic non quodcumque enuntiabile Deus scivit, scit. Scivit enim hoc enuntiabile esse verum, Christum crucifigi, cum crucifigebatur ; sed non scit modo esse verum, sed fuisse verum.</p>	<p>manière significative, dans la mesure où par elle-même est désigné l'être de la chose avec ses conditions, qui sont données à penser par la consignification du mot ; et ainsi Dieu n'a pas connu n'importe quelle énonciation, il la connaît. Car il a connu que cette énonciation est vraie : le Christ a été crucifié, quand il était crucifié, mais il ne sait pas alors que c'est vrai mais que cela a été vrai.</p>
<p>[3018] Super Sent., lib. 1 d. 41 q. 1 a. 5 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod hoc non contingit ex aliqua mutatione facta circa scientiam Dei, sed circa rem ipsam. Sicut enim cum dicimus, Deus praescivit Christum moriturum, designatur respectus ad futurum, unde quando desinit esse futurum, Deus jam non praescit illud, nulla tamen mutatione in ejus praescientia facta ; ita etiam cum dicitur, Deus scivit Christum moriturum, designatur respectus futuri in participio. Unde re in praeteritum transeunte, non manet idem respectus, quo remoto, Deus nescit rem sub tali respectu esse. Unde non variatur ejus scientia qui uno intuitu omnia conspicit, sed variatur respectus et [in <i>Éd. de Parme</i>] natura rei. Contingit enim, ut supra dictum est, dist. XXXXVI qu. 1, art. 3, quod in relativis praedicationibus fiat mutatio reliquo [altero <i>Éd. de Parme</i>] extremorum mutato, altero invariabili manente.</p>	<p>Solutions : 1. Il faut donc dire que cela n'arrive pas par un changement exécuté autour de la science de Dieu, mais autour de la chose même. Car de même quand nous disons que Dieu a préconnu que le Christ mourrait, le rapport est désigné au futur, c'est pourquoi quand il cesse d'être futur, Dieu déjà ne le préconnaît pas, cependant sans changement opéré dans sa prescience : de même aussi quand on dit, Dieu a connu que le Christ mourrait. Un rapport au futur est désigné dans le participe¹. C'est pourquoi un événement passant dans le passé, le même rapport ne demeure pas, une fois qu'il est éloigné, Dieu ne connaît pas que la chose est sous un tel rapport. C'est pourquoi sa science n'a pas varié, lui qui regarde tout d'un seul regard, mais le rapport varie et la nature de chose aussi. Car il arrive, comme il a été dit ci-dessus, dist. 36, qu. 1, a. 3, que dans l'application des prédications relatives, le changement se fait par un des extrêmes changé, l'autre demeurant invariable.</p>
<p>[3019] Super Sent., lib. 1 d. 41 q. 1 a. 5 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis veritas enuntiabilis causetur ab esse rei, non tamen oportet quod propter unitatem rei enuntiabile unitatem habeat, sed veritatem. Unitatem autem habet et diversitatem ex his ex quibus essentialiter constituitur, scilicet ex partibus suis ; unde cum diversae sint partes horum enuntiabilium, Socratem currere et cucurrisse, diversa sunt enuntiabilia.</p>	<p>2. Bien que la vérité de l'énonciation soit causée par l'être de la chose, il ne faut cependant pas qu'à cause de l'unité de l'événement, l'énonciation ait une unité et une vérité, mais elle a l'unité et diversité par ce par quoi elle est essentiellement constituée, à savoir par ses parties ; c'est pourquoi comme les parties de ces énonciations sont différentes, que Socrate court et ait couru, sont des énonciations différentes.</p>
<p>[3020] Super Sent., lib. 1 d. 41 q. 1 a. 5 ad 3 Ad tertium dicendum, quod</p>	<p>3. Le mode différent de signifier fait aussi un nom différent : mais ce qui est dit un même</p>

¹ *Moriturum*, participe futur.

diversus modus significandi facit etiam diversum nomen ; sed quod dicatur idem nomen a grammatico, hoc non est quia simpliciter sit unum, cum sint plures voces, albus, alba, album, et multiplicato genere, quod est vox, necesse sit multiplicari speciem, quod est nomen ; unde ubi multae voces et multa nomina ; sed dicuntur unum nomen quia pertinent ad idem condeclinium.	nom par le grammairien, cela n'est pas parce que dans l'absolu il serait un, alors qu'ils y aurait plusieurs mots : blanc, blanche, blanc (au neutre) et au pluriel, ce qui est le mot, il serait nécessaire que soit multipliée la forme, qui est un nom ; c'est pourquoi il y a là beaucoup de mots et beaucoup de noms : mais on les appelle un seul nom, parce qu'ils conviennent à la même déclinaison.
[3021] Super Sent., lib. 1 d. 41 q. 1 a. 5 ad 4 Ad quartum dicendum, quod tempus significatum est extra essentiam enuntiabilis ; et ideo ab eo enuntiabile non concipit unitatem vel diversitatem sed a tempore consignificato: quia propter diversam consignificationem temporis sunt diversae terminationes verborum et diversae voces ; unde et diversa enuntiabilia.	4. Le temps est signifié comme pouvant être énoncé hors de l'essence, et ainsi par lui l'énonciation ne conçoit pas l'unité ou la diversité mais par un temps consignifié ; parce qu'à cause d'une cosignification différente du temps il y a différentes terminations des verbes et différents mots ; c'est pourquoi il y a des énoncés différents aussi.
[3022] Super Sent., lib. 1 d. 41 q. 1 a. 5 ad 5 Ad quintum dicendum, quod accipiendo enuntiabile ut est res quaedam, sic procedit argumentatio ; sed sic non est ad propositum.	5. En recevant une énonciation, quand c'est une certaine chose, l'argumentation procède ainsi, mais alors ce ne concerne pas notre propos.
Distinctio 42	<u>Distinction 42¹ -- [La condition de la toute puissance de Dieu²]</u>
Prooemium	<u>Prologue³</u>

¹ Note du traducteur : Les trois distinctions 42, 43, 44, sont consacrées par Pierre Lombard à la puissance de Dieu. Elles se situent, après les traités de la science de Dieu (d 35 à 41) et la volonté de Dieu (d 45 à 48) qui terminent le livre I consacré à Dieu. Une première remarque importante : Thomas au contraire des autres parle de puissance et non de toute puissance. Il y a un rapport évident avec la question I du De Potentia, cependant l'ordre est différent du fait que, dans les Sentences, il est obligé de suivre un ordre imposé. Ces distinctions, aussi bien celle de Pierre Lombard et de Thomas, que d'autres, sont étudiées dans un livre précieux : La puissance et son ombre de Pierre Lombard à Luther, sous la direction d'Olivier Boulnois (Aubier 1994).

Nous avons conservé notre traduction qui se veut aussi proche que possible du texte latin, pour que ceux qui ont « un peu de latin », puisse suivre quasiment mot à mot la traduction.

² Si l'on s'en tient à l'analyse de Saint Bonaventure (d. 42 expositio textus), on peut dire que la d. 42 étudie la puissance et le possible, d. 43 la grandeur de la puissance, d 44 la puissance quant à son mode, *sive qualitatem rerum*.

³ Plan du texte de P. Lombard, donné par Thomas : 1. Pourquoi dit-on que Dieu est tout puissant, a) Vérité, b) exclusion des trois objections : les actes corporels, les péchés, les passions. –2. Démonstration – 3. Il conclut à la nature parfaite de la toute puissance ; a) Autorités, b) résolution, c) multiplicité des relations.

Bonaventure divise le texte en quatre parties : 1. La puissance est toute puissance, 2. Comment dit-on qu'il peut tout, 3. Les signes qui révèle la puissance. 4. Les autres raisons de sa toute puissance.

<p>lib. 1 d. 42 q. 1 pr. Determinato de scientia Dei, hic Magister secundo determinat de potentia ejus ; et dividitur in partes duas : in prima Magister ostendit universalitatem potentiae ipsius, secundum quam omnipotens dicitur ; in secunda excludit quorundam errorem, potentiam Dei limitantium, 43 dist. : <i>quidam tamen de suo sensu gloriantes, Dei potentiam sub mensura coarctare conati sunt.</i></p>	<p>Une fois examinée la science de Dieu¹, le Maître, définit ici sa puissance en deux parties : 1. Dans la première, il montre l'universalité de la puissance même, selon qu'il est appelé tout puissant. 2. Dans la seconde, il écarte l'erreur de certains, qui limitent la puissance de Dieu : D. 43 : « <i>Certains cependant se glorifiant de leur bon sens, ont tenté de limiter sa puissance.</i> »</p>
<p>Prima in duas : in prima inquit, quare Deus omnipotens dicatur ; in secunda quaestionem determinat, ibi : <i>quod enim Deus omnia possit, pluribus auctoritatibus comprobatur</i> [1] Et dividitur in duas : in prima determinat quaestionem tenendo alteram partem ; in secunda solvit ea quae pro parte reliqua inducuntur, ibi : <i>ex quibusdam autem auctoritatibus traditur, ideo vere dici omnipotentem, quia quidquid vult potest.</i> [4]</p>	<p>La première partie est divisée en deux : 1. Il cherche pourquoi Dieu est appelé tout puissant, 2. Il règle la question, ici : « <i>Car que Dieu puisse tout est prouvé par plusieurs autorités.</i> » Et cette partie est divisée en deux : a) Dans la première, il juge la question en tenant compte de l'autre partie. b) Dans la seconde, il résout ce qui est amené pour la partie qui reste : « <i>Cependant certaines autorités rapportent qu'on le dit vraiment tout puissant, parce qu'il peut tout ce qu'il veut.</i> »</p>
<p>Circa primum tria facit : primo ostendit veritatem, scilicet quod Deus omnia possit ; secundo excludit quasdam instantias, tres scilicet, quarum prima est de actibus corporalibus, secunda de peccatis, tertia de passionibus, ibi : <i>sed quaeritur quomodo omnia posse dicatur, cum nos quaedam possimus quae ipse non potest</i> [2] ; tertio ex dictis concludit perfectam omnipotentiae rationem, ibi : <i>hic ergo diligenter considerantibus omnipotentia ejus secundum duo apparet...</i>[3] <i>Ex quibusdam tamen auctoritatibus traditur, ideo vere dici omnipotentem, quia quidquid vult potest</i> [4].</p>	<p>A propos du premier point il fait trois recherches : 1. Il en montre la vérité, c'est-à-dire que Dieu peut tout. 2. Il exclut trois objections : a. la première concerne les actes corporels, b. la seconde les péchés, c. la troisième les passions : « <i>Mais on cherche de quelle manière on peut dire qu'il peut tout, quand nous, nous pouvons certaines choses qu'il ne peut pas lui-même.</i> » 3. Il en conclut de ce qui a été dit à la nature parfaite de la toute puissance : « <i>Ici donc, à ceux qui le considèrent avec attention, sa toute puissance apparaît sous deux aspects ... Cependant certaines autorités, rapportent qu'on le dit vraiment tout puissant, parce qu'il peut tout ce qu'il veut.</i></p>
<p>Hic inducit ea quae ad alteram partem quaestionis facere videntur, quod scilicet dicatur omnipotens, quia omnia potest facere quae vult ; et dividitur in partes tres : in prima inducit auctoritates ad partem illam ; in secunda solvit eas, ibi : <i>sed ad hoc potest dici</i> [5] ; in tertia</p>	<p>Ici il introduit ce qui semble aller pour une autre partie de la question, c'est-à-dire qu'on le dit tout puissant, parce qu'il peut faire tout ce qu'il veut ; et c'est divisé en trois parties. 1. Dans la première il introduit les autorités pour cette partie, 2. Dans la seconde, il les résout : « <i>Mais à cela on peut dire...</i> ». 3.</p>

¹ Étudiée dans les distinctions précédantes et tout particulièrement à la Dist. 39.

assignat relationis multiplicatam, ut videatur qualiter hoc etiam Deo sit proprium, ibi : <i>sed cave quomodo intelligas, potest quidquid vult</i> [6].	Dans la troisième, il assigne la multiplicité de la relation, pour qu'on voit que cela est aussi propre à Dieu : « <i>Mais prends garde comment tu comprends : il peut tout ce qu'il veut.</i> »
Hic est duplex quaestio. Prima est de potentia Dei secundum se. Secunda de his quae suae potentiae subjacent. Circa primum quaeruntur duo : 1 utrum potentia Deo conveniat ; 2 utrum in eo sit una potentia, vel plures.	Là, il y a deux questions : 1. La puissance de Dieu en soi. 2. Ce qui est soumis à sa puissance ¹ . A propos de la première, on cherche deux choses : 1. La puissance convient-elle à Dieu ? 2. Y a-t-il en lui une puissance ou plusieurs ?
	Question 1 – [La puissance de Dieu en soi]
lib. 1 d. 42 q. 1 a. 1 tit. Utrum in Deo sit potentia.	<u>Article 1 – Y a-t-il de la puissance en Dieu ?</u>
lib. 1 d. 42 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod potentia Deo non conveniat. Sicut enim potentia se habet ad actum, ita habet se primus actus ad potentiam. Sed primae potentiae, quae est materia, non est aliquis actus qui sit de essentia ejus. Ergo nec primi actus, qui est Deus, est aliqua potentia.	Objections :². 1. Il semble que la puissance ne convient pas à Dieu. Car de même que la puissance se comporte vis-à-vis de l'acte, l'acte premier ³ se comporte vis-à-vis de la puissance. Mais il n'y a pas d'acte [qui sort] de l'essence de la puissance première qui est la matière ⁴ . Donc il n'a pas non plus de puissance de l'acte premier qui est Dieu.
lib. 1 d. 42 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, omne quod agit per essentiam suam, [non] ⁵ agit mediante aliqua potentia ; quia potentia est medium inter essentiam et operationem. Sed Deus cum sit primum agens, non participatione alicujus, sed per essentiam suam agit, ut Dionysius dicit, et Avicenna probat. Ergo non convenit sibi aliqua potentia per quam agat.	2. Tout ce qui agit par son essence, n'agit pas par l'intermédiaire d'une puissance, parce que la puissance est intermédiaire entre l'essence et l'opération. Mais comme Dieu est le premier agent, il agit sans participation de quelque chose, mais par son essence, comme Denys le dit, (<i>De div. nom.</i> ch. 4, § 1) et comme Avicenne (<i>Métaphysique</i> , traité 15, ch. 7) le prouve. Donc il ne lui convient pas d'avoir une puissance pour agir.
lib. 1 d. 42 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, omnis potentia vel est activa vel passiva, secundum philosophum. Sed Deo non convenit potentia passiva, quia nihil potest pati, ut in littera dicitur : nec	3. Toute puissance est active ou passive, selon le philosophe (<i>Métaphysique</i> V, 12, 1019 a 15-16). Mais la puissance passive ne convient pas à Dieu, parce qu'il ne peut rien subir, comme il est dit dans <i>La Lettre</i> . La

¹ Question 1, la puissance, qu. 2, ses limites.

² *Pot.* qu. 1, a. 1. - *Ia*, qu. *Ia*, qu. 25, a. 1 – *CG.* I, 16 – II, 7 - *Pot.* qu. 7, a. 1 – *In Meta.* 5, texte 17 – *In Phys.* III, texte 32. Il convient de remarquer que Thomas parle de puissance et P. Lombard et d'autres de la toute puissance.

³ L'acte premier ou entitatif est celui qui donne à l'être d'exister, c'est-à-dire la forme.

⁴ Il s'agit de puissance passive.

⁵ Cf. E. -H. Weber, *Dialogue et dissensions entre st Bonaventure et st Thomas d'Aquin à Paris 1252-1273*. Il considère, à juste titre, que le texte de Mandonnet est fautif et qu'il faut suppléer *non*.

iterum activa, quia, sicut ibidem dicitur a philosopho, potentia activa est principium transmutationis in aliud, secundum quod est aliud ; Deus autem in agendo non requirit materiam in quam agat. Ergo videtur quod nullo modo sibi potentia conveniat	puissance active non plus, parce que, comme le dit le philosophe, la puissance active est principe de changement en autre chose, en tant qu'autre ¹ . Mais Dieu, en agissant, n'a pas besoin de la matière sur laquelle il agit. Donc il semble que la puissance ne lui convienne en aucune manière.
lib. 1 d. 42 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, omnis potentia est principium alicujus operationis. Sed Deo non convenit operatio, nisi quae sit sua essentia. Cum ergo suae essentiae nihil sit principium, quia essentia neque est genita neque procedens, videtur quod potentia sibi non conveniat.	4. Toute puissance est le principe d'une opération. Mais ne convient à Dieu que l'opération qui est son essence. Donc comme rien de son essence, n'est principe, parce qu'elle n'a pas été engendrée, ni ne procède, il semble que la puissance ne lui convienne pas.
lib. 1 d. 42 q. 1 a. 1 arg. 5 Praeterea, Dei potentia aut est semper conjuncta actui, aut non. Si primo modo, omnis autem potentia conjuncta actui inducit effectum quandocumque ipsa est ; potentia autem Dei ab aeterno fuit ; ergo et effectus ejus, scilicet creaturae, ab aeterno sunt : quod haereticum est. Si secundo modo, omnis autem potentia non conjuncta actui, et conjungibilis, est imperfecta, et perficitur per actum ; ergo aliquid imperfectum erit in Deo : quod cum sit inconveniens, videtur potentia omnino in Deo non esse.	5. La puissance de Dieu est toujours jointe à un acte, ou pas. Dans le premier cas, tout puissance jointe à l'acte amène un effet, toutes les fois qu'elle est elle-même, mais la puissance de Dieu est éternelle, donc son effet, c'est-à-dire les créatures, a été éternel, ce qui est hérétique. Si selon la deuxième manière, toute puissance qui n'est pas jointe à un acte, et qui n'en a pas la possibilité, est imparfaite, et elle est achevée par l'acte, donc il y aura quelque chose d'imparfait en Dieu ² ; comme cela ne convient pas, il semble qu'il n'y a absolument pas de puissance en Dieu.
lib. 1 d. 42 q. 1 a. 1 s. c. 1 Sed contra est quod habetur <i>Luc. 1, 49 : fecit mihi magna qui potens est. Et in Psalm. 88, 10 : potens es, domine, et veritas tua in circuitu tuo.</i>	En sens contraire : 1. On lit en <i>Lc 1, 49</i> : « <i>Celui qui est puissant fit pour moi de grandes choses</i> ³ ». Et dans le <i>Ps. 88, 9</i> : « <i>Tu es puissant, Seigneur et la vérité t'entoure</i> ⁴ ».
lib. 1 d. 42 q. 1 a. 1 s. c. 2 Praeterea, omnis effectus producitur per potentiam causae efficientis. Sed Deus est causa efficiens rerum. Ergo in ipso oportet potentiam ponere.	2. Tout effet est produit par la puissance de la cause efficiente. Mais Dieu est la cause efficiente des choses. Donc il faut placer la puissance en lui.
lib. 1 d. 42 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod nomen potentiae primo	Réponse : Je réponds en disant que le nom de puissance

¹ Cf. *Métaphysique* (□) IX, 1, 1046 a 10, p. 483 La définition de la puissance selon Aristote est présentée ici comme une objection. Et aussi *Pot.* Cf. qu. 1, a. 1, obj. 1.

² Cf. *Pot.* qu. 1, a. 1, obj. 2.

³ Traduction courante : 'des merveilles' (*Magnificat*).

⁴ Ces deux autorités conviennent mieux à la toute puissance qu'à la puissance.

<p>impositum fuit ad significandum potestatem hominis, prout dicimus aliquos homines esse potentes, ut Avicenna dicit, et deinde etiam translatum fuit ad res naturales. Videtur autem in hominibus esse potens qui potest facere quod vult de aliis sine impedimento ; et secundum quod impediri potest, sic minuitur potentia ejus. Impeditur autem potentia alicujus vel naturalis agentis vel etiam voluntarii, in quantum potest pati ab aliquo.</p>	<p>fut d'abord imposé pour signifier le pouvoir de l'homme¹ dans la mesure où nous disons que des hommes sont puissants, comme Avicenne le dit (<i>Métaphysique</i> 4, ch. 2) et ensuite il a été étendu aux choses naturelles. Mais il semble que, chez les hommes, est puissant celui qui peut faire ce qu'il veut sans empêchement de la part des autres. Et selon qu'il peut être empêché, sa puissance est diminuée. La puissance de quelqu'un, agent naturel ou même agent volontaire, est empêchée dans la mesure où elle peut subir quelque chose d'un autre².</p>
<p>Unde de ratione potentiae, quantum ad primam impositionem sui, est non posse pati. Unde etiam illud quod non potest pati, etsi nihil possit agere, dicimus potens ; sicut dicitur durum quod habet potentiam ut non secetur. Et ex hoc concluditur perfecta ratio potentiae in Deo : tum quia omnia agit, quod convenit sibi in quantum est actus primus et perfectus (nihil enim agit nisi secundum quod est actu ens) tum quia nihil patitur, quod convenit sibi in quantum est actus purus sine permixtione alicujus materiae : unumquodque enim patitur ratione alicujus materialis in ipso.</p>	<p>C'est pourquoi il est de la nature de la puissance, quant à son premier sens, de pouvoir ne pas subir. C'est pourquoi ce qui ne peut [avoir à subir], même s'il ne pourrait rien faire, nous le disons puissant, comme on dit qu'est dur ce qui a la puissance de ne pas être coupé. Et c'est de là qu'est tirée la parfaite définition de la puissance en Dieu, soit parce qu'il fait tout ce qui lui convient en tant qu'il est acte premier et parfait, (car il n'agit que selon qu'il est un étant en acte) ; soit parce qu'il ne subit rien, ce qui lui convient en tant qu'il est acte pur sans mélange d'aucune matière ; car chacun subit en raison de ce qui est matériel en lui³.</p>
<p>lib. 1 d. 42 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod esse primam potentiam non convenit materiae secundum principalem significationem potentiae : quia, ut dictum est, in corp. art., potentia primo imposita est ad significandum principium actionis ; sed secundo translatum est ad hoc ut illud etiam quod recipit actionem agentis, potentiam habere dicatur ; et haec est potentia passiva ; ut sicut potentiae activae respondet operatio vel actio, in qua completur potentia activa ; ita etiam illud quod respondet potentiae passivae, quasi perfectio et complementum, actus</p>	<p>Solutions : 1. Il faut dire qu'être la première puissance ne convient pas à la matière au sens général de la puissance : parce que, comme on l'a dit dans le corps de l'article, la puissance a été premièrement employée pour désigner le principe de l'action ; mais deuxièmement elle a été modifiée pour dire que ce qui reçoit l'action de l'agent a une puissance et c'est la puissance passive ; de même que l'opération ou l'action dans lesquels s'accomplit la puissance active, correspondent à la puissance active, de même aussi on dit que ce qui correspond à la puissance passive en tant que perfection et complément, c'est l'acte. Et</p>

¹ Thomas s'intéresse volontiers à l'évolution du sens des mots.

² Pouvoir subir est le propre de la puissance passive.

³ Nous avons ici la reprise de la position du Lombard. Thomas y ajoute l'acte pur. Nous n'en sommes pas à la définition d'Aristote.

dicatur. Et propter hoc omnis forma actus dicitur, etiam ipsae formae separatae ; et illud quod est principium perfectionis totius, quod est Deus, vocatur actus primus et purus, cui maxime illa potentia convenit.	c'est pour cela que toute forme est appelée acte ¹ , même les formes séparées elles-mêmes ; et ce qui est le principe de toute perfection, qui est Dieu, est appelé acte premier et pur, à qui cette puissance active convient éminemment.
lib. 1 d. 42 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod potentia importat, [ut dictum est, in Resp. ad primum, <i>Éd. Parme</i>] rationem principii actionis ; unde quidquid sit illud quod est principium agendi, potentia dicitur, sicut calor et frigus, et hujusmodi ; et sic etiam ipsa essentia divina, secundum hoc quod est principium operationis, potentia vocatur, non quod potentia sit aliud ab essentia in Deo.	2. La puissance apporte, comme on l'a dit [dans la réponse à la première objection], la raison du principe de l'action ; c'est pourquoi on appelle puissance tout ce qui est principe d'action, comme la chaleur et le froid, etc., et ainsi, l'essence divine elle-même, selon qu'elle est principe de l'opération est appelée aussi puissance, non pas que la puissance soit autre que l'essence en Dieu.
lib. 1 d. 42 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod Deo nullo modo potentia passiva convenit, sed activa tantum. Potentiae autem activae accidit quod requirat subjectam materiam in quam agat, in quantum est imperfecta, non potens in totam rei substantiam : quae imperfectio a divina potentia removetur. Vel dicendum, quod secundum Avicennam, agens aliter dicitur in naturalibus et in divinis : agens enim naturale agit per motum : et quia omnis motus est actus existentis in potentia, ideo requiritur materia, quae motui substernatur : divinum autem agens agit in eo quod dat esse non per motum ; unde potentia activa est principium operationis in aliud sicut in effectum productum, non sicut in materiam transmutatam.	3. La puissance passive ne convient en aucune manière à Dieu, mais la puissance active seulement. Mais il arrive que la puissance active a besoin d'une matière sujette dans laquelle elle agit, dans la mesure où elle est imparfaite, n'étant pas puissance dans toute sa substance ² ; cette imperfection s'écarte de la puissance divine. Ou bien il faut dire, selon Avicenne (<i>Métaphysique</i> , traité 6, ch. 1) que l'agent est appelé différemment dans ce qui est naturel et ce qui est divin : car l'agent naturel agit par mouvement, et parce que tout mouvement est l'acte de ce qui existe en puissance, il requiert la matière, qui est soumise au mouvement, mais l'agent divin agit en ce en quoi il donne l'être, mais sans mouvement ; c'est pourquoi la puissance active est principe de l'opération dans un autre comme dans un effet produit, non comme dans une matière qui a subi un changement.
lib. 1 d. 42 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod Deus non agit operatione media, quae sit aliud ab essentia sua ; sed suum esse est suum operari, et suum operari est sua essentia : nihilominus tamen essentia significatur	4. Dieu n'agit pas par une opération intermédiaire ³ différente de son essence ; mais son être est son opération et son opération est son essence ; néanmoins cependant l'essence est signifiée comme

¹ C'est le sens premier de l'acte.

² Cf. *Pot.* qu. 3, a. 1 c. L'être qui est son être agit de tout son être. L'être composé de matière et de forme n'agit que par sa forme. Thomas démontre ainsi la création *ex nihilo* Cf. aussi *II Sent.* D1a2.

³ Cf. *Pot.* qu. 1, a. 1 c : « Comme la puissance... est intermédiaire entre l'essence et l'opération... »

<p>ut principium essendi ; et eadem ratione potest significari potentia ut principium operandi, et praeter hoc ut principium operati.</p>	<p>principe d'être ; et par la même raison la puissance peut être signifiée comme principe d'opération et au-delà comme principe de l'effet¹.</p>
<p>lib. 1 d. 42 q. 1 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod operatio sua est idem quod potentia sua secundum rem ; et ideo non potest operationi suae potentia non esse conjuncta. Nec tamen semper consequitur effectus quodcumque operatio est, quia operatio quodammodo regulatur voluntate et sapientia ordinante ; unde effectus non sequitur nisi ad nutum voluntatis divinae, secundum cujus dispositionem ex operatione aeterna sequitur effectus temporalis.</p>	<p>5. Son opération est en réalité identique à sa puissance ; et c'est pourquoi celle-ci ne peut pas ne pas être jointe à son opération. Et cependant l'effet ne découle pas chaque fois qu'il y a une opération, parce que celle-ci est régulée d'une certaine manière par la volonté et la sagesse qui disposent l'ordre. C'est pourquoi l'effet ne découle que si la volonté divine le veut ; l'effet temporel découle de l'opération éternelle selon son ordonnance.</p>
<p></p>	<p></p>
<p>Articulus 2 : Utrum in Deo sit tantum una potentia. lib. 1 d. 42 q. 1 a. 2 tit.</p>	<p><u>Article 2 – N'y a-t-il qu'une seule puissance en Dieu ?</u></p>
<p>lib. 1 d. 42 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non sit tantum una potentia in Deo. Non enim potest esse unum et idem proprium uni, et pluribus commune. Sed potentia creandi communis est tribus personis ; posse autem generare proprium est patri. Ergo est alia et alia potentia.</p>	<p>Objections :² 1. Il semble qu'il n'y a pas qu'une seule puissance en Dieu. Car l'un et le même qui est le propre d'un seul [être], ne peut pas être commun à plusieurs. Mais la puissance de créer est commune aux trois Personnes³ ; mais le pouvoir d'engendrer est propre au Père. Donc l'une et l'autre puissance sont différentes.</p>
<p>lib. 1 d. 42 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, in nobis inveniuntur quidam actus naturales, ut generare, et hujusmodi ; et quidam voluntarii, ut aedificare domos, et hujusmodi ; et quidam animales, ut intelligere, scire, et hujusmodi. Sed hujusmodi actus reducuntur in nobis in diversas potentias. Cum igitur singulis praedictorum actuum respondeat similis actus in Deo, quia dicimus ipsum scientem, creantem, et generantem :</p>	<p>2. En outre, on trouve en nous des actes naturels, comme engendrer, etc., et certains sont volontaires, comme édifier des maisons etc. ; et d'autres de l'âme, comme comprendre, savoir etc. Mais les actes de ce genre sont ramenés en nous à des puissances différentes. Donc comme l'acte semblable en Dieu correspond à chacun des actes dont on a parlé, parce que nous disons qu'il est savant, créateur et celui qui engendre ; il semble qu'il y a plusieurs puissances à placer en lui,</p>

¹ Mot à mot : de ce qui a été obtenu par l'opération. Cf. *Pot.* qu. 1, a. 1, ad 1.

² PARALL. : *Ia*, qu. 25, a. 1 – *CG.* I, 16. Y a-t-il une puissance créatrice commune aux trois Personnes de la Trinité, et une puissance générative qui est propre au Père. Les deux puissances sont donc mêlées. En *Potentia* il fera la distinction : existence de la puissance créatrice (qu. 1, a. 1), de la puissance générative (qu. 2, a. 1) pour constater cependant qu'il y a une seule et même puissance (qu. 2, a. 6). Et il examinera plus longuement si l'on parle de cette dernière puissance selon l'essence ou selon la notion (c'est-à-dire la relation). Donc dans le *de Potentia*, la distinction de la puissance *ad extra* et *ad intra* est plus nettement marquée. La puissance générative est étudiée en *I Sent.* d4.

³ Allusions à la création trinitaire.

videtur quod sit plures potentias in eo ponere, ad quas isti actus reducuntur.	auxquels ces actes sont ramenés.
lib. 1 d. 42 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, secundum philosophos ¹ , substantiae separatae dividuntur in intellectum et voluntatem. Non autem sicut in diversas naturas. Ergo sicut in diversas potentias. Ergo in Deo ad minus sunt duae potentiae.	3. Selon les philosophes, (Avicenne, <i>De intelli</i> , ch. 4) les substances séparées sont divisées en intelligence et volonté. Mais non pas comme en des natures différentes. Donc comme en des puissances différentes. Donc en Dieu, il y a au moins deux puissances.
lib. 1 d. 42 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, ratio potentiae consistit in hoc quod est esse principium operationis. Sed quodlibet attributum divinum, [secundum propriam rationem [add. Éd. Parme] est principium operationis : quia ex bonitate ejus fluit omnis bonitas, et ex vita ejus fluit omnis vita, et sic de aliis, ut Dionysius tradit. Ergo sicut dicimus plura attributa, sic debemus dicere plures potentias.	4. La définition de la puissance consiste en ce qu'elle est le principe de l'opération ² . Mais n'importe quel l'attribut divin, [selon sa propre définition] est le principe de l'opération ; parce que de sa bonté découle toute bonté, et de sa vie découle toute vie, et ainsi de suite, comme Denys le rapporte (<i>De div. nom.</i> IV, 1 693 ³). Donc comme nous parlons de plusieurs attributs, nous devons parler de plusieurs puissances.
lib. 1 d. 42 q. 1 a. 2 s. c. 1 Sed contra, secundum Augustinum, quidquid in divinis absolute dicitur, singulariter et non pluraliter praedicatur. Sed potentia inter absoluta continetur. Ergo non sunt plures potentiae in Deo, sed una tantum.	En sens contraire : 1. Selon Augustin, (<i>La Trinité</i> , V, 8), tout ce dont on parle dans l'absolu ⁴ est attribué au singulier et non pluriel en Dieu. Mais la puissance est contenue parmi ce qui est absolu. Donc il n'y a pas plusieurs puissances en Dieu, mais une seulement.
lib. 1 d. 42 q. 1 a. 2 s. c. 2 Praeterea, secundum philosophum in Lib. de causis, omnis virtus unita plus est infinita quam multiplicata. Sed virtus divina est maxime infinita. Ergo videtur quod sit maxime una, nullam multitudinem [multiplicationem Éd. Parme] habens.	2. Selon le philosophe ⁵ , (<i>De causis</i> , proposition 17 [16] 138) tout pouvoir uni est plus infini qu'un pouvoir multiplié. Mais le pouvoir divin est tout à fait infini. Donc il semble qu'il soit tout à fait un, sans aucune pluralité.
lib. 1 d. 42 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod in Deo simpliciter et absolute dicendum est unam tantum potentiam esse.	Réponse : On doit dire qu'il n'y a en Dieu simplement et absolument qu'une seule puissance.
Cum ⁶ enim potentia secundum modum	En effet, comme la puissance selon la

¹ Éd. Mandonnet ajoute : *ex Avicenna, lib. De intellig, cap. IV.*

² C'est la définition d'Aristote. *Métaphysique* V, 1, 1012 b 33.

³ « Les âmes elles-mêmes et tous les biens propres aux âmes ne doivent pas moins leur bien au Bien qui dépasse tout bien. C'est encore le bien qui anime et vivifie tous ces êtres ».

⁴ C'est-à-dire selon l'essence.

⁵ Plus tard Thomas s'apercevra que le *De Causis* est attribué faussement à Aristote.

⁶ Éd. De Parme. Ce paragraphe en entier [*cum enim...una potentia*] n'est pas dans les manuscrits, précise

<p>intelligendi sit medium inter essentiam et operationem, ex utraque parte potest ejus unitas et diversitas pensari. Sed tamen simpliciter unitatem et multiplicationem habet ex parte essentiae : non quae est subjectum ejus, quia contingit in una essentia plures esse virtutes vel potentias ; sed ex parte essentiae quae est immediatum principium actus : sicut in igne alia est potentia qua fertur sursum, scilicet levitas, alia qua dissolvit vel urit, scilicet caliditas. et ex parte autem operationis non dicitur una vel plures simpliciter, sed secundum quid : quia tunc magis dicitur esse una potentia plurium, quam plures potentiae. Et ita cum immediatum principium cujuslibet suae operationis sit sua essentia, quae simpliciter una est ; ideo et potentia una est. Sed in quantum est principium operationum distinctarum secundum rationem, accipit aliam et aliam rationem potentiae, sicut et essentia habet plures rationes attributorum. Nec tamen ex hoc est quod sint plures, sed tantum una potentia.</p>	<p>manière de la comprendre est intermédiaire entre l'essence et l'opération, son unité et sa diversité peuvent être examinées des deux côtés. Mais cependant elle a absolument l'unité et la multiplicité <i>du côté de l'essence</i>, ce qui n'est pas son substrat, parce qu'il arrive que dans une seule essence il y a plusieurs pouvoirs ou puissances ; mais du côté de l'essence, qui est le principe immédiat de l'acte, comme dans le feu il y a une puissance par lequel il est porté vers le haut, c'est-à-dire la légèreté, et une autre qui dissout ou brûle, c'est-à-dire la chaleur. <i>Du côté de l'opération</i> on ne parle pas d'une ou plusieurs absolument, mais selon une relation, parce qu'alors on dit plus qu'il y a une seule puissance pour plusieurs [opérations] que plusieurs puissances. Et ainsi comme le principe immédiat de chacune de ses opérations est son essence, qui est absolument une ; et ainsi il y a une seule puissance. Mais en tant qu'elle est principe d'opérations distinctes en raison, elle reçoit l'une et l'autre définition de la puissance, comme l'essence aussi a plusieurs natures d'attributs. Et cependant de ce fait, il n'y en a pas plusieurs, mais seulement une.</p>
<p>Potentia enim activa, quae sola in Deo invenitur, potest dupliciter considerari : vel quantum ad essentiam potentiae, vel quantum ad actiones quae a potentia procedunt.</p>	<p>Car la puissance active, qui seule se trouve en Dieu, peut être considérée de deux manières : quant à l'essence de la puissance ou quant aux actions qui procèdent de la puissance.</p>
<p>Dico autem essentiam potentiae illud quod est immediate principium actus, in quocumque genere sit, sicut calor principium calefactionis. Principium autem omnium divinarum operationum est sua essentia, quia per essentiam suam agit. Unde sicut essentia sua est una re, pluralitatem quamdam rationum habens secundum diversa attributa, ut supra dictum est, dist. 2, qu. Unic. art. 2, ita etiam potentia Dei re est una, sed secundum diversas rationes attributorum</p>	<p>J'appelle essence de la puissance ce qui est immédiatement principe de l'acte, en quelque genre que ce soit, comme la chaleur est le principe de l'échauffement. Mais le principe de toutes les opérations divines est son essence, parce qu'il agit par elle. C'est pourquoi de même que son essence est une en réalité, avec une certaine pluralité de raisons selon les différents attributs, comme on l'a dit (d2a2), de même la puissance de Dieu est une en réalité, mais selon les diverses raisons des attributs¹, elle reçoit une</p>

Mandonnet.

¹ En *Ia*, qu. 32, a. 1, Thomas donne une liste d'attributs, ceux que les philosophes ont reconnu : la puissance pour le Père, la sagesse pour le Fils, la bonté pour l'Esprit Saint. Et ceux reconnus dans le mystère de la Trinité : génération, filiation et procession. La réponse de *I Sent.* d2a2 éclaire ce paragraphe.

<p>pluralitatem rationum accipit : cuilibet enim attributo convenit ratio potentiae, secundum quod competit esse principium operationis. Et quia operatio Dei est ejus essentia, ideo etiam ipsa est una secundum rem, diversimode significata secundum diversas rationes diversorum attributorum, et secundum diversitatem effectuum, qui simpliciter plures sunt.</p>	<p>pluralité de raison ; car à chaque attribut convient la raison de puissance selon qu'il convient qu'elle soit principe d'opération. Et parce que l'opération de Dieu est son essence, elle est unique en réalité, signifiées de différentes manières, selon les différentes raisons des différents attributs et selon la diversité des effets qui sont simplement plusieurs.</p>
<p>Patet ergo quod potentia, sive secundum essentiam suam consideretur, sive etiam per comparationem ad divinam operationem, secundum quod in operante est, unitatem habet ; sed multitudo realis est tantum in effectibus qui ex operatione divina causantur. Et ideo patet quod absolute dicendum est, potentiam divinam esse unam ; sed tamen quod est plurium ; quia iudicium de unitate rei absolute sumendum est secundum essentiam ejus, et non secundum id quod extra est.</p>	<p>Donc il apparaît que la puissance est considérée, soit selon son essence, soit aussi par comparaison à l'opération divine, selon qu'elle est dans celui qui opère, elle a l'unité : mais la pluralité est réelle seulement dans les effets qui sont causés par l'opération divine. Et ainsi, il est clair qu'il faut absolument dire que la puissance divine est une, mais cependant qu'elle est de plusieurs [opérations], parce que le jugement qui doit absolument être pris au sujet de l'absolu de l'unité, est selon son essence, et non selon ce qui à l'extérieur.</p>
<p>lib. 1 d. 42 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod potentia generativa nominat essentielle conjunctum notionali, sicut cum dicitur, Deus generat. Unde illud quod est essentielle pertinens ad rationem potentiae commune est tribus, sicut est potentia essendi : eadem enim potentia pater generat, et filius nascitur, sed notio remanet propria patri et hoc plenius patet ex dictis supra, distinct. 26, quaest. 2, art. 3.</p>	<p>Solutions : 1. La puissance générative désigne ce qui concerne l'essentiel¹ joint à la notion², comme quand on dit que Dieu engendre. C'est pourquoi, ce qui est l'essentiel en ce qui concerne la nature de la puissance est commun aux trois personnes, comme la puissance d'être, car le Père engendre par la même puissance que naît le Fils : mais la notion demeure propre au Père, et cela apparaît plus pleinement par ce qui a été dit ci-dessus (d26q2a3³).</p>

Il y a en Dieu des attributs (sagesse et bonté citées) distincts l'un de l'autre et par analogie ils se retrouvent dans les créatures. Doctrine attribuée à Denys par Thomas.

¹ C'est-à-dire l'essence.

² Les notions sont les propriétés qui notifient distinctement chaque Personne de la Trinité. Pour permettre de distinguer les trois Personnes, il faut qu'il y ait des propriétés caractéristiques : paternité, filiation, procession, qui sont les notions communes, et l'innascibilité (on peut considérer qu'elle est passive et qu'elle ne constitue pas la personne). « ...nous signifions en Dieu, non pas des choses, mais comme des raisons formelles par lesquelles les Personnes sont connues. (Ia, qu. 32, a. 2, ad 2). Ajoutons que «le pouvoir créateur est commun à toute la Trinité. », ainsi que toutes les œuvres ad extra (*La Trinité*, I, éd des Jeunes, pp. 196).

³ « ...la paternité est appelée relation selon qu'elle se rapporte au Fils, elle est appelée propriété en tant qu'elle convient seulement à Dieu, elle est appelée notion en tant qu'elle est le principe formel pour connaître le Père »

lib. 1 d. 42 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod Deo idem est principium essendi et operandi ; unde sicut Deus eodem est unus, ens, justus, et sic de aliis ; ita ipse eodem operatur actus diversarum rationum, nos autem diversis.	2. Pour Dieu le principe d'être et celui d'opérer est le même ¹ ; c'est pourquoi, de même que Dieu est par le même [principe] un, étant, juste et ainsi de suite, de même il opère lui-même par le même [principe] des actes de natures différentes, mais [par des principes] différents pour nous.
lib. 1 d. 42 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod in omnibus aliis substantiis separatis non videtur omnino idem esse re voluntas et intellectus ; sed quod in aliis est secundum diversitatem realem, est in Deo secundum unitatem rei et distinctionem rationis.	3. Dans toutes les autres substances séparées, la volonté et l'intelligence ne semblent pas tout à fait un être identique, mais ce qui est dans les autres selon une réelle diversité est en Dieu selon l'unité et la distinction de la nature.
lib. 1 d. 42 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod attributa in Deo sunt unum re, et distinguuntur tantum ratione et ideo nomen potentiae, et quidquid aliud est nomen rei, si sit nomen primae impositionis non potest pluraliter praedicari, ut dicantur plura attributa esse plures potentiae, vel plures bonitates, vel aliquid hujusmodi ; sed nomina secundae impositionis, ut attributum et hujusmodi, pluraliter praedicantur.	4. Les attributs en Dieu sont un en réalité, et sont distingués en raison seulement, et c'est pourquoi le nom de puissance et tout ce qui d'autre en est le nom, s'il était le nom de la première imputation, ne peut pas être attribué au pluriel, pour dire que plusieurs attributs sont plusieurs puissances, ou plusieurs bontés, et ainsi de suite. Mais les noms de la seconde imputation, comme l'attribut, etc., sont attribués au pluriel.
	Question 2 – [Ce qui est soumis à la puissance de Dieu]
Quaestio 2. Prooemium. lib. 1 d. 42 q. 2 pr. Deinde quaeritur de his quae subjecta sunt divinae potentiae ; et circa hoc quaeruntur tria : 1 utrum Deus possit quidquid est alteri possibile ; 2 utrum possit facere impossibilia ; 3 utrum sit aliquid judicandum simpliciter possibile vel impossibile, secundum causas superiores vel inferiores.	Prologue Ensuite on cherche ce que sont les sujets de la puissance divine, et à ce propos on cherche trois choses. 1. Dieu peut-il tout ce qui est possible à un autre ? ² . Peut-il faire l'impossible ? 3. Faut-il juger quelque chose comme absolument possible ou impossible selon les causes supérieures ou les causes inférieures ?
lib. 1 d. 42 q. 2 a. 1 tit. Articulus 1 : Utrum Deus possit quidquid est alteri possibile.	<u>Article 1 – Dieu peut-il tout ce qui est possible à un autre ?</u>
lib. 1 d. 42 q. 2 a. 1 arg. 1 Ad primum sic	Objections :².

¹ Le *principium essendi* est le principe d'être, mais dans le *De Potentia*, Thomas parle généralement d'identité pour l'essence et l'opération.

² PARALL : *I Sent.* d43q1a1 – *Ia*, qu. 25, a. 2 — *CG.* 1, 43 – *Compendium* 19 – *Pot.* qu. 1, a. 6 — qu. 7.

<p>proceditur. Videtur quod Deus possit quidquid alteri possibile est. Omnis enim potentia creata est exemplata a potentia ipsius, sicut omne bonum a bonitate ejus. Sed quidquid est in exemplato, verius et perfectius invenitur in primo exemplari. Ergo potentia Dei se extendit ad omnia in quacumque creata potentia potest.</p>	<p>1. Il semble que Dieu puisse tout ce qui est possible à un autre. Car toute puissance créée est l'image de sa puissance, comme tout bien [est l'image] de sa bonté. Mais tout ce qui est dans l'image se trouve plus vrai et plus parfait dans le premier exemplaire. Donc la puissance de Dieu s'étend à tout ce en quoi la puissance créée peut [faire].</p>
<p>lib. 1 d. 42 q. 2 a. 1 arg. 2 Praeterea, philosophus dicit, quod Deus, et etiam studiosus potest prava agere. Sed nihil ita elongatur a potentia ejus sicut malum. Ergo videtur quod ipse omnia possit quae creatura potest.</p>	<p>2. Le philosophe dit (<i>Topic. IV, 5, 126 a 37-39</i>¹) que Dieu, même appliqué, peut aussi faire de mauvaises choses. Mais rien n'est si éloigné de sa puissance que le mal. Donc il semble qu'il peut tout ce que peut la créature.</p>
<p>lib. 1 d. 42 q. 2 a. 1 arg. 3 Praeterea, de ratione voluntatis est, ut libertatem ad utrumlibet habeat. Sed in Deo verissime invenitur voluntas. Ergo potest utrumlibet, et bonum et malum.</p>	<p>3. Il est de la nature de la volonté qu'elle ait la liberté [de choisir] entre deux [options]. Mais la volonté se trouve très véritablement en Dieu. Donc il peut l'un et l'autre, le bien et le mal.</p>
<p>lib. 1 d. 42 q. 2 a. 1 arg. 4 Praeterea, nihil quod est laudabilitatis, ei subtrahendum est qui magnus est et laudabilis nimis. Sed posse facere malum et non facere est laudabilitatis : sicut dicitur Eccli. 31, 10, in laudem unius viri justi : qui potuit transgredi, et non est transgressus ; facere mala, et non fecit. Ergo Deo convenit. Et sic idem quod prius.</p>	<p>4. Rien de ce qui est digne de louange doit lui être retiré à lui qui est grand et tout à fait digne de louange. Mais pouvoir faire le mal ou ne pas le faire est digne de louange, comme le dit l'<i>Eccl. [Si] 31, 10</i>, en louange à un homme juste ; «<i>Il a pu pécher et ne l'a pas fait, faire le mal et il ne l'a pas fait.</i> » Donc cela convient à Dieu. Et ainsi de même que plus haut.</p>
<p>lib. 1 d. 42 q. 2 a. 1 s. c. 1 Sed contra, sicut Deus non potest non esse Deus, ita non potest esse imperfectus. Sed quaedam dicitur creatura posse sua infirmitate vel imperfectione sicut pati, mori, et hujusmodi. Ergo videtur quod Deus non omnia possit quae creatura potest.</p>	<p>1. De même que Dieu ne peut pas ne pas être Dieu, de même il ne peut pas être imparfait. Mais on dit qu'une créature peut certaines choses par sa faiblesse ou son imperfection, comme supporter, mourir, etc. Donc il semble que Dieu ne peut pas tout ce que peut la créature.</p>
<p>lib. 1 d. 42 q. 2 a. 1 s. c. 2 Praeterea, summum bonum non potest esse causa alicujus mali, sicut nec summe calidum causa alicujus frigoris. Sed Deus est summe bonus. Ergo nullum malum facere potest. Creatura autem hoc potest. Non ergo quidquid creatura potest, et ipse Deus potest.</p>	<p>En sens contraire : 2. Le bien suprême ne peut pas être la cause d'un mal, de même que le chaud suprême ne peut pas être cause du froid. Mais Dieu est suprêmement bon. Donc il ne peut faire aucun mal. Mais la créature le peut. Donc la créature ne peut pas tout, Dieu le peut.</p>
<p>lib. 1 d. 42 q. 2 a. 1 co. Respondeo</p>	<p>Réponse :</p>

a. 1 – *Phys. VIII lect. 23 – Méta. XII lect. 8.*

¹ « Dieu peut et avec zèle, faire de mauvaises actions. »

<p>dicendum, quod quidquid perfectionis in creatura est, totum est exemplariter eductum ex perfectione creatoris ; ita tamen quod illam perfectionem imperfectius creatura habet quam in Deo sit¹. Et ideo potentia creaturae in quantum deficit a repraesentatione divinae potentiae, deficit a perfecto posse. Unde quod attribuitur sibi secundum quod est in tali gradu participata, non oportet quod divinae potentiae attribuat. Sicut etiam dicimus essentiam lapidis exemplatam a divina essentia, nec tamen dicimus Deum esse lapidem ; ita etiam non dicimus Dei potentiam esse potentiam ambulandi vel patiendi, quasi proximum principium ambulationis et passionis, ita quod ipse ambulet vel patiatur.</p>	<p>Tout ce qui est la perfection dans la créature, est entièrement sorti de façon exemplaire de la perfection du créateur ; de sorte cependant que la créature a cette perfection de façon moins parfaite qu'elle n'est en Dieu. Et ainsi la puissance de la créature en tant qu'elle est déficiente par rapport à la représentation de la puissance divine, est déficiente par rapport au pouvoir parfait. C'est pourquoi ce qui lui est attribué selon qu'elle est participée en un tel degré, ne doit pas être attribué à la puissance divine. De même aussi nous disons que l'essence de la pierre est image de l'essence divine, et nous ne disons pas que Dieu est une pierre, de même aussi nous disons que la puissance de Dieu est puissance de marcher ou de supporter, comme le principe le plus proche de la marche ou de la 'passion', de sorte qu'il marche ou supporte lui-même.</p>
<p>Sciendum tamen, quod gradus potentiarum, sicut et naturarum, divina dispositione ordinati sunt secundum quod una plus vel minus deficit a perfectione divinae potentiae. Et ideo videndum est quod quamvis nullus actus proprius harum potentiarum secundum gradus determinatos conveniat potentiae divinae sicut principio proximo, tamen omnes actus proprii harum potentiarum egredientes ab eis secundum rationem ordinis in quo constitutae sunt reducuntur in Deum sicut in causam primam. Unde quamvis non dicamus quod Deus possit ambulare vel pati, dicimus tamen quod creat ambulationem et passionem in aliis. Sed actus qui egrediuntur a determinatis potentiis praeter dictam rationem ordinis nullo modo in causalitatem divinae potentiae reducuntur ; non enim dicimus quod possit peccare, nec in aliis peccatum facere.</p>	<p>Il faut savoir cependant que les degrés dans les puissances, comme ceux des natures, sont ordonnés par une disposition divine, selon que l'une est plus ou moins déficiente par rapport à la perfection de la puissance divine. Et ainsi il faut voir que, quoique aucun acte plus proche de ces puissances selon les degrés déterminés ne convient à la puissance divine comme à son principe le plus proche, cependant tous les actes propres de ces puissances sortant d'elles selon la raison de l'ordre où elles ont été constituées, sont ramenées à Dieu comme à leur cause première. Aussi, quoique nous ne disions pas que Dieu peut marcher ou supporter, nous disons cependant qu'il crée la marche ou la passion dans les autres. Mais les actes qui sortent des puissances limitées au delà de la dite raison de l'ordre ne sont ramenées en aucune manière à la causalité de la puissance divine ; car nous ne disons pas qu'il puisse pécher, ni commettre un péché dans les autres.</p>
<p>lib. 1 d. 42 q. 2 a. 1 ad 1 Et per hoc patet responsio ad primum. lib. 1 d. 42 q. 2 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, secundum quosdam, quod ly</p>	<p>Solutions : 1. Et par là apparaît la réponse à la première objection. 2. Selon certains, il faut dire qu'il faut</p>

¹ Éd. Mandonnet : *perfectius creatura habet quam in Deo sit Deus perfectum.*

<p>prava accipiendum est materialiter, ut sit sensus : Deus potest facere prava, idest quae modo prava sunt, quae tamen si ipse faceret, prava non essent. Vel dicendum quod loquitur conditionaliter, ut intelligatur, si vellet ; cujus conditionalis et antecedens est impossibile, et consequens ; et hoc non est inconveniens, sicut haec : si centum sunt minus quam quinque, sunt minus quam decem.</p>	<p>prendre au sens matériel le mot 'mal', pour que le sens en soit : Dieu peut faire le mal, c'est-à-dire ce qui est le mal de telle manière que cependant, s'il le faisait lui-même, ce ne seraient pas le mal. Ou bien il faut dire qu'il parle sous condition, pour qu'on comprenne, s'il le voulait. Donc la conditionnelle et l'antécédant sont impossibles, et conséquent ; et cela n'est pas inconvenant, comme ceci : si cent est plus petit que cinq, il est plus petit que dix.</p>
<p>lib. 1 d. 42 q. 2 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod posse peccare, secundum Anselmum et Boetium, non pertinet ad libertatem voluntatis ; sed magis est conditio voluntatis deficientis in quantum est ex nihilo. Sed in hoc attenditur ratio libertatis, quod possit hoc facere vel non facere, aut hoc vel aliud facere.</p>	<p>3. Pouvoir pécher, selon Anselme (<i>Le libre arbitre</i>) et Boèce (<i>Consolation</i>, V, prose II), ne convient pas à la liberté de la volonté ; mais c'est plus l'état d'une volonté déficiente en tant qu'elle vient de rien. Mais en cela on atteint la raison de la liberté qu'il serait possible de faire ceci ou ne pas le faire, ou faire ceci ou autre chose.</p>
<p>lib. 1 d. 42 q. 2 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod aliquid est laudabile inferiori naturae, quod in superiori vituperabile esset ; sicut esse ferox in cane et leone est laudabile, sed in homine vituperabile : ita et non peccare cum possit, est laus hominis, sed blasphemia Dei, si de ipso dicatur.</p>	<p>4. Quelque chose est louable dans une nature inférieure qui est condamnable dans une nature supérieure ; ainsi être féroce pour le chien ou le lion est louable, mais condamnable chez l'homme, et ainsi comme il pourrait ne pas pécher, c'est une louange pour l'homme mais un blasphème pour Dieu, si on le dit de lui.</p>
<p>Articulus 2 : Utrum Deus possit quae sunt impossibilia naturae. lib. 1 d. 42 q. 2 a. 2 tit.</p>	<p><u>Article 2 – Dieu peut-il ce qui est impossible à la nature ?</u></p>
<p>lib. 1 d. 42 q. 2 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod ea quae naturae sunt impossibilia, Deus non possit. Sicut enim dicit Commentator, in 8 Metaph., omnis alteratio est ab aliquo agente corporali. Sed Deus est agens incorporale. Ergo videtur quod nulla alteratio a Deo possit fieri in creatura inferiori, nisi mediante motu superioris corporis, quod est primum alterans non alteratum. Sed mediante illo motu nihil impossibile naturae fieri potest. Ergo Deus nihil naturae impossibile facere potest.</p>	<p>Objections :1. 1. Il semble que Dieu ne pourrait pas faire ce qui est impossible à la nature. Car, comme le dit le Commentateur², (<i>Métaphysique</i>, VIII, texte 4) tout changement vient d'un agent corporel. Mais Dieu est un agent incorporel. Donc il semble qu'aucun changement ne peut être fait dans la créature inférieure que par l'intermédiaire du mouvement d'un corps supérieur, qui est le premier qui change sans être changé. Mais par l'intermédiaire de ce mouvement rien d'impossible à la nature ne peut être fait. Donc Dieu ne peut rien faire d'impossible à la nature.</p>

¹ PARALL. : *Pot.* Question 1, a. 1 – *Ia*, qu. 25, a. 4 – *CG.* II, 25 – *Qdl.* V, qu. 2, a. 1. – *Éthique* I, 2.

² Averroès.

lib. 1 d. 42 q. 2 a. 2 arg. 2 Praeterea, omnis impossibilitas vel necessitas quae est in propositionibus, reducitur ad hoc primum principium, quod est impossibile simul affirmare et negare, secundum philosophum. Sed hoc dicitur Deus non posse quod affirmatio et negatio sint simul vera. Ergo nullum impossibile naturae facere potest.	2. Toute impossibilité ou nécessité qui est dans les propositions est ramenée à ce premier principe qu'il est impossible d'affirmer et de nier en même temps, selon le philosophe (<i>Métaphysique</i> IV, 3, 1005 b 18). Mais cela veut dire que Dieu ne peut pas [faire] que l'affirmation et la négation soient vraies en même temps. Donc il ne peut rien faire d'impossible à la nature.
lib. 1 d. 42 q. 2 a. 2 arg. 3 Praeterea, magis est impossibile quod est impossibile per se, quam quod est impossibile per accidens. Sed impossibile per accidens Deus facere non potest. Ergo nihil eorum quae per se sunt impossibilia. Probatio mediae. Deus non potest facere quod illud quod est praeteritum non fuerit, ut probatur auctoritate Hieronymi qui dicit, quod cum cetera Deus possit non potest de corrupta facere virginem ; et per Augustinum, et per philosophum ubi Agathonem commendat dicentem : hoc solo privatur Deus ingenita facere quae facta sunt.	3. [1] Ce qui est impossible par soi est plus impossible que ce qui est impossible par accident ¹ [2]. Mais Dieu ne peut pas faire ce qui est l'impossible par accident [3]. Donc rien de ce qui est impossible par soi. <i>Preuve intermédiaire</i> [2]. Dieu ne peut pas faire que ce qui est passé n'ait pas existé, comme on le prouve par l'autorité de Jérôme (<i>Epistula XII, de custodia virginitatis ad Eustochium</i>) qui dit que « <i>Encore que Dieu puisse faire d'autres choses, il ne peut pas faire une vierge d'une femme déflorée</i> » et par Augustin (<i>Contra Faustum XXVI, 5</i>) et par le philosophe (<i>Éthique, VI, 2</i>) où Agathon confie que : « <i>Il y a une seule chose dont Dieu est privé : faire que ce qui a été fait ne soit pas engendré.</i> » (<i>Éthique, VI, 2, 1139 b 10</i>).
Sed praeteritum non fuisse, non est impossibile nisi per accidens, quia hoc ipsum quod praeteritum est, prius quam fieret, contingens erat non esse, ut Socratem currere. Ergo non potest facere illud quod est impossibile per accidens.	Mais que le passé n'ait pas existé n'est impossible que par accident, parce que ce qui est passé avant d'avoir été fait pouvait ne pas exister, comme que Socrate court. Donc il ne peut pas faire ce qui est impossible par accident.
lib. 1 d. 42 q. 2 a. 2 arg. 4 Praeterea, secundum Augustinum, Deus non potest facere aliquid contra rationes quas primitus indidit ; et in quadam Glossa ad Rom. 11 dicitur, quod Deus cum sit auctor naturae, nihil contra naturam facit. Sed ea quae sunt naturae impossibilia, videntur contra naturam esse. Ergo nihil horum Deus facere potest.	4. Selon Augustin (<i>La Genèse au sens littéral, VI, 14</i>) Dieu ne peut pas faire quelque chose contre les raisons qu'il a d'abord induites, et dans une certaine glose à <i>Rm. 11</i> ² il est dit : que, comme Dieu est l'auteur de la nature, il ne fait rien contre elle. Mais ce qui est impossible à la nature, semble être contre elle. Donc Dieu ne peut rien faire de cela.
lib. 1 d. 42 q. 2 a. 2 arg. 5 Sed contra, qui	5. En sens contraire : qui dit tout n'exclut

¹ Les chiffres représentent les propositions du syllogisme. Cf. *Pot. qu. 1, a. 3, obj. 9* où le texte est tout à fait semblable à celui-ci.

² *Rm. 11, 24* à propos de *Greffé contre nature*. Cf. *Pot. qu. 1, a. 3, obj. 1*.

omnia dicit, nihil excludit. Sed in littera dicitur et probatur, quod Deus omnia potest. Ergo ab ejus omnipotentia impossibilia non excluduntur.	rien. Mais dans <i>la lettre</i> il est dit et prouvé que Dieu peut tout. Donc ce qui est impossible n'est pas exclu de sa toute puissance.
lib. 1 d. 42 q. 2 a. 2 arg. 6 Praeterea, Hilarius dicit, quod plus potest Deus facere quam nos possumus dicere, ut habitum est supra, 19 dist. : quod probatur etiam ex hoc quod habetur Luc. 1, 37 : non erit impossibile apud Deum omne verbum. Sed nihil ita est impossibile quin nos dicere possimus, etiam contingere simul affirmare et negare ; quod quidam philosophi dixerunt. Ergo videtur quod omnia hujusmodi Deus possit facere.	6. Hilaire dit que Dieu peut faire plus que nous pouvons dire, comme on l'a dit ci-dessous (d. 19) : ce qui est prouvé aussi du fait qu'on lit en <i>Luc 1, 37</i> : « <i>Aucune parole ne sera impossible à Dieu</i> ». Mais rien n'est tellement impossible que nous ne puissions pas dire qu'il arrive aussi à affirmer et nier en même temps, ce que certains philosophes ont dit ¹ . Donc il semble que Dieu peut faire tout ce qui est de ce genre.
lib. 1 d. 42 q. 2 a. 2 arg. 7 Praeterea, magis distat Deus et homo, quam duo contraria. Sed Deus univit humanam naturam divinae. Ergo multo magis potest facere quod duo contraria sint simul in eodem ; ex quo sequitur quod affirmatio et negatio sint simul vera ; et si hoc potest, omnia potest.	7. Dieu et l'homme sont plus distants que deux contraires. Mais Dieu a uni la nature humaine à la nature divine. Donc il peut faire beaucoup plus : que deux contraire soient en même temps dans un même être ; il en découle que l'affirmation et la négation sont vraies en même temps. Et s'il peut cela, il peut tout.
lib. 1 d. 42 q. 2 a. 2 arg. 8 Praeterea, sicut caecitas est contraria dispositio visioni, ita virginitas conceptui. Sed Deus fecit ut virgo manens virgo conciperet, et mater esset. Ergo potest facere ut caecus manens caecus visum habeat : et sic idem quod prius.	8. La cécité est une disposition contraire à la vision, de même la virginité est contraire à la conception. Mais Dieu a fait qu'une vierge, tout en demeurant vierge, conçoive et soit mère. Donc il peut faire que l'aveugle, tout en demeurant aveugle ait la vue, et ainsi de même que plus haut.
lib. 1 d. 42 q. 2 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod posse importat respectum medium inter potentem et possibile, sicut scire inter scientem et scibile : et ideo aliquid posse potest negari ex parte potentis, et aliquid ex parte possibilis. Nullum autem posse quod sine imperfectione est, negatur de Deo ex parte ipsius Dei potentis, sed negatur ab eo ex parte ejus posse defectivum, quod non est pure posse, sed admixtum cum non posse ; quia potentia ejus defectum habere non potest.	Réponse : Le fait de pouvoir établit un rapport intermédiaire entre celui qui peut et le possible, comme le savoir entre celui qui sait et ce qui est connaissable ; et c'est pourquoi le pouvoir peut être nié du côté de celui qui peut et quelque chose [aussi peut être nié] du côté du possible. Mais on ne refuse à Dieu aucun pouvoir parce qu'il est sans imperfection du côté de sa puissance même, mais on refuse qu'il ait de son côté un pouvoir défaillant, qui n'est pas un pouvoir pur, mais mêlé avec du non pouvoir ; parce que sa puissance ne peut pas avoir de

¹ *Métaphysique*, IV, 4, 1005 b 35. Aristote ne donne pas les noms : «Il y a des philosophes...et un grand nombre de physiciens. » En note : les philosophes de l'école de Mégare, physiciens, Démocrite, Protagoras, Héraclite, Empédocle, Anaxagore. (Tricot, p. 197).

	défaillance.
Unde non conceditur quod ipse possit peccare, vel aliquid hujusmodi. Negatur etiam quandoque Deus aliquid posse ex parte ipsius possibilis, quod nullo modo rationem possibilis habere potest : et hoc dicimus impossibile esse per se. Et cujusmodi sit hoc, investigandum est.	C'est pourquoi on ne concède pas qu'il puisse pécher, ou autres choses de ce genre. On nie quelquefois que Dieu puisse quelque chose du côté du possible, parce qu'en aucune manière il ne peut avoir nature de possible, et nous en disons que c'est impossible par soi. Nous devons chercher quel en est le genre.
Sciendum igitur, quod omnis potentia vel est ad esse vel ad non esse, sicut potentia quae est ad corrumpendum. Unde quidquid non potest habere rationem entis vel non entis, illud non potest esse possibile : et ideo hoc quod est idem simul esse et non esse, est in se impossibile : quia quod est ens et non ens, neque est ens neque non ens. Et ideo dicitur Deus hoc facere non posse, non propter defectum potentiae ejus, sed quia hoc deficit a ratione possibilis ; sicut dicitur non scire falsum quia [Éd. Parme quod] a ratione scibilis deficit, et per consequens dicitur non posse facere omne illud in quo contradictio implicatur : et propter hoc non potest facere quod illud quod praeteritum est non fuerit ; quia quod est, necesse est esse dum est, et impossible est non esse tunc dum est, et cum ista necessitate et impossibilitate in praeteritum transit ; et hoc est quod Augustinus dicit : « si quis dicit : Deus, quia omnipotens est, faciat ut quae facta sunt, non fuerint ; non videt se hoc dicere : faciat ut quod verum est, eo ipso quod verum est, non sit ».	Il faut donc savoir que toute puissance est pour l'être ou le non être, ainsi pour la puissance qui sert à corrompre. C'est pourquoi tout ce qui ne peut avoir raison d'étant ou de non étant ne peut pas être possible : et ainsi ce qui est identiquement être et non être en même temps, est en soi impossible, parce que ce qui est étant et non étant, n'est ni étant ni non étant. Et c'est pourquoi on dit que Dieu ne peut pas le faire, non pas à cause de la défaillance de sa puissance, mais parce que cela manque de nature de possible ; de même on dit qu'il ne connaît pas ce qui est faux, parce qu'il manque de raison connaissable ¹ , est déficient par nature, et par conséquent on dit qu'il ne peut pas faire tout ce en quoi est impliquée une contradiction ; et à cause de cela il ne peut pas faire que ce qui est passé n'ait pas existé, parce que est nécessaire ce qui est, pendant qu'il est et il lui est impossible de ne pas être pendant qu'il est, et il passe dans le passé avec cette nécessité et cette impossibilité. Et c'est ce que dit Augustin (<i>C. Faustum</i> , XXVI, 5) « Si quelqu'un dit : parce que Dieu est tout puissant, qu'il fasse que ce qui a été fait n'ait pas été, il ne voit pas qu'il dit qu'il fasse que ce qui est vrai, du fait même que c'est vrai, ne le soit pas ».
Et ex hoc sequitur ulterius quod nullum eorum possit in quibus contrarium praedicati est in definitione subjecti, ut quod faciat hoc, scilicet hominem non esse rationalem, vel triangulum non habere tres lineas. In hoc ipso enim quod ponitur triangulus, ponitur tres lineas habere : unde hoc est simul habere tres et non habere.	Et il en découle ensuite qu'il ne pourrait rien de ce en quoi le contraire du prédicat est dans la définition du sujet, comme faire par exemple que l'homme ne soit pas raisonnable, ou que le triangle n'ait pas trois côtés. Car du fait qu'il établit un triangle, il établit qu'il a trois côtés. C'est pourquoi : c'est avoir ou pas trois [côtés] en même temps.
Et ex hoc ulterius sequitur quod non	Il en découle ensuite qu'il ne pourrait pas

¹ Le mal, étant négatif, n'a pas d'intelligibilité.

<p>possit facere esse aliqua opposita simul in eodem ; quia in definitione unius contrarii est privatio alterius, et in definitione privationis est negatio, sicut prius est in posteriori. Sed quidquid in se non repugnat rationi entis vel rationi non entis, hoc Deus potest facere ; sicut caelum non esse, vel esse alium mundum, vel inducere visum prius caeco, et hujusmodi. Haec enim non sunt in se impossibilia, sed alicui.</p>	<p>faire qu'il y ait des opposés ensemble dans un même [être], parce que dans la définition d'un contraire il y a la privation de l'autre et dans la définition de la privation il y a la négation, comme avant est dans ce qui est ensuite. Mais Dieu peut faire tout ce qui ne s'oppose pas en soi à la nature de l'étant ou à celle du non étant ; ainsi que le ciel n'existe pas, ou qu'il existe un autre monde ou rendre la vue à quelqu'un aveugle auparavant, etc. Ces choses en effet ne sont pas impossibles en soi, mais relativement.</p>
<p>lib. 1 d. 42 q. 2 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod posset exponi, quod hoc non potest fieri secundum ordinem naturalis operationis, quamvis possit esse per actionem agentis supra naturam, nisi esset contra intentionem ejus qui haec expresse de Deo inducit : et ideo in hoc erravit, nec ejus auctoritas recipienda est : quia hujus contrarium etiam philosophi tradunt. Dicit enim Avicenna, quod materia magis obedit principiis separatis et conceptionibus eorum, quam contrariis agentibus in natura. Sed quidquid sit de aliis, hoc de Deo firmissime tenendum est, qui virtutem suam caelo non alligavit.</p>	<p>Solutions : 1. On pourrait exposer que cela ne peut pas être fait selon l'ordre de l'opération naturelle, quoique ce puisse être fait par l'action de l'agent surnaturel, à moins que ce soit contre l'intention de celui qui l'a introduite expressement de Dieu ; et c'est pourquoi [Avicenne] s'est trompé en cela et on ne doit pas accepter son autorité, parce que les philosophes ont rapporté le contraire. Car Avicenne (<i>Métaphysique</i> II, 3) dit que la matière obéit plus à des principes séparés, et à leurs conceptions qu'aux agents contraires dans la nature. Mais il faut penser très fermement que tout ce qui concerne les autres, concerne Dieu qui n'a pas lié son pouvoir au ciel.</p>
<p>lib. 1 d. 42 q. 2 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod secundum hoc quod aliquid est impossibile, reducitur in illud principium : unde quod est impossibile per se, includit illud [om. Illud Éd. Parme] principium in se : et tale impossibile non potest ipse Deus facere, ut ex dictis, in corp. art., patet ; et quod est impossibile alicui, includit dictum principium in ordine sui ad illud, sicut patet cum dicitur, quod impossibile est mortuum reviviscere ; vivere enim per se possibile est, sed in corpore mortuo non est potentia ad hunc effectum inducendum, et ex hoc est impossibile. Unde si poneretur posse vivere ex sua virtute, simul poneretur ejusdem rei habere potentiam et impotentiam ; nec</p>	<p>2. Selon cela, l'impossibilité est ramenée à ce principe¹ : c'est pourquoi ce qui est impossible par soi, inclut un principe en soi, et Dieu lui-même ne peut pas faire un tel impossible, comme on le voit par ce qui a été dit dans le corps de l'article ; et ce qui est impossible à quelqu'un inclut ce dit principe dans son rapport à lui, comme on le voit quand on dit qu'il est impossible à un mort de revivre ; car vivre est possible par soi, mais dans le corps mort, il n'y a pas la puissance pour l'amener à cet effet, et par là c'est impossible. C'est pourquoi si on pensait qu'il puisse vivre par son pouvoir, on penserait en même temps qu'il a la puissance et l'impuissance pour un même effet ; et cela Dieu ne le fait pas quand il ressuscite un mort, pour que le corps vive par sa propre</p>

¹ Le principe de contradiction.

hoc facit Deus quando mortuum resuscitat, ut corpus per propriam potentiam vivendi vivat, sed per potentiam quam sibi confert.	puissance de vivre, mais par la puissance qu'il lui confère.
lib. 1 d. 42 q. 2 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod praeterita non fuisse, potest accipi ut impossibile per accidens, et ut impossibile per se. Si enim accipiatur ipsa res quae dicitur praeterita, ut cursus Socratis, non habet impossibilitatem nisi per accidens suum, quod est extra rationem ejus, scilicet praeteritionem : et ipsa res in se considerata non dicitur Deo impossibilis. Potest enim hanc rem facere, scilicet quod Socrates non currat. Si autem accipiatur secundum quod stat sub hoc accidente quod est praeteritio, sic est impossibile per se : et hoc dicitur Deus facere non posse ; et simile est de hoc quod dicitur : Socratem non currere dum currit est impossibile : quia ratione adjuncti habet impossibilitatem per se.	3. Que le passé n'ait pas existé peut être pris comme impossible par accident, et comme impossible par soi. Car si on prend ce qui est appelé passé, comme la course de Socrate, il n'a d'impossibilité que par son accident, parce qu'elle est hors de nature, à savoir déjà passée ; et la chose même considérée en soi n'est pas appelée impossible pour Dieu. Car il peut faire que Socrate ne coure pas. Mais si on le prend selon qu'il est dans cet état sous cet accident qui est le passé, il est alors impossible par soi ; et on dit que cela Dieu ne peut pas le faire et c'est semblable à ce qui est dit : il est impossible que Socrate ne coure pas quand il court, parce qu'en raison de ce qui est ajouté il a une impossibilité par soi.
lib. 1 d. 42 q. 2 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod Deus materiae primae indidit duplices rationes, scilicet causales, vel obedientiales, per quas omnes natae sunt obedire Deo, ut fiat ex eis quidquid ei placuerit. Indidit etiam rationes seminales, scilicet principia activa, per quae effectus naturales exercentur ; et contra has aliquando dicitur facere in miraculis quae facit.	4. Dieu a induit deux raisons dans la matière première ; à savoir les raisons causales ou obégentielles, par lesquelles toutes sont destinées à obéir à Dieu, pour qu'il en fasse ce qu'il lui aura plu. Il a induit aussi des raisons séminales, à savoir des principes actifs, par lesquels les effets naturels sont exercés, et contre lesquels quelquefois on dit qu'il agit dans les miracles qu'il fait.
Sed proprie loquendo tunc etiam contra eas non facit, sed praeter eas, vel super eas. Super eas, quando inducit effectum in quem natura nullo modo attingere potest, sicut forma gloriae corporibus gloriosis. Praeter eas facit, quando effectum quem natura inducere potest, sine officio causarum naturalium producit, ut quando aquam in vinum convertit, Joan. 2.	Mais à proprement parler, alors il ne le fait pas contre elles, mais au-delà d'elles, ou au-dessus d'elles. Au-dessus, quand il induit un effet que la nature ne peut atteindre en aucune manière, comme la forme de gloire pour les corps glorieux. Il les fait au-delà d'elles, quand il produit l'effet que la nature peut induire, sans l'aide des causes naturelles, comme quand il a changé l'eau en vin (<i>Jn 2</i>).
Sed contra eas non facit ; quia non facit ut causa naturalis activa manens eadem secundum speciem, effectum essentialem	Mais il ne le fait pas contre elles, parce qu'il ne fait ni ne peut faire que la cause naturelle active demeurant la même en espèce, ait un

¹ Éd. Parme add. *Nec facere potest.*

alium habeat, ut quod ignis manens ignis infrigidet ¹ ; sicut non potest esse quod simul sit eadem et alia. Sed bene potest destruere unam naturam, et facere aliam ; abjicere unam formam a materia, et inducere aliam : sic enim et contra naturam aeris facit ignis, quando ipsum corrumpit.	autre effet essentiel, pour que le feu tout en demeurant feu rafraîchisse ; de même il n'est pas possible qu'il soit en même temps le même et autre. Mais il peut bien détruire une nature et en faire une autre ; rejeter une forme de la matière et en induire une autre, ainsi en effet, il fait le feu contre la nature de l'air, quand il le corrompt.
lib. 1 d. 42 q. 2 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod sub distributione omnium non potest accipi nisi ens vel non ens. Sed ea quae diximus Deum non posse, neque sunt entia simpliciter, neque non entia.	5. Sous l'attribution de tout on ne peut comprendre que l'étant et le non étant. Mais ce que nous avons dit que Dieu ne peut pas, ce ne sont pas des étants simplement, ni des non étants.
lib. 1 d. 42 q. 2 a. 2 ad 6 Ad sextum dicendum, quod dicta impossibilia quamvis ore proferri possint, tamen corde concipi non possunt, ut probat philosophus in 5 Metaph. ; unde non proprie et perfecte sunt verba.	6. Quoique les paroles impossibles puissent être proférées par la bouche, cependant le cœur ne peut pas les concevoir, comme le philosophe le prouve (<i>Métaphysique</i> , V, texte 16) ; c'est pourquoi ce ne sont pas des paroles à proprement parler.
lib. 1 d. 42 q. 2 a. 2 ad 7 Ad septimum dicendum, quod Deus non conjunxit humanam naturam divinae, ita quod esset eadem natura, vel quod una persona secundum idem esset Deus et homo, sed secundum aliud et aliud ; et sic non est dubium quod contraria in eodem conjungere potest ; quia et natura hoc facit.	7. Dieu n'a pas joint la nature humaine à la nature divine, de sorte qu'elle soit une nature identique, ou qu'une personne à l'identique serait Dieu et homme, mais selon l'une ou l'autre ; et ainsi il n'y a pas de doute que les contraires peuvent se joindre dans un même être, parce que la nature le fait.
lib. 1 d. 42 q. 2 a. 2 ad 8 Ad octavum dicendum, quod non est simile. Quia caecitas est privatio ipsius visus, unde includit in se negationem ejus : unde non potest facere Deus quod simul sit caecus et videns. Sed in ratione virginitatis non includitur negatio maternitatis, sed negatio conjunctionis ad virum ; et ideo ratio non procedit.	8. Il faut dire que ce n'est pas pareil. Parce que la cécité est la privation de la vue, elle inclut en elle sa négation, c'est pourquoi Dieu ne peut pas faire qu'il soit aveugle et voyant en même temps. Mais, la négation de la maternité n'est pas incluse dans la raison de la virginité, mais celle de l'union à un homme, et cette raison n'est pas valable.
Articulus 3 : Utrum aliquid sit judicandum impossibile, secundum causas inferiores lib. 1 d. 42 q. 2 a. 3 tit.	<u>Article 3 – Faut-il juger l'impossible selon les causes inférieures ?</u>
lib. 1 d. 42 q. 2 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod aliquid non sit judicandum impossibile simpliciter secundum causas inferiores. Super illud	Objections : ² 1. Il semble que quelque chose ne doit pas être jugé impossible simplement selon les causes inférieures ; A ce sujet, il est dit en I

¹ Éd. Parme omet : *ut quod ignis manens ignis infrigidet*.

² PARALL. : *Pot.* qu. 1, a. 4 – *Ia*, qu. 25, a. 3, ad 4.

1 ad Corinth. 1, 20 : stultam fecit Deus sapientiam hujus mundi, ita dicit Glossa : sapientiam hujus mundi, Deus stultitiam fecit, ostendens possibile quod ipsa impossibile judicabat. Sed sapientia hujus mundi judicat aliquid impossibile esse secundum causas inferiores. Ergo videtur quod hoc stultum sit dicere.	Co. 1, 20 : « Dieu a rendu folle la sagesse de ce monde ». La glose dit : « La sagesse de ce monde, Dieu l'a rendue folle, en montrant possible ce qu'elle jugeait impossible. » : Mais la sagesse de ce monde juge que quelque chose est impossible selon les causes inférieures. Donc il semble qu'il est fou de le dire.
lib. 1 d. 42 q. 2 a. 3 arg. 2. Praeterea, constat quod causa inferior impium justificare non potest. Sed tamen non dicimus hoc esse impossibile, et similiter nec mundum fore antequam esset, quem natura facere non potest. Ergo videtur quod non sit aliquid dicendum impossibile ex eo quod causae inferiori est impossibile.	2. Il est clair qu'une cause inférieure ne peut pas justifier l'impie. Mais cependant nous ne disons pas que c'est impossible, et de la même manière le monde ne sera pas avant d'être, lui que la nature ne peut pas faire ¹ . Donc il semble qu'il ne faut pas dire une chose impossible du fait que c'est impossible pour la cause inférieure.
lib. 1 d. 42 q. 2 a. 3 arg. 3 Praeterea, constat quod illuminare caecum et dare virgini conceptum, naturae est impossibile ; et tamen ista fieri potuerunt, et facta sunt. Ergo videtur quod secundum causas inferiores aliquid impossibile judicandum non sit.	3. Il est clair que rendre la vue à un aveugle et donner une conception à une vierge est impossible à la nature, et cependant cela a pu être fait et a été fait. Donc il semble que quelque chose ne doit pas être jugé impossible selon les causes inférieures.
lib. 1 d. 42 q. 2 a. 3 s. c. 1 Sed contra, nihil Deo est impossibile, ut dicitur Luc. 1. Si ergo secundum causam superiorem tantum aliquid impossibile diceretur et possibile, nihil impossibile foret. Ergo videtur quod sit judicandum de impossibilitate secundum causas inferiores.	En sens contraire : 1. Rien n'est impossible à Dieu, comme il est dit en <i>Luc</i> 1. Si donc on disait que quelque chose est impossible selon la cause supérieure seulement, il n'y aurait rien d'impossible. Donc il semble qu'il faut juger de l'impossibilité d'après les causes inférieures.
lib. 1 d. 42 q. 2 a. 3 s. c. 2 Praeterea, necessarium et impossibile sunt contraria. Sed aliquid non dicitur necessarium propter necessitatem causae primae, ut supra dictum est, dist. 38, quaest. Unic., art. 5, quia sic omnia essent necessaria. Ergo nec possibile et impossibile judicandum est secundum superiores causas.	2. De plus nécessaire et impossible sont des contraires. Mais on ne dit pas que quelque chose est nécessaire à cause de la nécessité de la cause première, comme on l'a dit ci-dessus (D. 38, qu. unique, a. 5), parce qu'ainsi tout serait nécessaire. Donc il ne faut pas juger le possible et l'impossible selon les causes supérieures.
lib. 1 d. 42 q. 2 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod impossibile est	Réponse : Il y a deux sortes d'impossible ² . Car une

¹ Cf. *Pot.* qu. 1, a. 4, obj. 5 : « Que le monde a dû être possible avant d'exister. Mais il ne fut pas possible par les causes inférieures. » Les causes inférieures ne jouent pas dans la création puisqu'elle est *ex nihilo*.

² En *Pot.*, la définition du possible et de l'impossible se trouve dans l'article 3 de la question 1, article qui concerne l'impossible de la nature. Il nous dit d'après Aristote (*Métaphysique* V, 12, 1019 b 23) qu'il y en a des trois manières : 1. Selon la puissance active ou passive, 2. En soi, défini en raison de la

<p>dupliciter. Aliquid enim est ex se impossibile, sicut dictum est, art. antec., de his quae contradictionem includunt ; et haec judicantur impossibilia absolute, non per respectum ad causas superiores vel inferiores.</p>	<p>chose est impossible par soi, comme on l'a dit dans l'article précédant, s'il y a une contradiction incluse et on la juge impossible sans rapport avec les causes supérieures ou inférieures.</p>
<p>Aliquid autem est impossibile, quod quantum in se est non habet rationem impossibilis, sed in ordine ad aliquid ; et in istis distinguendum est ; quia possibile potest dici secundum potentiam activam et passivam ; et utroque modo dicitur aliquid possibile et impossibile simpliciter per comparationem ad suam causam proximam activam vel materialem, cujus condiciones effectus sequitur, ut prius dictum est.</p>	<p>Est aussi impossible ce qui quant à lui n'a pas raison d'impossible, mais dans son rapport à quelque chose, et en cela il faut distinguer : parce qu'on peut dire que c'est possible selon la puissance active ou la puissance passive ; et de l'une et l'autre manière on dit que quelque chose est possible et impossible simplement par comparaison à sa cause proche active ou matérielle¹, dont l'effet suit les conditions, comme on l'a dit d'abord.</p>
<p>Verbi gratia : materia statuae remota, est terra et aqua : materia proxima cuprum et lignum. Dicimus autem ex cupro posse fieri statuam, non autem ex terra : hoc enim solum dicimus esse in potentia in aliquo absolute, quod potest educi de materia uno motore, ut in 9 Metaph. dicitur.</p>	<p>Par exemple : si on exclut la matière de la statue, il y a de la terre et de l'eau : la matière proche le cuivre et le bois. Mais nous disons du cuivre qu'il peut devenir une statue, mais pas de la terre ; car nous disons que cela seul est en puissance absolument dans quelque chose, qui peut être sorti de la matière par un moteur, comme il est dit en <i>Métaphysique</i> (IX, 5, 1048 a 15).</p>
<p>Dicendum est ergo, quod omnes effectus qui sunt immediate ipsius Dei, non per causam secundam mediam, ut creatio mundi, creatio animae, et glorificatio animae, et hujusmodi, judicandi sunt possibles vel impossibles secundum causam superiorem divinam.</p>	<p>Il faut donc dire que tous les effets qui sont immédiatement de Dieu lui-même, non par une cause seconde intermédiaire, comme la création du monde, celle de l'âme, et sa glorification, etc ; doivent être jugés possibles ou impossibles selon la cause divine supérieure.</p>
<p>Possunt nihilominus aliqui eorum judicari possibles secundum causas passivas inferiores ; quia causae receptivae se habent in inferioribus sicut anima se habet ad corpus praeparatum per operationem naturae, et ad gratiam per liberum arbitrium. Sed illi effectus qui nati sunt ex causis esse inferioribus proximis activis et passivis, judicandi sunt possibles vel impossibles</p>	<p>Certains cependant peuvent être jugés possibles selon les causes passives inférieures ; parce que les causes réceptives se comportent dans les choses inférieures comme l'âme vis-à-vis du corps préparé par l'opération de la nature et pour la grâce par le libre arbitre. Mais ces effets qui sont destinés par les causes inférieures proches actives ou passives, doivent être jugés possibles ou impossibles selon les causes inférieures ;</p>

contradiction. Il n'y a apparemment que deux manières et il semble qu'il faille compter pour deux les puissances active et passive.

¹ « L'énoncé de la possibilité *in ordinem ad aliquid*, correspond aux puissances actives et passives. Puisque les puissances sont les causes (respectivement efficiente et matérielle), la seconde façon d'énoncer la possibilité peut être traitée comme l'énoncé selon les causes. (Gr. Stolarski, *la possibilité et l'être*, p. 93).

<p>secundum causas inferiores : sicut in visione caeci et in resurrectione mortui, et hujusmodi : vita enim et visio sunt effectus immediati causarum inferiorum, scilicet formarum unitarum corpori.</p>	<p>comme dans la vision de l'aveugle et dans la résurrection des morts, etc., car la vie et la vision sont des effets immédiats des causes inférieures, à savoir des formes unies à un corps.</p>
<p>lib. 1 d. 42 q. 2 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod sapientia mundi in hoc stulta reputata est, quia iudicavit haec impossibilia naturae, ita esse impossibilia, quod etiam Deus ea facere non posset. Aliquid tamen potest dici simpliciter impossibile quod alicui est possibile ; sicut aliquid dicitur simpliciter album, quod secundum aliquid sui non est album.</p>	<p>Solutions : 1. La sagesse du monde est réputée folle, parce qu'elle a jugé que ces choses impossibles de la nature étaient impossibles de telle manière que même Dieu ne pouvait pas les faire. Cependant on peut dire que quelque chose est absolument impossible, parce que c'est impossible à quelqu'un, de même qu'on dit que quelque chose est simplement blanc, parce que sous un certain rapport, il n'est pas blanc</p>
<p>lib. 1 d. 42 q. 2 a. 3 ad 2 Et per hoc patet responsio ad alia. Expositio textus. lib. 1 d. 42 q. 2 a. 3 expos. Potuit Deus simul cuncta facere. [2] Non solum ita quod conderet omnes species, sed etiam omnia individua specierum, quae in toto tempore fiunt ; sed ratio prohibuit, non quidem per contrarietatem, sed per impossibilitatem ; non enim potest esse quod Deus aliquid faciat, et illud rationale non sit ; unde ratio se habet sicut determinans opus, et potentia sicut exequens.</p>	<p>2. Et cela éclaire la réponse aux autres objections. Exposition du texte de Pierre Lombard. «<i>Dieu a pu faire tout en même temps.</i> » Non seulement de sorte à fonder toutes les espèces, mais aussi tous les individus des espèces, qui ont été faits dans tout le temps ; mais la raison l'a empêché, non pas par contrariété, mais impossibilité ; car il n'est pas possible que Dieu fasse quelque chose et que cela ne soit pas rationnel, c'est pourquoi la raison se comporte comme une œuvre déterminante et la puissance comme conséquence.</p>
<p>Quia non esset hoc potentiae, sed infirmitatis [4]. Et hoc etiam dicit Dionysius, et ponit exemplum, sicut cum aliquid dicitur esse non ens : hoc enim ipsum esse est non esse ; ita et posse deficere ab eo quod est perfecte possibile, non est posse simpliciter.</p>	<p>«<i>Parce que cela ne serait pas une puissance, mais une infirmité.</i> » Et cela Denys le dit aussi, et le donne en exemple, comme quand on dit que quelque chose est un non étant ; car cet être même est du non être et pouvoir défailir de ce qui est parfaitement possible, ce n'est pas absolument un pouvoir.</p>
<p>Homo autem vel Angelus, quantumcumque beatus est, non est potens ex se vel per se [7]. Sciendum quod homo ex se vel a se, nihil boni potest facere : quia istae praepositiones de, et ab denotant causam efficientem : unde dicitur homo posse facere aliquid ab eo a quo potentiam habet ; constat enim quod quidquid boni habet, ab alio habet. Sed per denotat causam formalem ; unde quaedam potest facere per se,</p>	<p>«<i>Mais l'homme ou l'ange, en tant qu'il est bienheureux n'est pas puissant de lui-même ou par soi.</i> » Il faut savoir que l'homme de lui-même ou par soi, ne peut rien faire de bon, parce que ces prépositions <i>de</i> et <i>ab</i> [de, au sujet de, - par] signalent une cause efficiente ; c'est pourquoi on dit que l'homme peut faire quelque chose par ce par quoi il a la puissance, car il est clair que tout ce qu'il a de bon, il l'a d'un autre. Mais <i>per</i> [par, à travers, par l'intermédiaire] signale la cause</p>

scilicet quae complentur principiis naturalibus, quaedam autem non per se, sicut ea quae fiunt per virtutem divinam, ut miracula, et hujusmodi : et inde etiam est quod filius dicitur omnia agere per se, sed non a se.	formelle, c'est pourquoi il peut faire certaines choses par son intermédiaire, à savoir ce qui est complété par les principes naturels, mais certaines choses non pas par soi, comme ce qui est fait par la puissance divine, comme les miracles, etc. et c'est pourquoi il y a qu'on dit que le Fils fait tout par son intermédiaire et non par soi.
Expositio textus	<u>Explication du texte de Pierre Lombard, Dist. 42</u>
Cap. 184 (1). De omnipotentia Dei : quare dicatur omnipotens, cum nos multa possimus quae ipse non possit. Nunc de omnipotentia Dei agendum est : ubi prima consideratio occurrit : quo modo vere Deus dicatur omnipotens : an quia omnia possit, an tantum quia ea possit quae vult.	1. La toute puissance de Dieu : Pourquoi le dit-on tout puissant, alors que nous pouvons beaucoup de choses qu'il ne pourrait pas faire ? Maintenant il faut traiter de la toute puissance de Dieu : première considération : de quelle manière on dit que Dieu est vraiment tout puissant ? Est-ce parce qu'il peut tout, ou seulement parce qu'il peut ce qu'il veut ?
Quod enim Deus omnia possit, pluribus auctoritatibus comprobatur [1] ; Ait enim Augustinus in libro <i>Quaestionum veteris ac novae legis</i> : « Omnia quidem potest Deus : sed non facit nisi quod convenit veritati eius, et justitiae. » Idem in eodem : « Potuit Deus cuncta facere simul : sed ratio prohibuit, id est, voluntas. » Rationem nempe ibi voluntatem Dei appellavit, quia Dei voluntas rationabilis est et aequissima. Fatendum est ergo Deum omnia posse.	Car que Dieu puisse tout est prouvé par plusieurs autorités ; en effet Augustin dit dans le Livre <i>Des questions de l'ancienne et de la nouvelle Loi</i> , (qu. 97 ¹) « Dieu peut tout, mais il ne fait que ce qui convient à sa vérité et sa justice. » Et dans le même livre (qu. 106) : « Dieu a pu tout faire en même temps, mais la raison, c'est-à-dire sa volonté, l'a interdit. » Il a appelé sans doute raison la volonté de Dieu, parce qu'elle est rationnelle et très juste. Il faut donc dire que Dieu peut tout.
Cap. 185 (2). Quomodo dicatur Deus omnia posse. Sed quaeritur quo modo omnia posse dicatur, cum nos quaedam possimus, quae ipse non potest [2]. Non potest enim ambulare, loqui, et huiusmodi, quae a natura divinitatis sunt penitus aliena, cum horum instrumenta nullatenus habere queat incorporea et simplex substantia.	2. Comment dit-on que Dieu peut tout ? Mais on cherche de quelle manière on dit qu'il peut tout, quand nous, nous pouvons certaines choses qu'il ne peut pas lui-même. En effet il ne peut pas marcher, parler, etc., ce qui est tout à fait étranger à la nature de la divinité, puisque la substance simple et incorporelle ne peut en aucune manière avoir de tels pouvoirs ² .
Quibus id respondendum arbitror, quod huiusmodi actiones, ambulatio scilicet et locutio, et huiusmodi, a Dei potentia alienae non sunt, sed ad ipsam	A cela je pense qu'il faut répondre que les actions de ce genre, comme la marche, la parole, etc. ne sont pas étrangères à la puissance de Dieu ; mais elles la concernent.

¹ Ambrosiaster, PL 35 2291.

² Comprendre les organes ou les membres pour accomplir ces actions.

<p>pertinentes. Licet enim huiusmodi actiones in se Deus habere non possit, non enim potest ambulare, vel loqui, et huiusmodi, eas tamen in creaturis potest operari : facit enim ut homo ambulet, et loquatur et huiusmodi. Non ergo per istas actiones divinae potentiae detrahitur aliquis, quia et hoc potest facere omnipotens.</p>	<p>Car, bien que Dieu ne puisse pas avoir en lui des actions de ce genre, car il ne peut ni marcher, ni parler etc., il peut cependant les opérer dans les créatures : car il fait marcher et parler l'homme, etc. Donc par ces actions, on ne retire rien à la puissance divine, parce que le tout puissant peut le faire aussi.</p>
<p>Sed sunt alia quaedam quae Deus nullatenus facere potest, ut peccata : non enim potest mentiri, non potest peccare. Sed non ideo omnipotentiae Dei in aliquo detrahitur vel derogatur, si peccare non posse dicitur, quia non est hoc potentiae, sed infirmitatis. Si enim hoc posset, omnipotens non esset. Non ergo impotentiae sed potentiae imputandum est, quod ista non potest. Unde Augustinus, in XV lib. <i>De Trinit.</i>, cap. XV : « <i>Magna, inquit, Dei potentia est, non posse mentiri. Sunt enim quaedam quae in aliis rebus potentiae deputanda sunt, in aliis vero minime, et quae in aliis laudabilia sunt, in aliis vero reprehensibilia sunt. Non ergo ideo Deus minus potens est qui peccare non potest, cum omnipotens nullatenus possit esse qui hoc potest.</i> »</p>	<p>Mais il y a d'autres choses que Dieu ne peut faire en aucune manière, comme les péchés. Car il ne peut ni mentir, ni pécher. Mais ainsi rien n'est enlevé à sa toute puissance et rien n'y déroge, si on dit qu'il ne peut pas pécher, parce que cela ne concerne pas la puissance mais la faiblesse. Car, s'il le pouvait, il ne serait pas tout puissant. Il ne faut pas donc imputer à l'impuissance qu'il ne le puisse pas, mais à la puissance. C'est pourquoi Augustin <i>De Trin.</i> XV, 24¹ : « <i>Grande, dit-il, est la puissance de Dieu, de ne pas pouvoir mentir. Car certaines [activités] doivent être attribuées à la puissance chez les uns, mais pas du tout chez d'autres ; ce qui est louable chez les uns, est reprehensible chez d'autres. Donc Dieu n'est pas moins puissant, s'il ne peut pas pécher, puisque celui qui le peut ne pourrait en aucune façon être tout puissant.</i> »</p>
<p>Sunt etiam et alia quaedam quae Deus non potest ; unde videtur non omnia posse. Non enim potest mori vel falli. Unde Augustinus in I lib. <i>De symbolo ad catech.</i>, cap. 1, (col. 627) : « <i>Deus omnipotens non potest falli, non potest miser fieri, nec potest vinci. Haec utique et huiusmodi absit ut possit omnipotens. Si enim passionibus atque defectibus subjici posset, omnipotens minime foret. Et inde monstratur omnipotens, quia ei haec propinquari non valent. Potest tamen haec in aliis operari.</i> »</p>	<p>Il y a aussi certaines choses que Dieu ne peut pas faire : c'est pourquoi il semble qu'il ne puisse pas tout. En effet, il ne peut ni mourir ni se tromper. C'est pourquoi Augustin dans le livre I du <i>De symbolo ad catech.</i> ch. 1² : « <i>Dieu le tout puissant ne peut pas se tromper, il ne peut pas devenir malheureux, il ne peut pas être vaincu. Puisse le tout puissant ne pas pouvoir cela et d'autres choses. Car s'il pouvait être soumis aux passions et aux défaillances de ce genre, il ne serait pas tout puissant. Et ainsi il se montre tout puissant, parce que ces passions ne peuvent pas l'atteindre. Cela peut cependant être opéré en d'autres.</i> »</p>
<p>Cap. 186 (3). Quod omnipotentia Dei secundum duo consideretur. Hic ergo</p>	<p>3. La toute puissance de Dieu est considérée sous deux aspects. Ici donc, à ceux qui le</p>

¹ BA. 16, p. 492.

² Sermon 214, § 4 (PL 38, 1068), *Sermo ad catechumenos de symbolo*, ch. 1, § 2 (PL 40, 627).

<p>diligenter considerantibus omnipotentia eius secundum duo apparet [3] : scilicet qui omnia facit quae vult et nihil omnino patitur. Secundum utrumque Deus omnipotens verissime praedicatur : quia nec aliquid est quod ei ad patiendum corruptionem inferre valeat, nec aliquid ad faciendum impedimentum afferre. Manifestum est itaque Deum omnino nihil posse pati, et omnia facere posse praeter ea sola quibus eius dignitas laederetur eiusque excellentiae derogaretur, in quo tamen non est minus omnipotens : hoc enim posse, non esset posse, sed non posse. Nemo ergo Deum impotentem in aliquo dicere praesumat, qui omnia potest quae posse potentiae est, et inde vere dicitur omnipotens.</p>	<p>considèrent avec attention, sa toute puissance apparaît sous deux aspects : à savoir qu'il fait tout ce qu'il veut et il ne subit absolument rien. Selon l'un et l'autre, Dieu est considéré très véritablement comme tout puissant : parce qu'il n'y a rien qui puisse lui faire subir la corruption, ni rien lui apporter un empêchement. C'est pourquoi il est clair que Dieu ne peut absolument rien subir, et il peut tout faire, sauf ce qui blesserait sa dignité et qui dérogerait à sa supériorité, ce en quoi il n'est cependant pas moins tout puissant. Car pouvoir cela ne serait pas pouvoir, mais ne pas pouvoir. Donc que personne n'ose dire que Dieu est impuissant en quelque chose, parce qu'il peut tout ce qui est pouvoir pour la puissance, et ainsi on le dit vraiment tout puissant.</p>
<p>Ex quibusdam tamen auctoritatibus traditur ideo vere dici omnipotens, quia quidquid vult potest [4] Unde Augustinus in <i>Enchir.</i>, cap. XCVI : « <i>Non ob aliud veraciter vocatur omnipotens nisi quoniam quidquid vult potest, nec voluntate cuiuspiam creaturae voluntatis impeditur effectus.</i> » Idem in lib. <i>De spir. et lit.</i> : « <i>Non potest Deus facere injusta, quia ipse est summa justitia et bonitas. Omnipotens vero est, non quod possit omnia facere, sed quia potest efficere quidquid vult, ita ut nihil valeat eius voluntati resistere quin compleatur, aut aliquo modo impedire eamdem.</i> »</p>	<p>Cependant certaines autorités rapportent qu'on le dit vraiment tout puissant, parce qu'il peut tout ce qu'il veut. C'est pourquoi Augustin dit (<i>Enchiridium</i>, 96) : « <i>Il n'est appelé vraiment tout puissant que parce qu'il peut ce qu'il veut et l'effet de sa volonté n'est empêché par la volonté d'aucune créature.</i> » De même dans l'<i>Esprit et la lettre</i>¹ : « <i>Dieu ne peut pas commettre d'injustice, parce qu'il est la justice et la bonté suprêmes. Mais il est tout puissant, non pas parce qu'il pourrait tout faire, mais parce qu'il peut produire tout ce qu'il veut, de sorte que rien n'a le pouvoir de résister à sa volonté sans qu'elle ne soit accomplie, ou empêchée elle-même de quelque manière.</i> »</p>
<p>Joannes Chrysostomus, in homil. quadam de expositione symboli, homil. II, ait : « <i>Omnipotens dicitur Deus, quia posse illius non potest invenire non posse, dicente Propheta, Ps CXIII, 2 : « Omnia quaecumque voluit fecit. »</i> Ipse est ergo omnipotens, ut totum quod vult possit. Unde Apostolus, <i>Rom. IX, 19</i> : <i>Ejus, inquit, voluntati quis resistit ?</i> » His auctoritatibus videtur ostendi quod Deus ex eo tantum dicatur omnipotens, quid omnia potest quae vult, non quia</p>	<p>Jean Chrysostome (<i>Homélie sur l'exposition du Symbole</i>) dit : « <i>On dit Dieu tout puissant, parce que son pouvoir ne peut pas se trouver ne pas pouvoir, car le prophète dit (Ps. 113, 11) « Tout ce qu'il a voulu, il l'a fait. »</i> Donc il est tout puissant pour pouvoir tout ce qu'il veut. C'est pourquoi l'Apôtre (<i>Rm 9, 19</i>) : « <i>Qui, dit-il, résiste à sa volonté ?</i> ». Or on semble montrer par ces autorités qu'on dit que Dieu est tout puissant, seulement parce qu'il peut tout ce qu'il veut, non pas parce qu'il peut tout.</p>

¹ P. Lombard tire sa référence d'Abelard, *Théologie*, III, 4 (PL 178, 1092 D 1093 A). Et elle semble fausse.

omnia possit.	
Sed ad hoc potest dici, [5] quod Augustinus ubi dicit, lib. I <i>De symb.</i> , cap. 1 : « <i>Omnipotens non dicitur quod omnia possit,</i> » etc., tam ample et generaliter accipit, « omnia », ut etiam mala includeret quae Deus non potest nec vult. Non ergo negavit eum posse omnia quae convenit ei posse.	Mais à cela on peut dire ce qu'Augustin dit (<i>Le symbole</i> , I, 2) « <i>On ne le dit pas tout puissant parce qu'il peut tout</i> », etc., il comprend « tout » si totalement et généralement qu'il incluerait aussi les maux que Dieu ne peut ni ne veut. Donc il n'a pas nié qu'il peut tout ce qui convient à son pouvoir.
Similiter cum dicit, in <i>Enchirid.</i> : <i>Non ob aliud veraciter dicitur omnipotens nisi quoniam quidquid vult potest</i> », non negat eum posse etiam ea quae non vult ; sed adversus illos qui dicebant Deum multa velle quae non poterat, affirmat eum posse quidquid vult, et ex eo vere dici omnipotentem, non ob aliud, quam quia potest quidquid vult. Sed cave quodmodo intelligas, potest quidquid vult – [6] an quidquid vult se posse, an quidquid vult facere, an quidquid vult fieri. Si enim dicas, ideo omnipotentem vocari quid potest quidquid vult se posse ; ergo et Petrus similiter omnipotens dici potest, vel quilibet sanctorum beatorum quia potest quidquid vult se posse et potest facere quidquid vult facere.	De la même façon, il dit (<i>Enchiridium</i> , XXIV, 96) : « <i>Ce n'est pas pour autre chose qu'on le dit tout puissant, sinon qu'il peut vraiment tout ce qu'il veut</i> ». Il ne nie pas non plus qu'il peut ce qu'il ne veut pas ; mais contre ceux qui disaient que Dieu veut beaucoup de choses qu'il ne pouvait pas, il affirme qu'il peut tout ce qu'il veut, et par là on le dit vraiment tout puissant, non pas pour autre chose que parce qu'il peut tout ce qu'il veut. Mais prends garde comment tu le comprends : 'Peut-il tout ce qu'il veut ?' : Veut-il ce qu'il peut, veut-il tout faire ou veut-il que tout soit fait ? Car si tu dis qu'il est appelé tout puissant, parce qu'il veut tout ce qu'il peut ; on peut donc dire de la même manière que Pierre est tout puissant, ou n'importe lequel des saints bienheureux, parce qu'il peut tout ce qu'il veut pouvoir et peut faire tout ce qu'il veut faire.
Non enim vult facere nisi quod facit, nec posse nisi quod potest. Sed non potest facere quidquid vult fieri : vult enim salvos fieri qui salvandi sunt ; verumtamen eos salvare non valet. Deus autem quidquid vult fieri potest facere. Si enim vult aliquid fieri per se, potest illud facere per se, et per se fecit, sicut cælum et terram per se fecit, quid voluit ; si autem fieri per creaturam, et per eam operatur, sicut per homines facit domos, et huiusmodi artificialia. Et Deus quidem ex se et per se potest : homo autem vel angelus, quantumcumque beatus est, non est potens ex se, vel per se.	Car il ne veut faire que ce qu'il fait et ne pouvoir que ce qu'il peut. Mais il ne peut pas faire tout ce qu'il veut qui soit fait ; car il veut que soient sauvés ceux qui doivent l'être ; mais pourtant il ne peut pas les sauver. Mais Dieu peut faire tout ce qu'il veut qui soit fait. Car s'il veut que quelque chose soit fait par lui, il peut le faire par lui-même, et il l'a fait par lui-même comme il a fait par lui-même le ciel et la terre, ce qu'il a voulu ; mais s'il a voulu que ce soit fait par une créature, il opère par son intermédiaire, comme il fait [faire] par les hommes des maisons et d'autres œuvres artisanales de ce genre. Et Dieu le peut par lui et par son intermédiaire ¹ : mais l'homme ou l'ange, tout autant qu'il

¹ Selon Thomas *ab* est pour la cause efficiente, *per* pour la cause formelle, ce qui pose un problème de traduction. Nous avons choisi de traduire *ab* ou *ex* par 'par' et *per* par 'son intermédiaire'. Cf. Thomas, d42q2a3.

	soit bienheureux n'est pas puissant par lui-même ou par son intermédiaire.
Sed forte dicent : « <i>Nec Dei Filius potest a se, nec Spiritus sanctus, sed solus Pater. Ille enim potest a se qui est a se ; Filius autem, quia non est a se, sed a Patre, non potest a se, sed a Patre et Spiritus sanctus ab utroque.</i> »	Mais ils diront peut-être : « <i>Et le Fils de Dieu ne peut pas par lui-même, ni l'Esprit Saint, mais le Père seulement. Car celui-ci peut par lui ce qui est par lui ; mais le Fils, parce qu'il n'est pas par lui-même mais par le Père, ne peut pas par lui-même, mais par le Père et l'Esprit Saint par l'un et l'autre.</i> »
Ad quod dicimus, quia licet Filius non possit a se nec operatur a se, potest tamen et operatur per se ; sic et Spiritus sanctus. Unde Hilarius in XI lib. <i>de Trinit.</i> , post med., : « <i>Naturae, inquit, cui contradicis, haeretice, haec unitas est, ut ita per se agat Filius nec a se agat ; et ita non a se agit ut per se agat.</i> » Per se autem dicitur agere et potens esse, quia naturalem habet potentiam eamdem quam et Pater, qui potens est et operatur : sed quia illam habet a Patre, non a se ; ideo a Patre non a se dicitur posse et agere. Homo autem vel angelus gratuitam habet potentiam qua potens est.	A cela nous disons que, bien que le Fils ne puisse pas par lui-même, et n'opère pas par lui-même, il peut cependant et il opère par son intermédiaire ; et l'Esprit Saint aussi. C'est pourquoi Hilaire (<i>Trinité IX</i> , 48, PL 319 C après le milieu) : « Cette unité de nature, dit-il, que tu contredis, ô hérétique, c'est pour que le Fils agisse par son intermédiaire et n'agisse pas par lui-même ; et ainsi il n'agit pas par lui-même, pour agir par son intermédiaire. » Par son intermédiaire veut dire agir et être puissant, parce qu'il a la même puissance naturelle que le Père, qui est puissant et opère ; mais parce qu'il l'a du Père, non par lui-même ; on ne dit pas qu'il peut et agit par lui-même, mais par le Père. Mais l'homme ou l'ange a une puissance gratuite par laquelle il est puissant.
Ideo ergo vere ac proprie Deus Trinitas omnipotens dicitur quia per se, id est naturali potentia, potest quidquid vult fieri quod non possit facere per se vel per creaturas ; et nihil vult se posse quod non possit, et omne quod vult fieri vult se posse, sed non omne quod vult se posse, vult fieri. Si enim vellet fieret, quia voluntati eius nihil resistere potest.	Donc c'est pourquoi on dit que vraiment et à proprement parler le Dieu Trinité est tout puissant, parce que par son intermédiaire, c'est-à-dire par une puissance naturelle, il peut tout ce qu'il veut qui soit fait, qu'il ne pourrait faire par son intermédiaire ou celui des créatures : et il veut ne pouvoir rien qu'il ne pourrait pas et tout ce qu'il veut qui soit fait il veut le pouvoir, mais ce n'est pas tout ce qu'il veut pouvoir, qu'il veut que ce soit fait. En effet, il voudrait que ce soit fait, parce que rien ne peut résister à sa volonté.
Tunc non latebit quod nunc latet. Nec utique injuste Deus noluit salvos fieri, cum possint salvi esse, si vellent. Tunc in clarissima sapientiae luce videbitur quod nunc piorum fides habet, antequam manifesta cognitione videatur, quam certa et immutabilis et efficacissima sit voluntas Dei, quae multa possit et non velit ; nihil autem quod non possit velit. Idem in lib. <i>De natura et gratia</i> , cap. VII	Alors ce qui est maintenant caché ne le sera pas. Et de toute façon, Dieu n'a pas voulu qu'ils soient sauvés injustement, puisqu'ils pouvaient l'être, s'ils le voulaient. Dans ce cas dans la lumière brillante de la sagesse, on verra ce que possède maintenant la foi des hommes pieux, a avant qu'elle paraisse dans une connaissance manifeste, combien la volonté de Dieu est certaines, immuable et très efficace, elle qui pourrait beaucoup et ne

: « Dominus Lazarum suscitavit in corpore. Numquid dicendum est : Non potuit Judam suscitare in mente ? Potuit quidem, sed noluit. » His auctoritatibus aliisque multis aperte docetur quod Deus multa possit facere quae non vult :	veut pas ; aussi il ne voudrait rien de qu'il ne peut pas. De même dans La nature et la grâce, ch. 8 : « Le Seigneur a ressuscité Lazare dans son corps. Ne faut-il pas dire : « Il n'a pas pu ressusciter Juda en esprit » Il a pu certes, mais il n'a pas voulu. ». Par ces autorités et de nombreuses autres, il est montré ouvertement que Dieu pourrait faire beaucoup de choses qu'il ne veut pas :
10. Quod sine mutabilitate potentiae vel voluntatis potest Deus et alia velle et alia facere quam vult vel facit *. quod etiam ratione probari potest. Non enim vult Deus omnes homines justificare, et tamen quis dubitat eum posse ? Potest ergo Deus aliud facere quam facit, et tamen si aliud faceret, alius ipse non esset. Et potest aliud velle quam vult, et tamen eius voluntas nec alia, nec nova, nec mutabilis aliquo modo potest esse. Quod etsi possit velle quod numquam voluit, nec tamen noviter nec nova voluntate, sed sempiterna tantum voluntate velle potest ; potest enim velle quod ab aeterno potest voluisse ; habet enim potentiam volendi et nunc et ab aeterno, quod tamen nec modo vult, nec ab aeterno.	10. Dieu peut sans mutation de la puissance et de la volonté d'autres choses et en faire d'autres qu'il veut ou qu'il fait. Ce qui peut être prouvé par la raison. Car Dieu ne veut pas justifier tous les hommes, et cependant qui doute qu'il le peut ? Donc il peut faire autre chose que ce qu'il fait, et cependant s'il faisait autre chose, il ne serait pas lui-même un autre. Et il peut vouloir autre chose que ce qu'il veut, et cependant sa volonté ne peut d'une manière être ni autre, ni nouvelle, ni muable. Quoique il puisse vouloir ce qu'il n'a jamais voulu, et cependant ni à nouveau ni par une nouvelle volonté, car il peut vouloir ce qu'il peut avoir voulu éternellement, car il a la puissance de vouloir et maintenant et éternellement ce que cependant il ne veut pas à l'instant ni éternellement.
Distinctio 43	<u>Distinction 43 – [La puissance de Dieu, suite]</u>
Prooemium	<u>Prologue</u> ⁴³
	Question 1 Article 1 – La puissance de Dieu est-elle infinie ? Article 2 – La toute puissance de Dieu peut-elle être communiquée aux créatures ? Question 2 Article 1 – Dieu opère-t-il par nécessité de nature ? Article 2 Dieu agit-il par nécessité de justice ?
43 q. 1 pr. Hic Magister excludit errorem quorundam contra praedeterminata, qui Dei potentiam limitabant, dicentes, non simpliciter omnium esse Dei potentiam :	Ici le Maître exclut l'erreur de certains contre les pré-déterminations qui limitaient la puissance de Dieu, en disant qu'elle n'est absolument pas de toutes [les personnes ¹] et

¹ Abélard fut condamné au Concile de Sens, particulièrement pour cette assertion : « Quod pater sit plena potentia, Filius quaedam potentia, Spiritus sanctus nulla potentia. »

<p>et dividitur in partes duas : in prima improbat errorem eorum, in quantum limitabant Dei potentiam, ad res quae fiunt ; in secunda in quantum limitabant ad qualitatem earum ; dicebant enim, nec alia nec meliora posse Deum facere quam quae facit, 44 dist., ibi : <i>nunc illud restat discutiendum, utrum melius aliquid possit facere quam facit.</i> [d. 44, 1]</p>	<p>c'est divisé en deux parties : 1. Il condamne leur erreur, en tant qu'ils limitaient la puissance de Dieu, à ce qui est fait ; 2. en tant qu'ils limitaient leur qualité ; car ils disaient que Dieu ne peut faire d'autres choses ni de meilleures que ce qu'il fait (d. 44) : maintenant il reste à discuter, s'il pourrait faire quelque chose de meilleur que ce qu'il fait ?</p>
<p>Prima in tres : in prima narrat eorum positionem ; in secunda ponit probationes eorum, et solvit eas, ibi : <i>istamque primam suam opinionem verisimilibus argumentis, causisque commentitiis, nec non et sacrarum auctoritatum testimoniis munire conantur</i> ; in tertia inducit auctoritates ad veritatem probandam, ibi : <i>fateamur ergo Deum plura posse facere quae non vult, et posse dimittere quae facit.</i> Istamque suam primam opinionem verisimilibus argumentis (...) munire conantur.</p>	<p>La première partie est divisée en trois : 1. Dans la première il donne leur position. 2. Dans la seconde il donne leurs preuves et les résoud : « Ils essayent de renforcer leur première opinion par des arguments vraisemblables et des causes inventées et aussi par les témoignages des saintes autorités ». 3. Il introduit des autorités pour prouver la vérité : « Avouons donc que Dieu peut faire plus que ce qu'il ne veut pas et peut renoncer à plusieurs choses qu'il fait. » Ils essaient de renforcer leur première opinion, par des arguments vraisemblables.</p>
<p>Hic ponit probationes eorum ; et dividitur in partes tres : in prima ponit quaedam probabilia argumenta quae habebant ; in secunda ponit quasdam causas quas adinveniebant, ibi : <i>addunt quoque et alia</i> ; in tertia ponit quasdam auctoritates quas inducebant ad suae opinionis confirmationem, ibi : <i>his autem illi scrutatores qui defecerunt scrutantes scrutinia, sanctorum annectunt testimonia.</i> Probationes autem et responsiones patent in littera.</p>	<p>Ici il place leurs preuves ; et c'est divisé en trois parties : 1. dans la première il place certains arguments probables qu'ils avaient. 2. dans la seconde il place quelques causes qu'ils inventaient : Ils en ajoutent d'autres aussi ; 3. il place quelques autorités qu'ils avançaient pour confirmer leur opinion : Mais ceux qui fouinent cela quit se sont trompés en fouinant, joignent les témoignages des saints. Mais les preuves et les réponses sont claires dans La lettre.</p>
<p>Circa hanc opinionem oportet duo quaerere, secundum quod duo ponebant. Primo ponebant, quod non potest facere aliquid eorum quae non facit : et in hoc negabant infinitatem divinae potentiae. Unde prima quaestio sit de infinitate divinae potentiae. Secundo ponebant Deum non posse non facere ea quae facit ; et in hoc inducebant Deum agere ex necessitate ; et ideo secunda quaestio erit, utrum Deus agat ex necessitate. Circa primum quaeruntur duo : 1 utrum potentia Dei sit infinita ; 2 utrum omnipotentia sua, quae convenit sibi</p>	<p>A propos de cette opinion il faut chercher deux solutions, selon qu'ils en pensaient deux : 1. En premier ils pensaient qu'il ne peut rien faire de ce qu'il ne fait pas : et en cela ils niaient l'infinité de la puissance divine. C'est pourquoi la première question concernerait l'infinité de la puissance divine. 2. En second ils pensaient que Dieu ne peut pas ne pas faire ce qu'il fait ; et en cela ils induisaient que Dieu agit par nécessité ; et c'est pourquoi la seconde question sera : Dieu agit-il par nécessité. Autour du premier sujet on fait deux recherches : 1. La puissance de Dieu est-elle infinie ; 2. Sa toute puissance,</p>

secundum infinitatem potentiae, sit creaturae communicabilis.	qui lui convient selon l'infinité de la puissance, est-elle communicable à la créature ?
	Question 1 – [Les limites de la puissance de Dieu]
Quaestio 1, articulus 1 : Utrum potentia Dei sit infinita. d. 43 q. 1 a. 1 tit.	<u>Article 1 – La puissance de Dieu est-elle infinie ?</u>
d. 43 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod potentia Dei non sit infinita. Sicut enim dicit philosophus, infinitum habet rationem partis et materiae, et ita imperfecti. Sed potentia Dei est perfectissima. Ergo non debet dici infinita.	Objections :¹. Il semble que la puissance Dieu n'est pas infinie. En effet, de même que le philosophe le dit (Physique, III, 6, 207 a 26), l'infini a nature de partie, de matière et ainsi d'imparfait. Mais la puissance de Dieu est absolument parfaite. Donc on ne doit pas dire qu'elle est infinie.
d. 43 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, secundum philosophum, finitum et infinitum congruunt quantitati. Sed omne quantum est divisibile. Cum igitur potentia divina sit simplex, videtur quod neque finita neque infinita dicenda sit.	2. Selon le philosophe (Physique I, 2, 185 a 33-34) le fini et l'infini se rencontrent dans la quantité ; mais tout ce qui est quantité est divisible. Donc comme la puissance de Dieu est simple, il semble qu'il faut dire qu'elle n'est ni finie ni infinie.
d. 43 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, secundum philosophos, si esset aliqua potentia activa cui non responderet aliqua potentia passiva in natura, illa esset frustra. Sed nulla potentia passiva est ad recipiendum effectum infinitum. Cum ergo potentia activa Dei non sit frustra, videtur quod non sit infinita.	3. Selon les philosophes (Métaphysique, IX, 1, 1046 a 18) s'il y avait une puissance active à laquelle ne corresponde pas une puissance dans la nature, elle serait vaine. Mais aucune puissance passive n'existe pour recevoir un effet infini. Donc comme la puissance active de Dieu n'est pas vaine, il semble qu'elle ne soit pas infinie.
d. 43 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, nullum infinitum comprehendi potest : quia, secundum Augustinum in Lib. <i>de videndo Deum</i> , illud comprehenditur cujus fines circumscribuntur. Sed intellectus divinus comprehendit potentiam suam, cum totam potentiam suam Deus cognoscat. Ergo sua potentia non est infinita.	4. Aucun infini ne peut être appréhendé, parce que selon Augustin (De la vision de Dieu, Epist. CXLVII, ad Paulinam, ch. IX, 21) est appréhendé ce dont les limites sont bornées. Mais l'esprit divin appréhende sa puissance, puisque Dieu connaît toute sa puissance. Donc sa puissance n'est pas infinie.
d. 43 q. 1 a. 1 arg. 5 Praeterea, omnis potentia potest reduci in actum. Si ergo potentia Dei sit infinita, poterit actu infinita facere. Sed si actu infinita fecisset, aut aliquid posset facere amplius, et sic infinito esset aliquid	5. Toute puissance peut être ramenée à l'acte. Si donc la puissance de Dieu était infinie, il aurait pu la rendre infinie en acte. Mais s'il l'avait rendue infinie en acte, ou il pourrait faire quelque chose de plus, et cela serait plus grand que l'infini. Ou bien il ne pourrait rien

¹ PARALL. : *Pot.* qu. 1, a. 2 – *Ia*, qu. 25, a. 2 — *CG.* I, 43 — *Compendium* 18 – *Phys.*, VII, lect. 23 – *Méta.* XII, lect. 8.

majus. Vel nihil amplius facere posset, et sic impotens ex his quae faceret redderetur, et sua potentia ad opera ejus finiretur, et infinita non esset : quae omnia impossibilia sunt. Ergo Dei potentia non est infinita.	de plus et ainsi il serait rendu impuissant, parce qu'il ferait et sa puissance se terminerait à ses œuvres, et ne serait pas infinie : choses qui sont toutes impossibles. Donc la puissance de Dieu n'est pas infinie.
d. 43 q. 1 a. 1 s. c. 1 Sed contra, in magnitudine infinita semper est virtus infinita, sicut philosophi probant, sive ponatur magnitudo molis, quam tamen impossibile est esse infinitam, sive magnitudo virtutis. Sed in <i>Psalm.</i> 144, 3, dicitur, quod <i>magnitudinis ejus non est finis</i> . Ergo virtus vel potentia ejus est infinita.	En sens contraire : Dans une grandeur infinie, il y a toujours un pouvoir infini, comme les philosophes (<i>Phys.</i> VIII, 10, 266 a 24, b 5) le prouvent, ou on pose la grandeur d'une masse, - cependant il est impossible qu'elle soit infinie -, soit la grandeur du pouvoir. Mais dans le Psaume 144, 3, il est dit : «Il n'y a pas de fin à sa grandeur. ». Donc son pouvoir et sa puissance sont infinis ¹ .
d. 43 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod infinitum potest dupliciter sumi : privative, et sic Deo non convenit : nihil enim, proprie loquendo, privative de ipso dici potest, ut supra dictum est, dist. 7, qu. 2, art. 2 : vel negative, et sic Deus dicitur infinitus, secundum Damascenum, quia nullo modo finitur. Quod qualiter sit, investigandum est.	Réponse : On peut considérer l'infini de deux manières. De façon privative, et ainsi il ne convient pas à Dieu ; car rien, à proprement parler, ne peut être dit de manière privative en Dieu, comme on l'a dit ci-dessus (d7q2a2) ou de manière négative et ainsi Dieu est appelé infini, selon Jean Damascène (la foi orth. ch. 2 et 4), parce qu'il n'est fini en aucune manière. Il faut chercher comment il l'est.
Quidam enim accipientes finitum et infinitum solum secundum quod sunt passiones quantitatis, non poterant in Deo invenire infinitatem, nisi secundum quod inveniebant in eo rationem quantitatis virtualis ; unde dicebant Deum esse infinitum, quia virtus ejus est infinita. Ideo accidit quod quidam negaverunt essentiam Dei esse infinitam in ratione essentiae consideratam ; et sic a sanctis eam videri asserebant. Sed istud erroneum est. Et ideo aliter dicendum, quod secundum philosophum, finis vel terminus multipliciter dicitur. Uno modo terminus quantitatis, sicut punctus lineae ; et hoc modo dicitur a positione et a privatione talis finis, finitum et infinitum, secundum quod est passio quantitatis ; et sic non sunt in incorporeis.	Car certains qui considèrent le fini et l'infini seulement selon que c'est ce qui supporte la quantité ne pouvaient trouver l'infini en Dieu, que selon qu'ils trouvaient en lui la nature de la quantité virtuelle ; c'est pourquoi ils disaient que Dieu était infini, parce que son pouvoir était infini. Aussi il arrive que certains ont nié que l'essence de Dieu était infinie, considérée en sa nature ; et ainsi ils affirmaient qu'elle était vue par les saints. Mais c'est faux. Et c'est pourquoi il faut dire autrement : selon le philosophe on parle de nombreuses manières de la fin ou du terme. D'une manière comme terme de la quantité, comme le point de la ligne, et de cette manière on parle du fini et de l'infini par la position et la privation de telle fin, selon que c'est ce qui supporte la quantité Et ainsi ils ne sont pas dans les incorporels.
Dicitur alio modo finis quantum ad	D'une autre manière on parle de la fin, quant

¹ Objection en *Pot.* Question 1, a. 2.

<p>essentiam rei, sicut ultima differentia constitutiva est ad quam finitur essentia speciei. Unde illud quod significat essentiam rei, vocatur definitio vel terminus ; et sic dicitur unumquodque finiri per illud quod determinat vel contrahit essentiam suam ; sicut natura generis, quae de se est indifferens ad multa, finitur per unam differentiam ; et materia prima, quae de se est indifferens ad omnes formas (unde et infinita dicitur) finitur per formam ; et similiter forma, quae, quantum in se est, potest perficere diversas partes materiae, finitur per materiam in qua recipitur. Et a negatione talis finis essentia divina infinita dicitur. Omnis enim forma in propria ratione si abstracte consideretur, infinitatem habet ; sicut in albedine abstracte intellecta, ratio albedinis non est finita ad aliquid ; sed tamen ratio coloris et ratio essendi determinatur in ea, et contrahitur ad determinatam speciem.</p>	<p>à l'essence de la chose, comme la différence constitutive ultime est pour celle à laquelle se termine l'essence de l'espèce. C'est pourquoi ce qui signifie l'essence est appelé la définition ou le terme. Il est dit que chaque chose est limitée par ce qui détermine ou restreint son essence, comme la nature du genre, qui de soi est indifférent à beaucoup est limité par une différence, et la matière première, qui de soi est indifférente à toutes les formes, (c'est pourquoi on la dit infinie) est finie par la forme, et de la même manière la forme, en ce qui la concerne peut parfaire les diverses parties de la matière, et elle est finie par la matière en laquelle elle est reçue. Et nier d'une telle fin revient à dire que l'essence divine est infinie. Car toute forme, en sa nature propre, si on la considère dans l'abstrait, possède l'infini, comme le blanc conçu dans l'abstrait : sa nature n'est terminée à rien ; mais cependant la nature de la couleur et celle de l'être y est déterminée et ramenée à une espèce déterminée.</p>
<p>Et ideo illud quod habet esse absolutum et nullo modo receptum in aliquo, immo ipsemet est suum esse, illud est infinitum simpliciter ; et ideo essentia ejus infinita est, et bonitas ejus, et quidquid aliud de eo dicitur ; quia nihil eorum limitatur ad aliquid, sicut quod recipitur in aliquo, limitatur ad capacitatem ejus. Et ex hoc quod essentia est infinita, sequitur quod potentia ejus infinita sit ; et hoc expresse dicitur in <i>Lib. de causis</i>, quod ens primum habet virtutem simpliciter infinitam, quia ipsummet est sua virtus.</p>	<p>Et c'est pourquoi ce qui a l'être absolu et n'est reçu en aucune manière en rien est tout à fait lui-même son être, celui-ci est absolument infini, et aussi son essence est infinie, sa bonté et tout autre chose qu'on dit de lui ; parce que rien [de ces attributs] n'est limité, comme ce qui est reçu dans quelque chose est limité par la capacité [de ce qui le reçoit]. Et du fait que l'essence est infinie, il en découle que sa puissance est infinie, et cela est dit expressment dans le Livre des Causes, (prop. 16) que l'étant premier a un pouvoir absolument infini, parce qu'il est lui-même son pouvoir.</p>
<p>d. 43 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod illa objectio procedit de infinito quod privative dicitur, quod scilicet natum est habere finem, et non habet ; et sic ratio ejus consistit in materia cum privatione ; et hoc Deo non competit.</p>	<p>Solutions : 1. Cette objection procède de l'infini qu'on appelle privatif, qui est destiné à avoir une fin et n'en a pas, et ainsi sa raison consiste dans la matière avec privation et cela ne convient pas à Dieu.</p>
<p>d. 43 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod objectio illa procedit de infinito secundum quod dicitur a privatione finis, qui est terminus</p>	<p>2. Cette objection procède de l'infini selon qu'on en parle par privation de la fin qui est le terme de la quantité.</p>

quantitatis.	
d. 43 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod potentia Dei activa non est propter finem, sed est finis omnium : et ideo quamvis nulla potentia passiva adaequet eam, non est frustra ; quia frustra est, quod est ad finem quem non inducit ; aliae tamen potentiae activae et passivae accedunt ad eam quantum possunt.	3. La puissance active de Dieu n'est pas en vue d'une fin, mais elle est la fin de tout, et c'est pourquoi quoique nulle puissance passive ne l'égale, elle n'est pas vaine, parce qu'est vain ce qui est pour une fin qu'il ne peut atteindre ; cependant les autres puissances actives et passives y arrivent autant qu'elles le peuvent.
d. 43 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod de ratione comprehensionis sunt duo. Unum est quod fines ejus rei apprehendantur vel contineantur ; et sic infinitum nullo modo comprehenditur neque a finito neque ab infinito : nec sic Deus seipsum comprehendit, quia fines non habet. Aliud est ratione ejus, scilicet nihil comprehensi esse extra comprehensorem ; et [sic infinitum seipsum comprehendit (om. É. Parme)] et sic etiam intellectus divinus essentiam suam et potentiam comprehendit, cum nihil extra ipsum sit.	4. Au sujet de la nature de l'appréhension, il y a deux points de vue : L'un est que la fin de cette chose est appréhendée ou contenue ; et ainsi l'infini n'est nullement appréhendé ni par la fini ni par l'infini et ainsi Dieu ne s'appréhende pas parce qu'il n'a pas de fin. Autre est ce qui concerne sa nature, à savoir rien d'appréhendé n'est hors de celui qui l'appréhende, et ainsi aussi l'esprit divin appréhende son essence et il appréhende sa puissance, puisqu'il n'y a rien en dehors de lui.
d. 43 q. 1 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod nullus effectus producitur per aliquam potentiam per modum qui est contra rationem ipsius, sicut potentia motiva non facit omnes partes motus esse simul : jam enim non esset motus, cum de ratione motus sit successis : et talis actus est in infinitum, secundum philosophum in 3 Physic., qui scilicet semper est permixtus potentiae ; et ideo non reducitur in actum nisi successive ; et ideo non sequitur quod Deus possit facere esse in actu omnia infinita quae potest, quia jam infinita essent finita.	5. Aucun effet n'est produit par une puissance par le mode qui est contre sa nature, ainsi la puissance de mouvoir ne fait pas toutes les parties du mouvement en même temps, car déjà il n'y aurait pas de mouvement, puisque la succession est de la nature du mouvement. Et un tel acte est dans l'infini selon le philosophe (Physique III, 60) qui est toujours mêlé de puissance, et c'est pourquoi il n'est pas ramené à l'acte sinon successivement, et c'est pourquoi il n'en découle pas que Dieu puisse faire être en acte toute chose infinie en son pouvoir, parce qu'alors l'infini serait fini.
d. 43 q. 1 a. 2 tit. Utrum omnipotentia Dei possit communicari creaturae	<u>Article 2 – La toute puissance de Dieu peut-elle être communiquée aux créatures ?</u>
d. 43 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod omnipotentia Dei creaturae communicari possit. Omnipotentia enim Dei non est dignior quam sua bonitas. Sed bonitas ejus	Objections : ¹ Il semble que la toute puissance de Dieu peut être communiquée aux créatures. 1. Car la toute puissance de Dieu n'est pas plus digne que sa bonté. Mais celle-ci est communiquée

¹ PARALL. : Pot. qu. 1, a. ?

communicatur creaturis. Ergo et omnipotentia.	aux créatures. Donc sa toute puissance aussi.
d. 43 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, sicut habere omnem potentiam est de perfectione divina, ita et habere omnium scientiam ; et etiam scientia ad plura se extendit, quia ad bona et mala. Sed habere omnium scientiam communicatum est animae Christi. Ergo et habere omnipotentiam : et sic omnipotentia videtur creaturae communicabilis.	2. De même que posséder toute puissance est de la perfection de Dieu, de même avoir la science de tout ; et aussi la science s'étend à plus parce qu'[elle s'étend] au bien et au mal. Mais avoir la science de tout a été communiqué à l'âme du Christ. Donc avoir la toute puissance aussi et ainsi elle semble communicable à la créature.
d. 43 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, fides facit omnia possible : quia nihil impossibile est credenti, sicut habetur <i>Matth.</i> 17. Sed fides creaturae infunditur. Ergo et omnipotentia communicatur.	3. La foi rend tout possible ; parce que rien n'est impossible à celui qui croit comme le dit Mt. 17, 19. Mais la foi est infusée dans la créature. Donc la toute puissance [lui] est aussi communiquée.
d. 43 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, sicut probatum est a philosophis, omnis virtus separata a materia est infinita, quia non est accipere proportionem virtutis materialis ad virtutem substantiae separatae. Sed Angeli, qui sunt creaturae, sunt substantiae a materia separatae, secundum Dionysium. Cum ergo Deus dicatur omnipotens propter infinitatem suae potentiae, videtur quod omnipotentia aliquibus creaturis communicari possit.	4. Comme il a été prouvé par les philosophes (De causis, prop. 6), tout pouvoir séparé de la matière est infini, parce qu'il n'a pas à recevoir un rapport au pouvoir matériel pour le pouvoir des substances séparées. Mais les anges, qui sont des créatures, sont des substances séparées de la matière, selon Denys (Hier céleste, VII). Donc comme on dit que Dieu est tout puissant à cause de l'infini de sa puissance, il semble que la toute puissance peut être communiquée à certaines créatures.
d. 43 q. 1 a. 2 s. c. 1 Sed contra, creatio uniuscuiusque pertinet ad Dei potentiam. Sed nulli rei conferri potest ut sibimet creando esse conferat. Ergo nulli rei creatae omnipotentia conferri potest.	En sens contraire : 1. La création de toutes choses appartient à la puissance de Dieu. Mais elle ne peut être conférée à rien pour conférer l'être à lui-même en créant. Donc la toute puissance ne peut être conférée à rien de créé.
q. 1 a. 2 s. c. 2 Praeterea, quidquid alicui creaturae communicabile est de perfectionibus divinis, totum animae Christi communicatum est. Sed sibi non est communicata omnipotentia, ut in 3 hujus dicitur. Ergo nulli creaturae communicabilis est.	d. 432. Tout ce qui est communicable à une créature concerne les perfections de Dieu, a été entièrement communiqué à l'âme du Christ. Mais la toute puissance ne lui a pas été communiquée, comme il est dit en 3Sent. (D14q1a4) Donc elle n'est communicable à aucune créature.
d. 43 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod virtus vel potentia semper consequitur essentiam ; unde impossibile est, ut essentiae finitae sit virtus infinita. Impossibile est autem aliquam essentiam creatam esse infinitam, eo quod esse suum non est absolutum et subsistens,	Réponse : Le pouvoir ou la puissance découle toujours de l'essence ; c'est pourquoi il est impossible que le pouvoir infini soit d'une essence finie. Il est aussi impossible qu'une essence créée soit infinie, parce que son être n'est pas absolu, ni subsistant, mais reçu en quelque

<p>sed receptum in aliquo. Si enim esset esse absolutum, non differret ab esse divino. Non enim potest esse pluralitas alicujus naturae, sicut albedinis vel vitae, nisi hoc modo quod unum sit absolutum, et aliud alteri conjunctum, vel utrumque in diversis receptum ; eo quod substantia uniuscujusque rei est simul, ut ex 5 <i>Metaph.</i>, patet. Unde sicut nulli creaturae potest communicari quod sit Deus, ita non potest sibi communicari quod sit infinitae essentiae et infinitae potentiae, et quod omnipotentiam habeat.</p>	<p>chose. Car s'il était absolu, il ne différerait pas de l'être divin. En effet, il ne peut pas y avoir pluralité d'une nature, comme de la blancheur ou de la vie, à moins que de cette manière l'un ne soit absolu, et l'autre joint à un autre, ou que l'un et l'autre soient reçus en différentes choses, parce que la substance de n'importe quelle chose est en même temps, comme cela se voit en <i>Métaphysique</i> V, 15, 1021 b 7) C'est pourquoi de même que ce qui est Dieu ne peut être communiqué à aucune créature, de même être d'essence infinie, de puissance infinie, avoir toute la puissance, ne lui est pas communicable.</p>
<p>d. 43 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quidquid perfectionis est in creatura, totum est exemplatum a perfectione divina, tamen perfectius est in Deo quam in creatura, nec secundum illum modum in creatura esse potest quo in Deo est : ideo omne nomen quod designat perfectionem divinam absolute, non concernendo aliquem modum, communicabile est creaturae, ut potentia, sapientia, bonitas, et hujusmodi. Omne autem nomen concernens modum quo illa perfectio est in Deo, creaturae incommunicabile est, ut est summum bonum esse, omnipotentem et hujusmodi.</p>	<p>Solutions : 1. Tout ce qu'il y a de perfection dans la créature est l'image de la perfection divine, cependant elle est plus parfaite en Dieu que dans la créature, et de cette manière elle ne peut pas être dans la créature de la manière dont elle est en Dieu : c'est pourquoi tout nom qui désigne la perfection divine de façon absolue, sans concerner un mode, est communicable à la créature, comme la puissance, la sagesse, la bonté, etc. Tout nom qui concerne le mode par lequel cette perfection est en Dieu, est incommunicable à la créature, en tant qu'il est l'être suprêmement bon, tout puissant, etc.</p>
<p>2 Ad secundum dicendum, quod potentia significatur per egressum ab essentia ; unde ei quod habet essentiam finitam, potentia infinita communicari non potest. Sed scientia animae est in recipiendo ; unde potest secundum quod unitur alicui infinito ut objecto, omnem scientiam habere ; et sic anima Christi in verbo omnia videt.</p>	<p>2. La puissance est signifiée par la sortie de l'essence, c'est pourquoi, la puissance infinie ne peut pas être communiquée à ce qui a une essence finie. Mais la science de l'âme consiste à recevoir ; c'est pourquoi elle peut, selon qu'elle est unie à quelque chose d'infini, en tant qu'objet, posséder toute science ; et ainsi l'âme du Christ voit tout dans le Verbe.</p>
<p>d. 43 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod ibi est accommodata distributio. Non enim virtus fidei absolute ad omnia se extendit, sicut ad creationem caeli, et hujusmodi ; sed tantum ad ea quae faciunt ad confirmationem fidei, ut suscitare mortuos, sanare infirmos, et hujusmodi. Nec ista etiam efficiuntur aliqua virtute creata quae sit in credente, sed virtute increata ad preces fidelis : et</p>	<p>3. Là il y a une distribution convenable. Car la vertu de foi ne s'étend absolument pas à tout, comme à la création du ciel etc. ; mais seulement à ce qu'ils font pour la confirmation de la foi, comme ressusciter les morts, soigner les malades, etc. Et ces choses ne sont pas faites par un pouvoir créé qui est dans le croyant, mais par un pouvoir increé à la prière du fidèle ; et c'est pourquoi il est dit ci-dessus, dans le corps de l'article, que</p>

<p>ideo dictum est supra, in corp. art., quod homo nec per se nec a se ista facit. Hoc autem attribuitur potius fidei quam alii virtuti, inquantum ea quae creduntur, quodammodo miraculis probantur, ut habetur <i>Marc. ult., 20 : domino cooperante, et sermonem confirmante, sequentibus signis.</i></p>	<p>l'homme ne le fait ni par son intermédiaire ni par soi. Cela est plutôt attribué à la foi qu'à une autre vertu, en tant que ce qui est cru est prouvé d'une certaine manière par des miracles, comme il est dit en Marc, 16, 20 : « Le Seigneur agissait avec eux et confirmait la Parole par les signes qu'ils accomplissaient. »</p>
<p>d. 43 q. 1 a. 2 ad 4. Ad quartum dicendum, quod ibi et in <i>Lib. de causis</i>, dicitur, quod virtus intelligentiae creatae non est infinita simpliciter : et probatur per hoc quod ipsa virtus intelligentiae non est per se subsistens, sed est recepta in aliquo subsistente. Nulla enim intelligentia est sua virtus, sicut nec aliqua creatura. Dicitur tamen ibi, quod est infinita inferius, et non superius ; quod sic exponitur ibidem : quia si comparatur virtus intelligentiae ad superius suum, scilicet Deum, manifestatur finita, inquantum non recipit divinam virtutem in se, secundum suam totam infinitatem, sed per modum possibilem sibi ; sed in comparatione ad ea quae sub ipsa sunt, dicitur infinita, inquantum in infinitum potest movere, et infinitos effectus producere per motum, secundum positionem philosophorum qui ponunt intelligentias movere orbes ; sicut etiam virtus solis potest dici infinita inferius, inquantum scilicet per eam possent infinita generari, si mundus semper maneret.</p>	<p>4. Ici et dans <u>Le livre des causes</u> (prop. 16), il est dit que le pouvoir de l'intelligence créée n'est absolument pas infini, et c'est prouvé par le fait que le pouvoir même de l'intelligence n'est pas subsistant par soi, mais est reçu dans quelque chose de subsistant¹. Car aucune intelligence n'est son pouvoir, aucune créature non plus. Il y est dit cependant qu'elle est infinie en dessous et non au-dessus ce qui est exposé ainsi là : parce que si on compare le pouvoir de l'intelligence à ce qui lui est supérieur, à savoir Dieu, elle est manifestement finie, en tant qu'elle ne reçoit pas le pouvoir divin en elle, selon son infinité totale, mais par mode possible pour elle, mais en comparaison à ce qui est sous elle, on la dit infinie, en tant qu'elle peut mouvoir à l'infini et produire des effets infinis par mouvement, selon la position des philosophes (Métaphysique, XII, texte 47 voir lectio n° 7) qui pensent que les intelligences meuvent les orbes [du ciel]. Ainsi on peut dire que le pouvoir du soleil est infini pour ce qui est en dessous, en tant que par lui pourraient être engendrées des choses infinies, si le monde demeurerait toujours.</p>
	<p>Question 2 – [La nécessité de l'opération divine]</p>
<p>Quaestio 2, Prooemium. d. 43 q 2 pr. Deinde quaeritur de necessitate divinae operationis ; et circa hoc quaeruntur duo : 1 utrum operetur ex necessitate naturae ; 2 utrum operetur ex necessitate suae iustitiae.</p>	<p><u>Prologue</u> Ensuite on fait des recherches à propos de la nécessité de l'opération divine, et à ce sujet on cherche deux choses : 1. Dieu opère-t-il par nécessité de nature ? 2. Opère-t-il par la nécessité de sa justice ?</p>
<p>Articulus Id. 43 q. 2 a. 1 tit. Utrum Deus</p>	<p><u>Article 1 – Dieu opère-t-il par nécessité de</u></p>

¹ Il s'agit de l'Intelligence issue de l'être premier, selon les théories du *De causis* et d'Avicenne. Voir plus loin, qu. 2, a. 1, sc 1.

operetur de necessitate naturae.	nature ?
d. 43 q. 2 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod Deus operetur per necessitatem naturae. Dicit enim Dionysius : <i>sicut noster sol non ratiocinans, non eligens, radios suos diffundit in omnia corpora ; ita et divina bonitas in omnia entia. Sed operari sine ratiocinatione et electione, est operari per necessitatem naturae. Ergo Deus per necessitatem naturae operatur.</i>	Objections ¹ : 1. Il semble que Dieu opère par nécessité de nature. Car Denys (<u>Les Noms divins</u> , IV) dit : «De même que notre soleil sans réfléchir, sans choisir, diffuse ses rayons sur tous les corps ; de même la divine bonté le fait sur tous les êtres. » Mais opérer sans réfléchir, sans choix c'est opérer par nécessité de nature. Donc Dieu opère par nécessité de nature.
d. 43 q. 2 a. 1 arg. 2 Praeterea, omne agens per essentiam suam agit per necessitatem naturae : quia quod consequitur ad essentiam alicujus rei in quantum est essentia, necessario ab ipso consequitur, si esse ponatur. Sed Deus agit per essentiam suam, cum sit primum agens, ut ibidem etiam Dionysius dicit. Ergo videtur agere ex necessitate naturae.	2. Tout agent qui agit par essence agit par nécessité de nature, parce que ce qui arrive à l'essence d'un être en tant qu'essence, l'atteint nécessairement par lui-même si on place l'être. Mais Dieu agit par son essence, puisqu'il est le premier agent, comme Denys le dit au même endroit. Donc il semble agir par nécessité de nature.
d. 43 q. 2 a. 1 arg. 3 Praeterea, sicut Deus per se est bonus, ita etiam est ens per se necessarium, cum omnia ab ipso necessitatem habeant ; et omne quod est per aliud, reducitur ad id quod est per se. Sed in per se bono nihil est nisi bonum. Ergo etiam in Deo per se necessario, nihil est nisi necessarium ; et ita operatio ejus necessaria est, et ex necessitate operatur.	3. De même que Dieu est bon par soi, de même il est aussi étant nécessaire par soi, puisque tout tire sa nécessité de lui ; et tout ce qui est par un autre est ramené à ce qui est par soi. Mais dans le bien par soi il n'y a rien que le bien. Donc aussi en Dieu, nécessaire par soi, il n'y a rien que le nécessaire, et ainsi son opération est nécessaire, et il opère par nécessité.
d. 43 q. 2 a. 1 arg. 4 Praeterea, impossibile est causam necessarii non esse necessariam. Sed omnia entia creantur per operationem divinam. Si igitur non esset necessaria, nihil in mundo esset necessarium, sed totum contingens. Hoc autem est falsum, et contra sensum et omnem scientiam. Ergo videtur quod Deus ex necessitate operetur.	4. Il est impossible que la cause de ce qui est nécessaire ne soit pas nécessaire. Mais tous les étants sont créés par l'opération divine. Si donc elle n'était pas nécessaire il n'y aurait rien dans le monde de nécessaire, mais tout serait contingent. Mais cela est faux, et contre le [bon] sens et toute science. Donc il semble que Dieu opère par nécessité.
d. 43 q. 2 a. 1 s. c. 1 Sed contra, ab uno secundum necessitatem naturae operante, non est nisi unum : quia, secundum	En sens contraire : 1. De celui qui opère par nécessité de nature, il n'y a qu'un [effet ²] ; parce que, selon le

¹ PARALL. : CG. I, 80 ss., III, 97 — Verit. qu. 23, a. 1 – Pot. qu. 1, a. 5 – qu. 10, a. 2, ad 6.

² Et ainsi on aboutit à la création d'un premier être unique qui lui-même crée la suite des êtres (opinions d'Avicenne, et du *De causis*).

<p>philosophum, <i>De gener.</i> II, text. 56 idem semper facit idem. Ergo si Deus esset agens per necessitatem naturae, ab ipso non esset nisi unum immediate, et ab ipso uno esset aliud vel alia, et sic deinceps. Hoc autem est falsum et contra fidem, quae Deum omnium entium creatorem confitetur, et nullum alium creatorem esse. Ergo non agit ex necessitate naturae.</p>	<p>philosophe, (La génération II, X, 336 a 28¹) le même fait toujours le même. Donc si Dieu était agent par nécessité de nature, par lui il n'y aurait qu'un [effet] immédiatement et de cet être unique il y aurait un autre ou un autre et ainsi de suite ; mais cela est faux et contre la foi, qui confesse que le Dieu est le créateur de toutes choses, et qu'il n'y a aucun autre créateur. Donc il n'agit pas par nécessité de nature.</p>
<p>d. 43 q. 2 a. 1 s. c. 2 Praeterea, omnis agens per nec essitatem naturae producit effectum coevum sibi nisi impediatur. Sed virtus Dei, quae infinita est, impedi non potest. Si ergo res ex necessitate naturae ageret, mundum sibi coaeternum creasset : quod etiam contra fidem est. Non ergo agit per necessitatem naturae.</p>	<p>2. Tout agent par nécessité de nature produit un effet contemporain à moins qu'il n'en soit empêché. Mais le pouvoir de Dieu qui est infini ne peut pas être empêché. Si donc il faisait les choses par nécessité de nature, il aurait créé un monde qui lui serait coéternel, ce qui est contre la foi. Donc il n'agit pas par nécessité de nature.</p>
<p>d. 43 q. 2 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod omne quod est ex necessitate naturae, vel est intentum vel ordinatum ad finem, vel non. Et si quidem non est intentum vel ordinatum ad finem, erit casu ; quia casus nihil aliud est quam natura agens praeter intentionem, ut in 2 <i>Physic.</i> dicitur ; et sic monstra in natura fiunt ex necessitate naturae et sic etiam corruptio animalis ex necessitate naturae particularis hujus individui, quamvis sit [<i>sint</i> Éd. Parme] ordinata in finem a natura universali, ut corruptio unius sit generatio alterius. Sic autem non potest esse quod Deus agat ex necessitate naturae ; quia sequeretur quod omnia casu contingerent, quasi ea quae accidunt ex necessitate materiae, et quod nulla natura intenderet finem ; quod est contra philosophum. Non enim intendit natura creata finem, nisi in quantum a sua causa est ordinata.</p>	<p>Réponse : Tout ce qui est par nécessité de nature, est dirigé ou ordonné à sa fin ou non. Et s'il ne l'est pas il existera par hasard ; parce que le hasard n'est rien d'autre que la nature agente au-delà de l'intention, comme il est dit en <i>Physique</i>. (II, 6, 197 b 18²) ; et ainsi les monstres dans la nature sont faits par nécessité de nature et ainsi la corruption animale est par nécessité de nature particulière de cet individu, bien qu'elle soit ordonnée à sa fin par la nature universelle, puisque la corruption de l'un est la génération de l'autre. Ainsi il n'est pas possible que Dieu agisse par nécessité de nature ; parce qu'il en découlerait que tout arriverait par hasard, comme ce qui arrive par la nécessité de la matière, et nulle nature ne tendrait vers sa fin, ce qui est contre le philosophe (<i>Phys.</i> II, 5, 196 b 15). Car la nature créée ne tend à une fin qu'autant que sa cause est ordonnée.</p>
<p>Si autem est ordinatum ad finem ; oportet quod hoc sit vel ab alio ordinante separato, vel ab ordinante conjuncto. Ab ordinante separato, operationes naturae</p>	<p>Mais si c'est ordonné à une fin, il faut que ce soit ou par quelqu'un d'autre séparé qui ordonne ou par [quelque chose] de joint qui ordonne. Par le premier, les opérations de la</p>

¹ « Une cause, en effet, qui reste identique à elle-même et qui agit toujours de la même manière, produit toujours, par sa nature, la même chose. »

² « ...quand des choses ont lieu sans avoir en vue le résultat et en ayant leur cause finale hors de lui, alors nous parlons de hasard, et d'effet de fortune ».

<p>quae sunt ad finem, certitudinaliter tendunt in finem illum ex provisione et ordinatione alicujus causae sic ordinantis. Unde Themestius dicit, quod natura agit quasi esset mota ex causis superioribus, idest in quantum est in ea quidam instinctus ab ordinatione substantiarum separatarum. Sic etiam non potest esse quod illud quod est a Deo, sit hoc modo ordinatum in finem : quia sic oporteret aliquid prius Deo esse, ex cujus directione et ordinatione suum opus intenderet et consequeretur finem.</p>	<p>nature qui sont pour une fin, y tendent avec certitude, par la prévoyance et la mise en ordre d'une cause qui met ainsi en ordre. C'est pourquoi Thémestius¹ dit que la nature agit comme si elle était mue par des causes supérieures, c'est-à-dire en tant qu'il y a en elle, un certain instinct par la mise en ordre des substances séparées. Ainsi il n'est pas possible que ce qui est par Dieu, soit ordonné de cette manière à une fin ; parce qu'ainsi il faudrait qu'une chose soit avant Dieu, qui par sa direction et sa mise en ordre, dirigerait et parviendrait à la fin.</p>
<p>Relinquitur ergo quod ea quae aguntur virtute naturae suae, sint ordinata in finem ab ordinante conjuncto ipsi agenti, quod est sapientia ejus ; et ita ea quae aguntur ab ipso procedunt ex ordine sapientiae ejus et per consequens ex voluntate ipsius, qui amat hunc ordinem, et non ex necessitate naturae ; et hoc praecipue apparet in dispositione caelorum, in quibus multa sunt, ut numerus stellarum, et distantia earum, et quantitas orbium, et hujusmodi, de quibus nulla potest ratio assignari nisi ex ordine sapientiae conditoris ; quamvis forte alicujus diversitatis quae est in generabilibus et corruptibilibus possit ratio assignari ex diversitate materiae ; et propter hoc dominus frequenter in Scripturis in ostensionem divinitatis suae remittit ad considerationem caelorum, ut <i>Isai. 40, 26 : levate in caelum oculos vestros, et videte quis creavit eos.</i></p>	<p>Il reste donc que ce qui est fait par le pouvoir de sa nature, est ordonné à la fin par ce qui ordonne joint à l'agent, qui est sa sagesse ; et ainsi ce qui est fait par lui procède de l'ordre de sa sagesse, et par conséquent de sa volonté, qui aime cet ordre, et non par nécessité de nature, et cela surtout apparaît dans la disposition des cieux, où il y a beaucoup de choses, comme le nombre des étoiles, et leur distance, et la quantité des orbis, etc., auxquelles on ne peut assigner de raison, sinon par l'ordre de la sagesse du créateur. Quoique par le hasard d'une diversité qui est dans ce qui est engendré et ce qui est corruptible on puisse assigner une raison par la diversité de la matière, et c'est pour cela que le Seigneur fréquemment dans les Écritures pour révéler sa divinité renvoie à la considération des cieux, comme <i>Is. 40, 26</i> le dit : « Levez vos yeux au ciel, et voyez qui les a créés. »</p>
<p>d. 43 q. 2 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Dionysius non intendit assignare convenientiam bonitatis divinae ad solem visibilem quantum ad necessitatem agendi, sed quantum ad universalitatem causandi : quod patet ex hoc quod continuo ostendit radios divinae bonitatis usque ad ultima entium diffundi.</p>	<p>Solutions : 1. Il faut dire que Denys n'a pas pour but d'accorder la bonté divine au soleil visible quant à la nécessité d'agir, mais quant à l'universalité d'être cause ; ce qui apparaît du fait que continuellement il montre que les rayons de la bonté divine sont diffusés jusqu'à dernier des étants.</p>
<p>d. 43 q. 2 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod sicut voluntas et essentia et sapientia in Deo idem sunt re,</p>	<p>2. De même que la volonté, l'essence et la sagesse en Dieu sont identiques en réalité, mais sont distinguées en raison, de même les</p>

¹ Themestius (vers 317-388), philosophe et rhéteur. Il a écrit des *Paraphrases sur Aristote*.

<p>sed ratione distinguuntur ; ita etiam distinguuntur et operationes secundum rationes diversorum attributorum, quamvis sit una tantum ipsius operatio, quae est sua essentia. Et ideo, quia creatio rerum quamvis sit operatio essentiae ejus, non tamen in quantum solum est essentia, sed etiam in quantum est sapientia et voluntas ; ideo sequitur conditionem scientiae et voluntatis ; et quia voluntas libera est, ideo dicitur Deus ex libertate voluntatis res facere, et non ex naturae necessitate.</p>	<p>opérations selon les raisons des différents attributs sont distinguées, quoique ce soit une seule opération, qui est son essence. Et aussi, parce que, quoique la création soit l'opération de son essence, l'essence n'est cependant non pas cependant en tant qu'elle est seulement l'essence mais aussi en tant qu'elle est sagesse et volonté ; c'est pourquoi il en découle l'état de la science et de la volonté ; et parce que la volonté est libre, on dit que Dieu agit par la liberté de la volonté et non par nécessité de nature.</p>
<p>d. 43 q. 2 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quidquid in Deo est, est sua essentia : et ideo totum est aeternum et increatum, et necessarium ; sed tamen effectus qui ex ejus operatione procedit, non necessario procedit : quia procedit ab operatione secundum quod est a voluntate ; et ideo producit effectum secundum libertatem voluntatis.</p>	<p>3. Tout ce qui est en Dieu est son essence ; et ainsi tout en lui est éternel, incréé et nécessaire ; mais cependant l'effet qui procède de son opération, n'en procède pas nécessairement, parce qu'il procède par une opération qui dépend de sa volonté, et ainsi il produit un effet selon la liberté de la volonté.</p>
<p>d. 43 q. 2 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod non est dicendum voluntatem Dei esse contingentem, aut operationem ipsius, quia contingentia mutabilitatem importat, quae in Deo proprie nulla est ; sed tamen est libertas voluntatis et operationis, prout exit a voluntate.</p>	<p>4. Il ne faut pas dire que la volonté de Dieu est contingente, ou son opération, parce que la contingence apporte la mutabilité, qui est proprement nulle en Dieu ; mais cependant c'est la liberté de la volonté et de l'opération dans la mesure où elle sort de la volonté.</p>
<p>Articulus 2 d. 43 q. 2 a. 2 tit. Utrum Deus agat de necessitate justitiae</p>	<p><u>Article 2 – Dieu agit-il par nécessité de justice ?</u></p>
<p>d. 43 q. 2 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Deus agat de necessitate justitiae. Sicut enim dicit Glossa super illud 2 ad Timoth. 2, 13 : <i>seipsum negare non potest, seipsum negaret, si justitiam suam dimitteret, quae est ipse. Cum igitur necessarium sit Deum seipsum non negare, videtur quod ex necessitate justitiae agat.</i></p>	<p>Objections ¹ : 1. Il semble que Dieu agit par nécessité de justice. En effet, comme le dit la Glose sur ce verset de 2 Tm. 2, 13 : « Il ne peut pas se nier lui-même. » et il se nierait lui-même s'il abandonnait sa justice, qui est lui-même. Donc comme il est nécessaire que Dieu ne se nie pas lui-même, il semble qu'il agit par nécessité de justice.</p>
<p>d. 43 q. 2 a. 2 arg. 2 Praeterea, quidquid non est justum, si fiat, injuste et contra justitiam fit. Sed Deus nihil potest facere injuste et contra justitiam, quia sic posset peccare. Ergo videtur quod de</p>	<p>2. Tout ce qui n'est pas juste, s'il est fait, est fait injustement et contre la justice. Mais Dieu ne peut rien faire injustement et contre la justice, parce qu'ainsi il pourrait pécher. Donc il semble qu'il agisse par nécessité de</p>

¹ PARALL. : CG. II, 23, Pot. qu. 3, a. 15.

necessitate justitiae agat.	justice.
d. 43 q. 2 a. 2 arg. 3 Praeterea, causae naturales dicuntur agere per necessitatem naturae, eo quod determinatae sunt ad unum. Sed voluntas Dei immutabiliter determinata est ad justitiam. Ergo videtur quod agat de necessitate justitiae.	3. On dit que les causes naturelles agissent par nécessité de nature, parce qu'elles sont déterminées à un seul [effet]. Mais la volonté de Dieu est immuablement déterminée à la justice. Donc il semble qu'il agisse par nécessité de justice.
d. 43 q. 2 a. 2 arg. 4 Sed contra, Jonae 2, dicitur in Glossa : <i>Deus misericors paratus salvare per misericordiam quos non potest per justitiam</i> ; et ita videtur quod non de necessitate justitiae agat.	4. En sens contraire, sur Jonas 2, il est dit dans la glose : « Dieu miséricordieux prêt à sauver par miséricorde, ceux qu'il ne peut [sauver] par justice ¹ » et ainsi il semble qu'il n'agisse pas par nécessité de justice.
d. 43 q. 2 a. 2 arg. 5 Praeterea, constat quod salvare illos qui sunt in Inferno, non est justitiae, sed magis contra justitiam videtur. Sed, sicut legitur, ad preces beati Gregorii dominus Trajanum imperatorem idolatram et ob hoc in Inferno damnatum, ab Inferis revocavit, et vitae restituit. Ergo videtur quod non agat de necessitate justitiae.	5. Il est clair que sauver ceux qui sont en enfer, n'est pas de la justice, mais semble plutôt contre elle. Mais, comme on le lit, aux prières du bienheureux Grégoire ² , le Seigneur rappela des enfers l'empereur Trajan l'idolâtre, et pour cela condamné en enfer, et il lui rendit la vie. Donc il semble qu'il n'agisse pas par nécessité de justice.
d. 43 q. 2 a. 2 arg. 6 Praeterea, si non potest agere nisi secundum justitiam, aut hoc intelligitur de justitia creata, aut de justitia increata. Sed non de justitia creata, quia ea operatio Dei [qua res illa quae est Éd. Parme], non regulatur ; nec etiam de justitia increata, quia illa potentiae non contrariatur nec voluntati. Ergo videtur quod non agat de necessitate justitiae.	6. S'il ne peut agir que selon la justice, ou bien on le comprend de la justice créée, ou bien de la justice incréée. Mais ce n'est pas de la justice créée, parce que l'opération de Dieu n'est pas réglée, ni non plus de la justice incréée, parce qu'elle n'est pas contraire à la puissance, ni à la volonté. Donc il semble qu'il n'agisse pas par nécessité de justice.
d. 43 q. 2 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod Deum agere de necessitate justitiae, potest intelligi dupliciter. Aut ita quod nihil possit agi ab eo quod si fieret, justum non esset ; et sic verum est ; sicut enim non potest facere aliquid quod si fieret, non esset volitum ab eo, et quod non esset scitum ab eo : ita est de justo. Nihil enim potest facere quod si fieret, non esset justum. Aut potest intelligi quod ex justitia sua determinetur ad aliquod unum faciendum, ita quod aliud facere non possit : et sic falsum est. Et	Réponse : On peut comprendre de deux manières que Dieu agit par nécessité de justice : 1. Ou bien de telle sorte que rien ne peut être fait par lui, que s'il le faisait, cela ne serait pas juste ; et ainsi c'est vrai ; de même, en effet, il ne peut rien faire, que s'il le faisait, ce ne serait pas voulu par lui, et ce ne serait pas connu de lui. Et il en est [de même] pour ce qui est juste. Car il ne peut pas faire que ce qu'il ferait ne soit pas juste. Ou bien on peut comprendre qu'il est limité par sa justice à quelque chose d'unique, de sorte qu'il ne puisse pas faire

¹ Glose de Jérôme (*In Jonas*, verset 9, PL. 1137) : « Deus natura misericors est et paratus ut salvet clementia quos non potest salvare justitia. »

² Saint Grégoire, *Vita*, livre II, § 44.

<p>hujus ratio est, quia quaecumque tota determinatio operis est ex parte operantis, in operante est determinare ad hunc modum hoc vel illud.</p>	<p>autres choses et ainsi c'est faux. La raison en est que la limitation totale de l'œuvre vient du côté de celui qui opère, c'est à lui à limiter à ce mode ou à un autre.</p>
<p>Quando autem ipsum opus ex se determinatum est, non est ulterius in operante. Verbi gratia, in operibus humanis aliquid, quantum est de sui natura, est indifferens, ut sedere vel non sedere ; et utrumque determinatur ad hoc quod est esse virtuosum, ex parte hominis, qui adhibet debitas circumstantias. Unde ex necessitate justitiae ad neutrum cogitur ; sed quodcumque faciat, justum erit debitis circumstantiis adhibitis ex ordine rationis. Aliquid autem est ex sua forma determinatum ad unum, sicut mentiri, quod in se malum est, vel servare aequalitatem justitiae, quod in se bonum est ; quorum nec unum praeterire, nec alterum facere sine injustitia possumus.</p>	<p>Quand l'œuvre est limitée par soi, ce n'est pas ensuite dans celui qui opère. Par exemple, quelque chose dans les opérations humaines, quant à ce qui est indifférent, comme s'asseoir ou ne pas s'asseoir, et l'une et l'autre sont limités à ce qui est être vertueux, du côté de l'homme qui applique les circonstances dues. C'est pourquoi par nécessité de justice il n'est forcé ni à l'un ni à l'autre, mais quoiqu'il fasse, il sera juste par les circonstances dues appliquées par l'ordre de la raison. Mais quelque chose est limité à l'un par sa forme, comme mentir, ce qui est mal en soi, ou conserver l'équité de la justice, ce qui est bon en soi, nous ne pouvons omettre l'un ni faire l'autre sans injustice.</p>
<p>Dico ergo, quod quicquid est ordinatum, justum vel bonum in rebus creatis, totum est ex ipsa voluntate Dei ordinante ; et ideo ex necessitate justitiae non facit hoc, quin aliud etiam facere posset : quia modum ordinis quem circa hoc ponit, etiam circa aliud ponere posset : sicut enim scientia sua est causa verorum creatorum, e contrario scientiae nostrae ; ita et justa voluntas sua est causa justorum. Unde si aliud faceret, illud justum faceret et injustus ipse non esset.</p>	<p>Je dis donc que tout ce qui est ordonné, juste et bon dans les créatures, vient tout entier de la volonté de Dieu qui l'ordonne, et c'est pourquoi il ne le fait pas cela par nécessité de justice, sans pouvoir faire autre chose ; parce que le mode d'ordre qu'il place autour de cela, il pourrait le placer aussi autour d'autre chose : car de même que sa science est la cause des vrais créateurs, au contraire de la nôtre, de même sa volonté juste est cause des justes. C'est pourquoi s'il faisait autre chose, il le ferait selon la justice et lui-même ne serait pas injuste.</p>
<p>d. 43 q. 2 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod justitia potest accipi dupliciter. Vel ipsa ordinatio divinae voluntatis quae in Deo est ; et sic non potest facere praeter justitiam, sicut non potest facere praeter scientiam. Aut potest accipi secundum quod ex ordine voluntatis suae determinatur justitia in aliquo opere causato ; et praeter illam justitiam facere potest, nec seipsum negare : quia in hoc etiam quod faceret, ordo suae justitiae appareret ; et ideo nec contra justitiam faceret, nec injuste.</p>	<p>Solutions : 1. La justice peut être prise en deux sens. Ou bien l'ordonnement de la volonté divine qui est en Dieu, et ainsi il ne peut pas agir sans la justice, comme il ne peut pas agir sans la connaissance. Ou bien il peut être pris selon que par l'ordre de sa volonté la justice est limitée à une œuvre causée, et il peut agir au-delà de cette justice, et il ne se nierait pas lui-même ; parce que en ce qu'il ferait se montrerait l'ordre de sa justice ; et c'est pourquoi il ne le ferait pas contre la justice, ni injustement.</p>
<p>d. 43 q. 2 a. 2 ad 2 Et per hoc patet</p>	<p>2. Et là apparaît la réponse à la deuxième</p>

responsio ad secundum.	objection.
d. 43 q. 2 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis voluntas Dei sit immutabiliter determinata ad justitiam, tamen ordo justitiae non est determinatus ad hanc rem vel ad illam. Unde non sequitur quod ex necessitate justitiae hoc vel illud faciat.	3. Quoique la volonté de Dieu soit immuablement limitée à la justice, cependant l'ordre de la justice n'est pas limité à cette chose ou à cette autre. C'est pourquoi il n'en découle pas qu'il fasse ceci ou cela par nécessité de justice.
d. 43 q. 2 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod justitia dicitur dupliciter de Deo. Uno modo retributio pro meritis : et hoc respondet justitiae cuiuslibet [<i>de alio iudice</i> Éd. Parme] specialiter dictae ; et quia hoc attendit aequalitatem et ordinem ex parte ipsarum rerum, ideo Deus hanc justitiam quandoque praetermittit ; et secundum misericordiam procedit opus ejus. Alio modo dicitur justitia decentia divinae bonitatis, cui respondet in politicis justitia communiter dicta quae est communis virtus, secundum philosophum : et quia hoc respicit ordinem ex parte ipsius Dei, ideo praeter hanc Deus nunquam facit nec facere potest ; nihil enim potest facere quod ipsum non deceat : et huic justitiae non repugnat liberalitas qua alicui confertur id quod sibi debitum non est, et hoc est Dei misericordia, qua etiam peccatoribus dignis morte gratiam infundit, ut digni sint vita ; et sic ponit alium ordinem in re ipsa, ut scilicet quod ex culpa ordinabatur ad poenam, ex gratia ordinetur ad gloriam.	4. On parle de deux manières de la justice à propos de Dieu. a) La rétribution pour les mérites et cela correspond à n'importe quelle justice énoncée selon son espèce ; et parce que cela touche l'égalité et l'ordre par la partie des choses même, Dieu quelquefois omet cette justice ; et son œuvre procède selon la miséricorde. b) D'une autre manière on parle de la justice harmonieuse de la bonté divine, à quoi correspond en politique la justice dont on parle communément, qui est un pouvoir commun, selon le philosophe : et parce que cela regarde l'ordre du côté de Dieu lui-même, Dieu jamais n'agit et ne peut agir contre cela ; car il ne peut rien faire qu'il ne convienne pas. Et la libéralité ne s'oppose pas à cette justice, par laquelle ce qui ne lui est pas dû est conféré à quelqu'un, et c'est la miséricorde de Dieu, par laquelle il infuse aussi la grâce aux pécheurs dignes de mort, pour qu'ils soient dignes de vie et ainsi il y établit un autre ordre, à savoir ce qui est ordonné par la faute à la peine, est ordonné à la gloire par la grâce.
d. 43 q. 2 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod idem est de Trajano qui forte post quingentos annos suscitatus est, et de aliis qui post unum diem suscitati sunt ; de omnibus enim dicendum est, quod non finaliter damnati erant : praesciebat enim Deus eos sanctorum precibus a poenis liberandos, et vitae restituendos ; et sic ex liberalitate bonitatis suae eis veniam contulit, quamvis aeternam poenam meruissent. Non enim est simile de ipso in quem solum peccatur, et de alio iudice. Unde et Deus libere remittere	5. C'est pareil pour Trajan qui peut-être après cinq cents ans est ressuscité, et des autres qui l'on été après un jour ; car il faut dire de tous que finalement ils n'ont pas été condamnés ; car Dieu prévoyait qu'ils seraient libérés du châtement par les prières des saints, et ramenés à la vie, et ainsi par la libéralité de sa bonté il leur a conféré le pardon, bien qu'ils méritassent une peine éternelle. Car ce n'est pas pareil pour lui contre qui seul il a péché, et pour un autre juge. C'est pourquoi Dieu peut remettre librement sans aucune offense, mais pas un autre juge qui a à punir une faute contre un autre, ou contre l'état, ou

<p>potest sine ullius offensa ; de alio iudice [non alius iudex Éd. de Parme] qui punire habet culpam in alium, vel in rempublicam, vel in Deum commissam ; unde et poenam licite remittere non potest.</p>	<p>commise contre Dieu. C'est pourquoi il ne peut pas remettre la peine légalement.</p>
<p>d. 43 q. 2 a. 2 ad 6 Ad sextu m dicendum, quod dicitur Deus non posse injuste facere, non propter justitiae suae contrarietatem ad suam potentiam, sed propter justitiae impossibilitatem. Haec enim duo sunt impossibilia, quod Deus aliquid faciat, et illud justum non sit.</p>	<p>6. On dit que Dieu ne peut pas agir injustement, non à cause de l'opposition de sa justice pour sa puissance, mais à cause de l'impossibilité de sa justice. Car sont impossibles ces deux choses : que Dieu fasse quelque chose et que cela ne soit pas juste.</p>
<p>Expositio textus</p>	<p><u>Explication du texte de Pierre Lombard, Dist. 43</u></p>
<p>D 43 q. 2, a. 2 expos. His autem respondemus duplicem verborum intelligentiam aperientes. Solutio magistri in hoc consistit, quod cum dicitur, Deus non potest facere nisi quod justum est, hoc quod dico justum potest intelligi prius conjungi cum hoc verbo est a quo restringitur ad standum pro praesentibus, quam cum hoc verbo potest ; et sic falsa est. Est enim sensus : Deus non potest facere nisi id quod modo justum est : quod falsum est. Potest enim facere quaedam quae modo nihil sunt. Vel potest prius intelligi conjungi cum hoc verbo, potest, habente vim ampliandi, quam cum hoc verbo est ; et in hoc sensu est vera : quia sic hoc nomen justum, supponit pro praesenti confuso non secundum aliquod determinatum tempus. Et est sensus : Deus non potest facere aliquid quod non est justum, in quocumque tempore ponatur ab eo factum ; et per modum istum procederunt [solvuntur Éd. Parme] omnes objectiones.</p>	<p>« Nous répondons à cela en ouvrant la double intelligibilité des paroles. » La solution du maître consiste en ceci que, quand on dit que Dieu ne peut faire que ce qui est juste : ce que j'appelle 'juste' on peut comprendre que ce que j'appelle juste est joint à ce mot 'est' par quoi il est restreint au présent avant [d'être joint] à ce verbe 'il peut' et ainsi c'est faux. Car le sens est : Dieu ne peut faire que ce qui est juste seulement : ce qui est faux. Car il peut faire des choses qui ne sont rien maintenant. Ou on peut comprendre être joint à ce mot 'est', qui restreint [le sens] au présent avec la force de l'augmenter quand il le peut à ce mot, ayant la force d'agrandir, avant d'être avec ce mot et en ce sens est vrai ; parce qu'ainsi ce nom 'juste' suppose en guise de [temps] présent confus sans temps précis. Et c'est le sens : Dieu ne peut faire rien qui n'est pas juste, en un temps quelconque il est placé accompli par lui et de cette manière toutes les objections sont résolues.</p>
<p>Cap. 188 (1) An Deus possit facere aliquid melius quam facit vel alio vel meliori modo. Nunc illud resta discutiendum utrum melius aliquid possit facere quam facit.</p>	<p>1. Dieu peut-il faire quelque chose de meilleur qu'il ne le fait ou d'une autre ou meilleure manière ? Maintenant il reste à examiner si [Dieu] pourrait faire mieux que ce qu'il fait.</p>
<p>2. Illi dicunt non posse. Solent enim illi scrutatores dicere, quod ea quae facit</p>	<p>1. Ils disent qu'il ne peut pas. Car ces fouineurs ont coutume de dire que ce que</p>

<p>Deus, non potest meliora facere ; quia si posset facere et non faceret, invidus esset, et non summe bonus. Et hoc ex simili astruere conantur. Ait enim Augustinus in lib. LXXXIII <i>Quaest. qu. L</i>, col. 31 : « Deus quem genuit, quoniam meliorem se generare non potuit, nihil enim Deo melius, generare debuit aequalem. Si enim voluit et non potuit, infirmus est. Si potuit et noluit, invidus. » Ex quo confirmatur aequalem genuisse Filium. A simili volunt dicere quod si potest Deus rem meliorem facere quam facit, invidus est. Sed non valet hujus similitudinis inductio, quia Filium genuit de substantia sua : ideoque si posset gignere aequalem et non gigneret, invidus esset ; alia vero quae non de substantia sua facit, meliora facere potest.</p>	<p>Dieu fait il ne peut pas le faire meilleur ; car s'il le pouvait et qu'il ne le fasse pas, il serait jaloux, et non suprêmement bon. Et ils essayent de le démontrer par une comparaison. En effet Augustin dit (<i>LXXXIII quest.</i>, qu. 50) : « Puisque Dieu n'a pas pu engendrer ce qu'il a engendré meilleur que lui, car rien n'est meilleur que Dieu, il a dû engendrer son égal. En effet s'il a voulu et s'il n'a pas pu, il est faible. S'il a pu et n'a pas voulu, il est jaloux ». On confirme ainsi qu'il a engendré un Fils égal [à lui]. D'une manière semblable, ils veulent dire que si Dieu peut faire une chose meilleure qu'il ne fait, il est jaloux. Mais ajouter cette comparaison n'est pas efficace, parce qu'il a engendré le Fils de sa substance ; c'est pourquoi s'il pouvait engendrer un égal et qu'il ne l'engendre pas, il serait jaloux ; mais il peut faire mieux d'autres choses qui ne sont pas de sa substance.</p>
<p>3. <i>Quaestio qua illi arctantur. Verum hic ab eis responderi depono. Cur dicunt rem aliquam, sive etiam rerum universitatem, in qua major consummatio expressa est, non posse esse meliorem quam est ? Sive ideo quia summe bona est, ita ut nulla omnino boni perfectio ei desit ; sive ideo quia majus bonum quod ei deest capere ipsa non valeat. Sed si illa summe bona dicitur ut nulla ei perfectio boni desit, jam creatura Creatori aequatur. Si vero jam non potest melior esse, quia bonum amplius quod ei deest, capere ipsa non valet, iam hoc ipsum non posse, defectionis est, non consummationis : et potest esse melior, si fiat capax melioris boni : quod ipse potest qui eam fecit. Potest ergo Deus meliorem rem facere quam facit. Unde Augustinus, <i>Super Genes. Ad litteram</i>, lib. XI, cap. VII, col 433) : Talem potuit Deus hominem fecisse qui nec peccare posset nec vellet : et si talem fecisset, quis dubitat eum meliorem fuisse ? Ex praedictis constat quod potest Deus et alia facere quam facit, et quae facit,</i></p>	<p>3. <i>La question qui les enchaîne.</i> Mais là je réclame qu'ils répondent. Pourquoi disent-ils que, une chose ou bien l'universalité des choses en qui s'exprime une perfection plus grande, ne peut pas être meilleure qu'elle n'est ? Ou bien, parce qu'elle est suprêmement bonne, de sorte qu'absolument aucune perfection dans le bien ne lui manque, ou bien parce qu'il ne peut pas saisir un bien plus grand qui lui manque. Mais si on dit qu'elle qui est suprêmement bonne, de sorte qu'aucune perfection dans le bien ne lui manque, alors la créature égale le créateur. Mais si elle ne peut pas être meilleure, parce qu'elle ne peut pas recevoir un bien plus important qui lui manque, c'est une défection et non pas une perfection, et elle peut être meilleure si elle devient capable d'un bien meilleur ; ce que celui qui le fait peut lui-même. Donc Dieu peut faire une chose meilleure qu'il ne le fait. C'est pourquoi Augustin dit (<i>La Gen. au sens littéral</i>, liv. VI, 7, 9¹). « Dieu aussi aurait pu faire l'homme tel qu'il ne puisse pas ni ne veuille pécher, et s'il l'avait fait tel, qui doute qu'il</p>

¹ ...Ils disent : « Dieu n'avait-il pas d'autres moyens pour délivrer l'homme des misères de sa condition mortelles ? » (à propos du Christ).

<p>meliora ea facere quam facit.</p>	<p>aurait été meilleur ? De ce qui vient d'être dit, il est clair que Dieu peut faire d'autres choses que ce qu'il fait et ce qu'il fait, le faire meilleur que ce qu'il le fait.</p>
<p>4. <i>Utrum alio vel maiori modo possit facere quam facit. Post haec considerandum est utrum alio modo, vel meliori quam facit, possit ea facere quae facit. Si modus operationis ad sapientiam opicifis referatur, nec alius nec melior modus esse potest. Non enim potest facere aliquid aliter vel melius quam facit, id est alia sapientia, vel majori sapientia : nihil enim sapientius potest facere quam facit. Si vero referatur modus ad rem ipsam quam facit Deus, dicimus, quia et alius et melior potest esse modus. Et secundum hoc concedi potest, quia ea quae facit potest facere melius, et aliter quam facit ; quia potest quibusdam meliorem modum existendi praestare, et quibus alium. Unde Augustinus, in XIII lib. de Trinit., c. X, col. 1024, dicit, quod fuit et alius modus nostrae liberationis possibilis Deo, qui omnia potest ; sed nullus alius nostrae miseriae sanandae fuit convenientior. Potest ergo Deus eorum quae fecit quaedam etiam minus bono facere quam facit : ut tamen modus referatur ad qualitatem operis, id est creaturae, non ad sapientiam Creatoris.</i></p>	<p>4. <i>Peut-il agir d'une autre ou meilleure manière qu'il ne le fait ?</i> Après cela il faut considérer si d'une autre ou meilleure manière qu'il ne le fait, il pourrait faire ce qu'il fait. Si le mode d'opération se réfère à la sagesse de l'artisan, une autre ou meilleure manière n'est pas possible. Car il ne peut pas faire quelque chose d'autre ou de meilleur qu'il ne fait, c'est-à-dire par une sagesse autre, ou plus grande, car il ne peut rien faire de plus sage que ce qu'il fait. Mais si la manière d'opérer se réfère à la chose elle-même que Dieu fait, nous disons qu'une manière autre et meilleure est possible. Et ainsi, on peut le concéder, parce que ce qu'il fait, il peut le faire mieux et autrement qu'il ne le fait ; parce qu'il peut présenter à certains un mode d'existence meilleur et différent à d'autres. C'est pourquoi Augustin dans le livre 13 de <i>La Trinité</i>, X, 13, dit qu'il y eut une autre manière possible, pour Dieu qui peut tout de nous libérer ; mais aucune autre manière pour guérir notre misère n'a été plus convenable. Donc Dieu peut de ce qu'il a fait, faire certaines choses de moins bonne manière qu'il ne les a faites : de sorte que cependant que le mode se rapporte à la qualité de l'œuvre, c'est-à-dire à la créature, non à la sagesse du créateur.</p>
<p>Cap. 189 (2). 1. <i>Utrum Deus semper possit omne quod potuit ?</i></p>	<p>1. Dieu peut-il toujours ce qu'il a pu autrefois ?</p>
<p>Praeterea quaeri solet utrum Deus semper possit omne quod olim potuit. Quod quibusdam non videtur, dicentibus : Potuit Deus incarnari, et potuit mori et resurgere, et alia huiusmodi quae modo non potest. Potuit ergo quae modo non potest, et ita habuit potentiam quam modo non habet ; unde videtur potentia eius imminuta.</p>	<p>Ensuite on a coutume de chercher si Dieu pourrait toujours tout ce qu'il a pu autrefois. Ce qui n'apparaît pas [vrai] à certains qui disent : Dieu a pu s'incarner, il a pu mourir et ressusciter et autres choses de ce genre, qu'il ne peut plus maintenant. Donc il a pu ce qu'il ne peut pas maintenant ; et ainsi il a eu une puissance qu'il n'a plus maintenant ; c'est pourquoi sa puissance semble diminuée.</p>
<p>2. <i>Responsio. Sicut semper scit quae aliquando scit, et semper vult, ita semper potest quod olim potuit. Ad quod dicimus, quia sicut omnia semper scit quae aliquando scivit, et semper vult</i></p>	<p>2. <i>Réponse</i> :A cela nous disons, que de même qu'il sait toujours tout ce qu'il a su une fois, et qu'il veut toujours ce qu'il a voulu une fois, et qu'il n'a jamais été privé de connaissance, qu'il ne modifie pas la volonté</p>

<p>quae aliquando voluit, nec unquam aliquam scientiam amittit, nec voluntatem mutat quam habuit, ita omnia semper potest quae aliquando potuit, nec unquam aliqua potentia sua privatur. Non est ergo privatus potentia incarnandi vel resurgendi, licet non possit modo incarnari vel resurgere. Sicut enim potuit olim incarnari, ita et potest modo incarnatus esse : in quo eiusdem rei potentia monstratur.</p>	<p>qu'il a eu, de même il peut toujours tout ce qu'il a pu autrefois et jamais il n'a été privé de sa puissance. Donc il n'est pas privé de la puissance de s'incarner ou de ressusciter, bien qu'il ne puisse maintenant s'incarner et ressusciter. Il a pu autrefois s'incarner, de même il peut maintenant avoir été incarné ; ce en quoi sa puissance se montre identique pour un même résultat.</p>
<p>3. Ut enim olim scivit se resurrecturum et modo scit se resurrexisse, nec est alia scientia, illud olim scivisse, et hoc modo scire, sed eadem omnino ; et sicut voluit olim resurgere et modo resurrexisse, in quo unius rei voluntas exprimitur : ita potuit olim nasci et resurgere, et modo ipse potest natus fuisse et resurrexisse et est ejusdem rei potentia.</p>	<p>3. En effet, de même qu'autrefois il a su qu'il ressusciterait et que maintenant il sait qu'il est ressuscité ; et qu'il n'y a pas d'autre connaissance, cela il l'a su autrefois, et il le sait maintenant, et c'est tout à fait la même connaissance ; et de même il a voulu autrefois ressusciter et maintenant il est ressuscité, en quoi s'exprime la volonté pour un seul effet ; de même il a pu autrefois naître et ressusciter, et maintenant il peut être né et être ressuscité, et c'est la puissance pour un même effet.</p>
<p>Si enim posset modo nasci et resurgere, non esset idem posse. Verba enim diversorum temporum diversis prolata temporibus et diversis adjuncta adverbiiis, eundem faciunt sensum : ut modo loquentes dicimus : « Iste potest legere hodie » ; cras autem dicemus : « Iste potest legisse, vel potuit legere heri » ubique unius rei monstratur potentia. Si autem diversis temporibus loquentes ejusdem temporibus verbis et adverbis utamur, dicentes hodie : iste potest legere hodie, et dicentes cras : iste potest hodie legere, non idem sed diversa dicimus eum posse.</p>	<p>Car s'il pouvait maintenant naître et ressusciter, ce ne serait pas pouvoir la même chose. En effet les paroles prononcées en des temps différents et ajoutées à des adverbes¹ différents, ont le même sens : si nous disons en parlant maintenant : « Il peut lire aujourd'hui, » demain nous dirons aussi : « Il peut avoir lu ou il a pu lire hier », partout on montre la puissance pour un même effet. Mais si parlant en des temps différents nous nous servons des temps, des mots et des adverbes du même [temps] en disant : celui-là peut lire aujourd'hui, en disant demain, il peut lire aujourd'hui, nous ne disons pas qu'il a pu la même chose, mais une chose différente.</p>
<p>4. Fateamur ergo Deum semper posse quidquid semel potuit. Id est, habere omnem illam potentiam quam semel habuit, et illius omnis rei potentiam cujus semel habuit : sed non semper facere omne illud quod aliquando potuit facere. Potest quidem facere aut fecisse aliquando quod potuit : similiter</p>	<p>4. Avouons donc que Dieu peut toujours tout ce qu'il a pu une fois. C'est-à-dire, avoir toute cette puissance qu'il a eue une fois et la puissance de tout ce qu'il a eu une fois, mais il ne peut pas faire toujours ce qu'il a pu faire à certains moments. Il peut faire ou avoir fait à un certain moment ce qu'il a pu faire ; de même tout ce qu'il a voulu, et veut, c'est-à-</p>

¹ Les adverbes qui indiquent le temps.

quidquid voluit, et vult, id est omnem quam habuit voluntatem, et modo habet ; et cujuscumque rei voluntatem habuit, et modo habuit : non tamen vult esse vel fieri omne quod aliquando voluit esse, vel fieri, sed vult fuisse vel factum esse. Ita et de scientia Dei dicendum est.	dire toute volonté qu'il a eue, maintenant il l'a ; et de chaque chose dont il a eu la volonté, il l'a eu alors ; cependant il ne veut pas qu'existe et soit fait tout ce qu'il a voulu quelquefois, ou que ce soit fait, mais il veut que ça ait existé ou ait été fait. Et c'est ainsi qu'il faut parler de la science de Dieu ¹ .
Distinctio 40	Distinction 44 – [La puissance de Dieu dans sa création]
Quaestio 1	Question unique – [La puissance de Dieu relativement à la création]
	Article 1 – Dieu aurait-il pu faire une créature meilleure que celle qu'il a faite ? Article 2 – Dieu aurait-il pu faire un univers meilleur ? Article 3 – Dieu aurait-il pu rendre l'humanité du Christ meilleure qu'elle ne l'est ? Article 4 – Dieu peut-il faire tout ce qu'il a pu faire autrefois ?
Prooemium	Prologue
d. 44 q. 1 pr. Hic excludit praedictorum errorem quantum ad hoc quod ponebant potentiam Dei limitari ad qualitatem rerum ; et dividitur in partes duas : in prima excludit errorem ; in secunda determinat quamdam quaestionem per quam videbatur in divina potentia diminutio poni, ibi : <i>praeterea quaeri solet, utrum Deus semper possit omne quod olim potuit</i>	Ici il exclut l'erreur de ceux qui ont dit à ce sujet qu'ils pensaient que la puissance de Dieu était limitée à la qualité des choses, et c'est divisé en deux parties : a) Dans la première, il exclut l'erreur ; b) dans la seconde il détermine une question où il semblait qu'on avait placé une diminution dans la puissance divine : « <i>En plus on a coutume de chercher si Dieu peut toujours tout ce qu'il a pu une fois.</i> »
Prima in duas : in prima inquiri, utrum Dei potentia limitetur ad rerum bonitatem ; in secunda inquiri, utrum limitetur ad rerum modum, ibi : post haec considerandum est utrum alio modo vel meliori quam facit, possit ea facere quae facit.	La première partie est divisée en deux : Dans la première il recherche si la puissance de Dieu est limitée à la bonté envers les choses, dans la seconde si elle est limitée à la manière des créatures. <i>Après cela il faut considérer s'il pourrait faire ce qu'il fait d'une autre manière ou d'une manière meilleure.</i>
Circa primum duo facit. Primo excludit rationem eorum qui ponebant Deum non posse res meliores facere quam faciat ; secundo per rationem destruit eorum positionem, ibi : verum hic ab eis	Pour la première, deux parties. Dans la première il exclut le raisonnement de ceux qui pensaient que Dieu ne pouvait pas faire des choses meilleures qu'il ne le fait, Dans la seconde ; il détruit leur position par un

¹ Il relie donc, comme attributs de Dieu la science (Dist. 39) et la puissance (Dist. 42 à 44).

responderi deosco [1]. Sententia in littera plana est.	raisonnement : <i>Mais je réclame qu'ils répondent.</i> La sentence est complète dans <i>La Lettre.</i>
Hic quatuor quaeruntur : 1 utrum Deus unamquamque rem potuerit meliorem facere quam fecit ; 2 utrum potuerit melius facere ipsum universum ; 3 de quibusdam excellentissimis creaturis utrum Deus eas facere potuerit meliores ; 4 utrum quidquid olim Deus potuit facere, et modo possit.	Ici on pose quatre questions : 1 Dieu aurait-il pu faire toute chose meilleure que ce qu'il a fait ? 2 Aurait-il pu faire l'univers lui-même meilleur ? 3 A propos de certaines créatures les plus élevées, Dieu aurait-il pu les faire meilleures ? 4 Est-ce que ce que Dieu a pu faire autrefois, il le peut maintenant ?
Articulus 1 d. 44 q. 1 a. 1 tit. Utrum Deus potuerit facere aliquam creaturam meliorem quam fecerit	<u>Article 1 – Dieu aurait-il pu faire une créature meilleure que celle qu'il a faite ?</u>
d. 44 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod Deus nullam creaturam meliorem facere potuerit quam sit : quia secundum Dionysium, et Platonem, optimi est optima adducere. Sed optimo nihil melius potest esse. Ergo his quae Deus fecit qui optimus est, nihil melius esse potest.	Objections ¹ . 1. Il semble que Dieu n'aurait pu faire aucune créature meilleure qu'elle n'est ; parce que selon Denys (<i>Les noms divins</i> , IV, 694 et Platon (<i>Le banquet</i> , IV), c'est au meilleur d'apporter le meilleur. Mais rien ne peut être meilleur que ce qui est parfaitement bon. Donc pour ce que Dieu a fait, lui qui est le meilleur, rien ne peut être meilleur.
44 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, secundum Basilium, accipere a patre, filio cum omni creatura commune est. Sed in his quae sunt unius rationis, tenet idem modus arguendi. Ergo cum Augustinus, arguat ex hoc quod in Deo invidia esse non potest, quod filium meliorem quam genuit, generare nequiverit, videtur etiam quod res creatas meliores quam sint, facere non potuerit.	2. Selon Basile (<i>Contre Eunome</i> , II) recevoir du père, est commun au Fils avec toute créature. Mais ce qui est d'une seule nature possède le même mode de démonstration. Donc comme Augustin (<i>LXXXIII Quest.</i> , qu. 50 ² – <i>C. Maximin</i> , II, 18) prouve, à partir de cela, qu'il ne peut pas y avoir de jalousie en Dieu, qu'il n'a pas pu engendrer un Fils meilleur qu'il a engendré, il semble qu'il n'a pas pu faire non plus que les créatures soient meilleures qu'elles ne sont.
d. 44 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, effectus qui producitur a causa secundum totam suam potentiam, non potest ab ipsa melior fieri. Sed quamlibet creaturam Deus operatur tota sua potentia, quia per essentiam suam, quae indivisibilis est. Ergo nullam rem meliorem potest facere quam sit [fit Éd. Parme].	3. L'effet qui est produit par la cause selon toute sa puissance ne peut pas être fait meilleur qu'elle. Mais Dieu produit de toute sa puissance n'importe quelle créature, parce qu'il le fait par son essence qui est indivisible. Donc il ne peut faire aucun être meilleur qu'il est.
d. 44 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, una res	4. Rien ne manque à la bonté de l'un sans

¹ PARALL. : *Ia*, qu. 25, a. 6.

² « Dieu a dû engendrer égal à lui, celui qu'il a engendré ; car il n'a pu engendrer meilleur que lui, puisqu'il n'y a rien de meilleur que Dieu. En effet, s'il l'eût voulu sans le pouvoir, c'eût été impuissance s'il l'eût pu sans le vouloir, t'eût été jalousie. Donc il a dû engendrer son Fils égal à lui-même. »

<p>non deficit a bonitate alterius, nisi per hoc quod deficit a participatione divinae bonitatis. Iste autem defectus non ex parte Dei est, qui aequaliter se habet ad omnes creaturas, secundum Dionysium, sed ex parte ipsius rei, quae magis vel minus bonitatis divinae capax est. Ergo videtur quod Deus unamquamque rem meliorem non possit facere quam sit [fit Éd. Parme].</p>	<p>manquer à la participation de la bonté divine. Mais ce manque n'est pas du côté de Dieu, qui se comporte équitablement vis-à-vis de toutes ses créatures, selon Denys (<i>Les noms divins</i>, II, § 5 et 6 PL 643), mais c'est du côté de la chose elle-même, qui est plus ou moins susceptible de recevoir la bonté de Dieu. Donc il semble que Dieu ne peut rien faire meilleur qu'il ne l'est.</p>
<p>d. 44 q. 1 a. 1 s. c. 1 Sed contra, cuilibet finito possibilis est additio. Sed cujuslibet creaturae bonitas finita est. Ergo potest sibi fieri additio. Sed quidquid potest fieri, Deus, qui omnipotens est, facere potest. Ergo videtur quod quamlibet rem meliorem facere possit.</p>	<p>En sens contraire : 1. Il est possible d'ajouter à ce qui est fini. Mais la bonté de n'importe quelle créature est finie. Donc on peut lui faire une addition. Mais quoi que ce soit qui puisse être fait, Dieu, qui est tout-puissant peut le faire. Donc il semble qu'il pourrait rendre meilleure n'importe quoi.</p>
<p>d. 44 q. 1 a. 1 s. c. 2 Praeterea, quidquid natura facit, et Deus facere potest. Sed operatione naturae mutantur res in melius, ut homo de pueritia in juventutem. Ergo et Deus res meliores potest facere quam sunt.</p>	<p>2. Tout ce que la nature fait, Dieu peut aussi le faire. Mais par l'opération de la nature les choses sont changées en mieux, comme l'homme [passe] de l'enfance à l'adolescence. Donc Dieu peut rendre meilleures les choses qui existent.</p>
<p>d. 44 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod uniuscujusque rei in se consideratae est duplex bonitas, sicut et duplex esse, cum ens et bonum convertantur ; scilicet bonitas essentialis, ut homini esse vivum et rationale ; et bonitas accidentalis, ut sanitas, scientia et hujusmodi. Loquendo de bonitate accidentali, unicuique rei majorem bonitatem Deus conferre potuisset. Loquendo autem de bonitate essentiali, qualibet re creata meliorem aliam rem facere potuisset, non tamen potuit hanc rem facere esse majoris bonitatis : quia si adderetur ad bonitatem essentialem aliquid, non esset eadem res, sed alia : quia, secundum philosophum in [om. Éd. Parme] 8 Metaph., sicut numeris [numeris om. Éd. Parme] unitas addita vel subtracta semper variat speciem ; ita in definitionibus differentia addita vel subtracta ; verbi gratia, si definitioni bovis addatur rationale, jam non erit bos, sed alia species, scilicet homo ; si subtrahatur sensibile, remanebit vivens</p>	<p>Réponse : Pour chaque chose considérée en soi, la bonté est double, comme est double l'être, puisque l'étant et le bien sont convertibles ; à savoir donc la bonté essentielle, comme pour un homme être vivant et doué de raison, et la bonté accidentelle, comme la santé, la science, etc. En parlant de bonté accidentelle, Dieu aurait pu concéder à chaque chose une plus grande bonté. En parlant de bonté essentielle, il aurait pu faire de n'importe quelle créature une autre chose meilleure ; mais cependant il n'a pas pu faire qu'elle soit d'une plus grande bonté, parce que si on ajoutait quelque chose à la bonté essentielle, ce ne serait plus la même chose, mais une autre, parce que selon le philosophe (<i>Métaphysique</i> VIII, 3, 1044 a 1), de même qu'une unité ajoutée ou soustraite à des nombres fait varier l'espèce, de même une différence ajoutée ou soustraite dans une définition fait de même ; par exemple, si à la définition du bœuf on ajoute "raisonnable", ce ne sera plus un bœuf ; mais une autre espèce, à savoir l'homme ; mais si on retire</p>

vita arborum.	la sensibilité, il demeure vivant de la vie des arbres.
Unde sicut Deus non potest facere quod ternarius manens ternarius habeat quatuor unitates, quamvis quolibet numero majorem numerum facere possit ; ita non potest facere quod haec res maneat eadem, et majorem bonitatem essentialem habeat vel minorem. Ex omnibus enim his sequeretur quod affirmatio et negatio essent simul vera : quod Deus non potest facere, ut dictum est, dist. 42, quaest. 2, art. 2.	C'est pourquoi Dieu ne peut pas faire que [le chiffre] trois, tout en demeurant trois ait quatre unités, quoique il puisse rendre plus grand le nombre que n'importe quel nombre ; de même il ne peut pas faire que cette chose demeure la même et ait une plus grande ou une moins grande bonté essentielle. Car de tout cela il découlerait que l'affirmation et la négation seraient vraies en même temps, ce que Dieu ne peut pas faire, comme il a été dit (dist. 42, qu. 2, a. 2).
d. 44 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quaelibet res in se considerata, non est optima, nisi forte in quantum attingit omnem bonitatem suam essentialem ; sicut si diceretur ternarius esse maximus, quia attingit quantitatem suae speciei ; sed in ordine ad universum est optima, sicut Augustinus dicit.	Solutions : 1. Il faut donc dire que n'importe quoi, considéré en soi, n'est le meilleur que par hasard, en tant qu'il atteint toute sa bonté essentielle. De même si on disait que le trois est le plus grand parce qu'il atteint la quantité de son espèce ; mais dans son rapport à l'univers il est le meilleur, comme Augustin le dit (<i>Enchir.</i> III, 10 ¹).
d. 44 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis accipere a patre sit commune filio cum omni creatura communitate analogiae ; tamen habere per naturam est sibi proprium, sicut ipsemet Basilius [Basilius om. Éd. Parme) dicit ; et ideo aequalitas paterna debetur sibi per naturam. Unde si non aequalem genuisset, cum potuisset, Deus pater invidus esset : quia subtraxisset dignitatem filio, quam deberet et posset habere. Sed creatura nunquam potest pertingere ad aequalitatem Dei, nec alia mensura bonitatis sibi debetur, quam secundum determinationem divinae voluntatis : et ideo nulla invidia in Deo resultat si rem meliorem facere potuit quam fecerit. Et hoc est quod Hilarius dicit, quod omnibus creaturis substantiam Dei voluntas attulit, sed filio natura dedit.	2. Quoique recevoir du Père soit commun au Fils avec toute créature par communauté d'analogie ; cependant la possession par nature lui est propre, comme Basile le dit lui-même ; et ainsi l'équité paternelle lui est due par nature. C'est pourquoi s'il ne l'avait pas engendré égal, comme il l'aurait pu, Dieu le Père aurait été jaloux, parce il aurait enlevé à son Fils la dignité qu'il lui devait et qu'il pouvait avoir. Mais jamais la créature ne peut atteindre l'égalité avec Dieu, et une autre mesure de bonté ne lui est due, que selon la détermination de la volonté divine ; et c'est pourquoi nulle jalousie en Dieu n'en résulte s'il a pu faire une chose meilleure qu'il ne l'a faite. Et c'est ce qu'Hilaire (<i>Les Synodes</i> , § 58, col. 520) dit : la volonté de Dieu a apporté la substance à toutes les créatures, mais la nature il l'a donnée au Fils.
d. 44 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod quamvis Deus producat	3. Quoique Dieu produise chaque créature par toute sa puissance infinie, cependant la

¹ « Toutes les choses... qui sans être souverainement, ni également, ni immuablement bonnes ne laissent pas de l'être même isolément et qui, prise dans leur ensemble, sont tout à fait bonnes. (*Gn.* 1, 3) » BA 9, p. 119.

unumquodque creatum tota sua potentia infinita, non tamen sequitur quantitas bonitatis in effectu, nisi secundum voluntatem opificis, quae se habet ut imperans [ad add. Éd. Parme] opus, quod potentia exequendo educit.	grandeur de sa bonté ne découle dans l'effet, que selon la volonté de l'artisan qui se comporte comme maître de son l'œuvre, parce que la puissance sort en l'exécutant.
d. 44 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod diversus gradus in entibus non tantum est ex parte rerum, quarum capacitates ab invicem distant, sed etiam ex ordine sapientiae disponentis, quae diversas capacitates rebus tribuit, quibus postmodum secundum providentiam suam dona sua largitur, quae pro diversitate capacitatum a Deo ordinarum, diversimode a diversis participantur.	4. Le degré différent dans les étants vient non seulement des choses, dont les capacités sont différentes entre elles, mais aussi de l'ordre de la sagesse de celui qui dispose, qui a attribué des capacités différentes aux choses, pour lesquelles par la suite selon sa providence il a élargi ses dons, qui sont participés de façon différentes en raison la diversité des capacités mises en ordre par Dieu.
d. 44 q. 1 a. 1 ad s. c. Ad alia patet responsio per ea quae dicta sunt, in corp. Art.	<i>En sens contraire</i> : La réponse est claire pour ce qui a été dit dans le corps de l'article.
Articulus 2d. 44 q. 1 a. 2 tit. Utrum Deus potuerit facere universum melius.	<u>Article 2 – Dieu aurait-il pu faire un univers meilleur ?</u>
d. 44 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod universum Deus melius facere non potuerit : quia, secundum Augustinum, sunt bona quae condidit Deus etiam singula ; simul autem omnia valde bona. Sed eo quod est superlative bonum, nihil melius esse potest. Ergo universo nihil melius esse potest.	Objection : Il semble que Dieu aurait pu faire un monde meilleur, parce que, selon Augustin (<i>Enchir.</i> III, 10 ¹), ce sont des biens que Dieu a fondé, même les biens particuliers ; or tout était bon en même temps. Mais rien ne peut être meilleur que ce qui est superlativement bon. Donc rien ne peut être meilleur que l'univers.
d. 44 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, universum includit omne bonum. Sed nihil potest esse omni bono melius. Ergo Deus non potuit universum melius facere.	2. L'univers inclut tout bien. Mais rien ne peut être meilleur que tout bien. Donc Dieu n'a pas pu faire un univers meilleur.
d. 44 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, secundum Dionysium, bonum et melius inveniuntur in rebus, secundum quod quaedam participant plures de bonitatibus divinis quam aliae, sicut ea quae vivunt praefertur existentibus tantum, et sic deinceps. Sed omnes perfectiones divinae creaturae communicabiles, creaturis aliquibus communicatae sunt. Ergo videtur quod universum melius	3. Selon Denys (<i>les noms divins</i> , 4, PL 694), le bien et le meilleur se trouve dans les choses, selon que certaines participent des bontés divines plus nombreuses que d'autres, comme ce qui vit est préféré à ce qui existe seulement et ainsi de suite. Mais toutes les perfections divines communicables à la créature ont été communiquées à certaines créatures, Donc il semble que l'univers ne puisse pas être meilleur.

¹ Sed tamen bona etiam singula : bonnes...même isolément. (cf. note précédente).

esse non possit.	
d. 44 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, quanto aliquid magis est ordinatum, melius est : unde et malum definitur ab Augustino per privationem ordinis. Sed in universo nihil est inordinatum, cum et ipsum malum ordinatum sit a Deo, ut supra dictum est, dist. 36, quaest. 1, art. 2. Ergo videtur quod universum melius esse non possit.	4. Plus quelque chose est ordonné, meilleur il est : c'est pourquoi le mal est défini par Augustin (<i>La nature du bien</i> IV, PL 553) par la privation d'ordre. Mais dans l'univers rien n'est sans ordre, puisque le mal même est ordonné par Dieu, comme on l'a dit ci-dessus, d. 36, qu. 1, a. 2. Donc il semble que l'univers ne puisse pas être meilleur.
d. 44 q. 1 a. 2 arg. 5 Sed contra, secundum philosophum, albus est quod est nigro impermixtius. Ergo etiam melius est quod est impermixtius malo. Sed Deus potuit facere universum in quo nihil mali esset. Ergo cum in hoc universo multa sint mala, videtur quod Deus universum melius facere potuerit.	5. En sens contraire, selon le philosophe (<i>Topiques</i> III), est plus blanc ce qui n'est pas mêlé de noir. Donc aussi est meilleur ce qui n'est pas mêlé de mal. Mais Dieu a pu faire l'univers en qui il n'y aurait rien de mauvais. Donc comme dans cet univers, il y a beaucoup de maux, il semble que Dieu aurait pu faire un univers meilleur.
d. 44 q. 1 a. 2 arg. 6 Praeterea, si majori aequale addatur, totum fiet majus. Ergo et si meliori melius addatur, totum fiet melius. Sed Angelus est melior quam lapis. Ergo duo Angeli sunt aliquid melius quam Angelus et lapis. Ergo et si quaelibet pars universi esset Angelus, universum multo melius esset. Hoc autem Deus potuit facere. Ergo et cetera.	6. Si on ajoute quelque chose d'égal à plus grand, le tout devient plus grand. Donc si on ajoute du mieux au meilleur, le tout devient meilleur. Mais l'ange est meilleur que la pierre. Donc deux anges sont quelque chose de meilleur que l'ange et la pierre. Donc si n'importe quelle partie de l'univers était un ange, l'univers serait bien meilleur. Cela Dieu a pu le faire. Donc, etc.
d. 44 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod, secundum philosophum in XI Metaph., bonum universi consistit in duplici ordine ; scilicet in ordine partium universi ad invicem, et in ordine totius universi ad finem, qui est ipse Deus ; sicut etiam est in exercitu ordo partium exercitus ad invicem, secundum diversa officia, et est ordo ad bonum ducis, quod est victoria ; et hic ordo est praecipuus, propter quem est primus ordo.	Réponse : Selon le philosophe (<i>Métaphysique</i> , XII, 10, 1075 a 12), il faut dire que le bien de l'univers consiste dans un ordre double : à savoir l'ordre de ses parties entre elles, et l'ordre de l'univers entier à sa fin, qui est Dieu lui-même, de même que dans l'armée il y a l'ordre de ses parties entre elles, selon les différentes charges, et c'est le rapport au bien du général qui est la victoire, et ici l'ordre est important, vu qu'il est l'ordre premier.
Accipiendo ergo bonum ordinis qui est in partibus universi ad invicem, potest considerari vel quantum ad partes ipsas ordinatas, vel quantum ad ordinem partium. Si quantum ad partes ipsas, tunc potest intelligi universum fieri melius, vel per additionem plurium partium, ut scilicet crearentur multae aliae species, et implerentur multi gradus bonitatis qui possunt esse, cum etiam inter summam creaturam et Deum infinita distantia sit ;	Donc en recevant le bien de l'ordre qui est dans les parties de l'univers entre elles, on peut le considérer ou bien en tant qu'ordonné aux parties elles-mêmes ou bien quant à l'ordre des parties. Si c'est en tant que parties elles-mêmes alors on peut comprendre quel univers deviendrait le meilleur, ou bien par l'addition de plusieurs parties, comme que soient créée par exemple de nombreuses autres espèces et que soient réalisés de nombreux degrés de bonté qui peuvent

<p>et sic Deus melius universum facere potuisset et posset : sed illud universum se haberet ad hoc sicut totum ad partem ; et sic nec penitus esset idem, nec penitus diversum ; et haec additio bonitatis esset per modum quantitatis discretæ. Vel potest intelligi fieri melius quasi intensive, quasi mutatis omnibus partibus ejus in melius, quia si aliqua partes meliorarentur aliis non melioratis, non esset tanta bonitas ordinis ; sicut patet in cithara, cujus si omnes chordae meliorantur, fit dulcior harmonia ; sed quibusdam tantum melioratis, fit dissonantia.</p>	<p>exister, puisqu'il y a entre la plus haute créature et Dieu une distance infinie, et ainsi Dieu aurait pu faire un univers meilleur et il le pourrait mais cet univers se comporterait comme le tout pour la partie et ainsi il ne serait plus tout à fait le même, ni tout à fait différent ; et cette addition de bonté serait à la manière d'une quantité discrète. Ou bien on peut comprendre qu'il deviendrait meilleur en intensité pour ainsi dire, comme si toutes ses parties étaient changées en mieux, parce que si des parties étaient meilleures que d'autres non améliorées, il n'y aurait pas une telle bonté de l'ordre, comme on le voit dans la cithare ; si toutes les cordes sont accordées, l'harmonie plus douce, mais si certaines seulement sont accordées cela provoque une dissonance.</p>
<p>Haec autem melioratio omnium partium vel potest intelligi secundum bonitatem accidentalem, et sic posset esse talis melioratio a Deo manentibus eisdem partibus et eodem universo ; vel secundum bonitatem essentialem, et sic etiam esset Deo possibilis, qui infinitas alias species condere potest. Sed sic non essent eadem partes, et per consequens nec idem universum, ut ex praedictis patet. Si autem accipiatur ipse ordo partium, sic non potest esse melior per modum quantitatis discretæ, nisi fieret additio in partibus universi ; quia in universo nihil est inordinatum : sed intensive posset esse melior manentibus eisdem partibus quantum ad ordinem qui sequitur bonitatem accidentalem : quanto enim aliquid in majus bonum redundat, tanto ordo melior est. Sed ordo qui sequitur bonitatem essentialem, non posset esse melior, nisi fierent aliae partes et aliud universum.</p>	<p>Mais cette amélioration de toutes les parties ou bien peut être comprise selon une bonté accidentelle et ainsi une telle amélioration pourrait exister par Dieu avec les mêmes parties qui demeurent et pour un même univers ; ou bien selon la bonté essentielle, et ainsi elle serait aussi possible à Dieu qui peut fonder d'autres espèces à l'infini. Mais ainsi ce ne serait pas les mêmes parties et par conséquent pas le même univers, comme on le voit dans ce qui a été dit. Mais si l'ordre même des parties est reçu, ainsi il ne peut être meilleur à la manière d'une quantité discrète, que si une addition était faite dans les parties de l'univers, parce qu'en lui rien n'est sans ordre, mais il peut être meilleur en intensité si les mêmes parties demeurent quant à l'ordre qui découle de la bonté accidentelle, car plus quelque chose abonde en un bien plus grand, plus l'ordre est meilleur. Mais l'ordre qui découle de la bonté essentielle, ne pourrait être meilleur que si d'autres parties étaient faites, ainsi qu'un autre univers.</p>
<p>Similiter ordo qui est ad finem, potest considerari vel ex parte ipsius finis ; et sic non posset esse melior, ut scilicet in meliorem finem universum ordinaretur, sicut Deo nihil melius esse potest : vel quantum ad ipsum ordinem ; et sic secundum quod cresceret bonitas</p>	<p>De la même manière l'ordre qui est en vue de la fin peut être considéré ou bien du côté de la fin même et ainsi il ne pourrait pas être meilleur, pour que l'univers soit ordonné à une fin meilleure : rien ne peut être meilleur que Dieu, ou bien quant à l'ordre même ; et ainsi selon que la bonté des parties de</p>

<p>partium universi et ordo earum ad invicem, posset meliorari ordo in finem, ex eo quod propinquius ad finem se haberent, quanto similitudinem divinae bonitati magis consequerentur, quae est omnium finis.</p>	<p>l'univers croîtrait ainsi que leur ordre entre elles, l'ordre pourrait être amélioré pour la fin, du fait qu'elles se trouveraient plus proches de la fin, d'autant qu'ils suivraient plus la ressemblance de la bonté divine qui est la fin de tout.</p>
<p>Lib. 1 d. 44 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de ordine universi, supposita natura eadem talium partium ; quia sic melior ordo esse non potuit, ut dictum est, in corp. art.</p>	<p>Solutions : 1. Augustin parle de l'ordre de l'univers, en supposant la nature de telles parties semblable, parce qu'ainsi l'ordre n'a pas pu être meilleur, comme on l'a dit dans le corps de l'article.</p>
<p>Lib. 1 d. 44 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod non loquimur de universo quantum ad hoc nomen, sed quantum ad hanc rem, quae modo universum dicitur : in quo quamvis omne quod actu bonum est, contineatur, non tamen omne bonum quod Deus potest facere.</p>	<p>2. n ne parle pas de l'univers pour son nom, mais pour cette réalité qui est appelée aujourd'hui l'univers en quoi, encore que tout soit bon en acte, il est contenu, mais pas cependant tout le bien que Dieu peut faire.</p>
<p>Lib. 1 d. 44 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod participandi eamdem perfectionem divinam sunt multi modi ; sicut sapientiae divinae participatio est in intellectualibus substantiis aliter, et aliter in rationalibus, scilicet hominibus, et etiam usque ad bruta se extendit, quae sensitivam cognitionem habent. Quamvis ergo omnes perfectiones forte creaturae communicabiles, sint creaturae communicatae, non tamen secundum omnem modum quo possunt a creatura participari.</p>	<p>3. Il y a de nombreuses manières de participer à la même perfection divine, ainsi la participation de la sagesse divine est dans les substances intellectuelles autrement que dans les substances douées de raison, à savoir les hommes, et elle s'étend aussi jusqu'aux animaux qui ont une connaissance sensible. Donc, quoique toutes les perfections soient peut-être communicables à la créature, elles lui sont communiquées, non cependant selon tout mode par lequel elles peuvent être participées par la créature.</p>
<p>Lib. 1 d. 44 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quamvis ordo universi non possit esse melior ex hoc quod plures partes hujus universi sint ordinatae, posset tamen esse melior, si ad melius bonum, sicut ad finem proximum, ordinaretur : quod contingeret, si meliores partes universi fierent, ut dictum est.</p>	<p>4. Quoique l'ordre de l'univers ne puisse être meilleur du fait que plusieurs de ses parties sont ordonnées, il pourrait cependant être meilleur, s'il était ordonné pour un meilleur bien, comme à sa fin la plus proche, ce qui arriverait si les meilleures parties de l'univers étaient faites, comme on l'a dit.</p>
<p>Lib. 1 d. 44 q. 1 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod universum in quo nihil mali esset, non esset tantae bonitatis quantae hoc universum : quia non essent tot bonae naturae in illo sicut in isto, in quo sunt quaedam naturae bonae quibus non adjungitur malum, et quaedam</p>	<p>5. Un univers où il n'y aurait aucun mal, ne serait pas d'une si grande bonté que cet univers-ci, parce qu'il n'y aurait pas en lui autant de bonnes nature squ'en celui-ci, en qui il y a certaines natures bonnes, auxquelles n'est pas joint de mal, et certaines auxquelles il est joint, et il est meilleur que</p>

quibus adjungitur : et est melius utrasque naturas esse, quam alteras tantum.	les deux natures existent que les unes seulement.
Lib. 1 d. 44 q. 1 a. 2 ad 6 Ad sextum dicendum, quod quamvis Angelus absolute sit melior quam lapis, tamen utraque natura est melior quam altera tantum : et ideo melius est universum in quo sunt Angeli et aliae res, quam ubi essent Angeli tantum : quia perfectio universi attenditur essentialiter secundum diversitatem naturarum, quibus implentur diversi gradus bonitatis, et non secundum multiplicationem individuorum in una natura.	6. Quoique l'ange soit absolument meilleur que la pierre, cependant les deux natures sont meilleures qu'une autre seulement et c'est pourquoi l'univers est meilleur en qui il y a les anges et d'autres choses meilleures, que là où il y a les anges seulement, parce que la perfection de l'univers est atteinte essentiellement selon la diversité des natures par lesquelles sont remplis les degrés de bonté et non seulement la multiplication des individus dans une seule nature.
d. 44 q. 1 a. 3 tit. Articulus 3. Utrum Deus potuerit facere humanitatem Christi meliorem quam sit.	<u>Article 3 – Dieu aurait-il pu rendre l'humanité du Christ meilleure qu'elle ne l'est ?</u>
d. 44 q. 1 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod humanitatem Christi Deus meliorem facere non potuerit quam sit. Tanto enim unumquodque melius est, quanto Deo propinquius. Sed nullum creatum potest esse Deo propinquius quam quod unitur sibi in unitate personae, sicut humana natura in Christo. Ergo videtur quod nihil ea melius facere potuerit Deus.	Objections : Il semble que Dieu n'a pas pu faire l'humanité du Christ meilleure qu'elle ne l'est. Car plus un être est meilleur, plus il est proche de Dieu. Mais aucune créature ne peut être plus proche de Dieu que ce qui lui est uni dans l'unité de la personne, comme la nature humaine dans le Christ. Donc il semble que Dieu n'aura rien pu faire de meilleur qu'elle.
d. 44 q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea, infinito non potest esse aliquid majus. Sed bonitas animae Christi est infinita : quia datus est ei spiritus non ad mensuram, Joan. 3. Ergo nihil ea melius fieri potest.	2. Rien ne peut être plus grand que l'infini. Mais la bonté de l'âme du Christ est infinie, parce que l'Esprit lui a été donné sans mesure, <i>Jn</i> 3. Donc rien ne peut être fait de meilleur.
44 q. 1 a. 3 arg. 3 Item, videtur quod nec beata virgine : quia secundum Anselmum, decuit ut virgo quam Deus unigenito filio suo praeparavit in matrem, ea puritate niteret, qua major sub Deo nequit intelligi. Sed nihil potest Deus facere quod sibi in bonitate vel puritate aequetur. Ergo videtur quod nihil melius beata virgine facere possit.	d. 3. Il semble que la bienheureuse Vierge [ne peut pas] non plus [être meilleure], parce que selon Anselme (<i>De concept. Virg.</i> 18, PL 451) il a convenu que la Vierge, que Dieu avait préparée comme mère à son Fils unique, brille de cette pureté, dont on ne peut rien comprendre de plus grand sous Dieu. Mais Dieu ne peut rien faire qui l'égalé en bonté ou en pureté. Donc il semble qu'il n'a pu rien faire de meilleur que la bienheureuse Vierge.
d. 44 q. 1 a. 3 arg. 4 Praeterea, secundum Augustinum in Lib. Conf., Angelus factus est prope Deum. Sed beata virgo exaltata est etiam super choros	4. Selon Augustin, (<i>Les Confession</i> , XII, 7), l'ange a été fait proche de Dieu. Mais la bienheureuse Vierge a été exaltée aussi au-dessus du chœur des anges, comme Augustin

<p>Angelorum, sicut Augustinus [Hieronymus Éd. De Parme], tradit, et Ecclesia de ipsa cantat. Ergo nihil ea Deo proximius esse potest, et ita nec melius.</p>	<p>(<i>Sermon sur l'Ascension</i>) le rapporte, et comme l'Église le chante. Donc rien ne peut être plus proche de Dieu, ni ainsi être meilleur.</p>
<p>d. 44 q. 1 a. 3 arg. 5 Item, videtur quod nec beatitudine creata. Quia secundum Boetium, beatitudo est status omnium bonorum congregatione [aggregatione Éd. De Parme] perfectus. Sed omni bono nihil potest esse melius. Ergo nec beatitudine creata.</p>	<p>5. Il semble que la béatitude créée [ne peut pas] non plus [être meilleure]. Parce que selon Boèce (<i>Consol.</i> III, prose II), la béatitude est l'état parfait par l'accumulation de tous les biens. Mais rien ne peut être meilleur que tout bien. Donc la béatitude créée non plus ne peut pas être meilleure.</p>
<p>d. 44 q. 1 a. 3 s. c. 1 Sed contra, bonum increatum, omne creatum bonum in infinitum excellit. Sed inter infinite distantia possunt esse multa media. Ergo quolibet bono creato potest Deus multa meliora facere.</p>	<p>En sens contraire : Le bien increé dépasse à l'infini tout bien créé. Mais entre ce qui est distant à l'infini, il peut y avoir de nombreux intermédiaires à l'infini. Donc Dieu peut faire beaucoup de choses meilleures que n'importe quel bien créé.</p>
<p>d. 44 q. 1 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod sicut quolibet bono creato, eo quod finitum est, potest aliquid melius esse ; ita bono increato, eo quod infinitum est, nihil melius esse potest. Et ideo bonitas creaturae dupliciter considerari potest. Aut quae est ipsius in se absolute, et sic qualibet creatura potest esse aliquid melius : aut per comparationem ad bonum increatum ; et sic dignitas creaturae recipit quamdam infinitatem ex infinito cui comparatur, sicut humana natura in quantum est unita Deo, et beata virgo in quantum est mater Dei, et gratia in quantum conjungit Deo ; et universum in quantum est ordinatum in Deum.</p>	<p>Réponse : De même que pour n'importe quel bien créé, parce qu'il est fini, il peut y avoir quelque chose de meilleur ; de même pour un bien increé, parce qu'il est infini, il ne peut rien y avoir de meilleur. Et ainsi on peut considérer de deux manières la bonté de la créature. Ou bien celle qui est d'elle en soi absolument et ainsi n'importe quelle créature peut être quelque chose de meilleur, ou bien par comparaison au bien increé ; et ainsi la dignité de la créature reçoit une infinité par l'infini auquel elle est comparée, comme la nature humaine en tant qu'elle est unie à Dieu et la Bienheureuse Vierge en tant que mère de Dieu, en tant que la grâce l'unit à Dieu ; et l'univers en tant d'ordonné à Dieu.</p>
<p>Sed tamen in istis comparationibus est etiam ordo duplex : primo, quia quanto nobiliori comparatione in Deum refertur, nobilior est ; et sic humana natura in Christo nobilissima est ; quia per unionem comparatur ad Deum, et post beata virgo, de cujus utero caro divinitati unita, assumpta est, et sic deinceps : secundo, quia quaedam istarum comparationum est secundum respectum tantum, sicut universi ad finem, et matris ad filium : et ideo ex dignitate comparationis non potest sumi iudicium</p>	<p>Mais cependant dans ces comparaisons l'ordre aussi est double ; d'abord parce qu'il est référé à Dieu, par une plus noble comparaison, il est plus noble ; et ainsi la nature humaine est tout à fait noble dans le Christ ; parce qu'elle est comparée à Dieu par union et après, la Bienheureuse Vierge, par ses entrailles la chair unie à la divinité a été élevée et ainsi de suite. Deuxièmement parce que chacune de ces comparaisons est selon le rapport seulement ; comme de l'univers à sa fin, de la mère à son fils. Et c'est pourquoi par la dignité de la comparaison on ne peut</p>

de re absolute, ut dicatur, quod beata virgine non potest aliquid melius esse ; sed secundum quid, ut dicatur, quod non potest esse melioris mater, nec ad majus bonum ordinatum universum.	tirer un jugement à ce sujet dans l'absolu, pour dire, que la bienheureuse Vierge ne peut pas être meilleure, mais par comparaison, comme on le dit ; elle ne peut être la mère d'un [être] meilleur, [et il ne peut y avoir] un l'univers ordonné à un plus grand bien.
Sed quaedam [alia, Éd. Parme] comparatio, scilicet per unionem, est etiam secundum esse : et ideo iudicium simpliciter de natura unita, est secundum comparationis bonitatem, ut dicatur, quod Christo homine nihil melius esse potest : sed iudicium quod est praeter hanc comparationem, est secundum quid tantum, ut cum dicitur, quod humana natura in Christo, in quantum est creata, potest aliquid esse melius ; et hoc ideo, quia natura considerata praeter esse suum, est secundum rationis acceptionem tantum.	Mais une comparaison, à savoir par union est aussi selon l'être ; c'est pourquoi le jugement sur la nature absolument unie dépend de la bonté dans cette situation, pour dire que rien ne peut être meilleur que le Christ homme : mais le jugement qui est au-delà de cette comparaison, est relatif seulement, comme quand on dit que la nature humaine dans le Christ, en tant qu'elle est créée peut être quelque chose de meilleur. Et c'est parce que la nature considérée au-delà de son être est selon l'estimation de la raison seulement.
d. 44 q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis humana natura sit divinitati unita in persona, tamen naturae remanent distantes in infinitum ; et ex hac parte potest esse aliquid melius humana natura in Christo, non ex parte qua unita est.	Solutions : 1. Quoique la nature humaine soit unie à la divinité dans sa personne ¹ , cependant les natures demeurent infiniment éloignées, et de ce côté, il peut y avoir quelque chose de meilleur que la nature humaine dans le Christ, non du côté par où elle est unie.
d. 44 q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod gratia habitualis animae Christi infusa, non est simpliciter et per se infinita, sed secundum quid, sicut dictum est supra, dist. 43, quaest. Unic., art. 2, quod virtus intelligentiae est infinita inferioris [in fieri Éd. Parme], in quantum potest in infinitos effectus ; ita et gratia Christi dicitur infinita secundum quid, in quantum potest in omnes effectus gratiae, et per accidens, in quantum concurrat ad ipsam unionem infiniti boni, ut medium congruitatis, et ad operationem Christi, quae est infiniti valoris, in quantum est operatio divinae personae.	2. La grâce habituelle infusée dans l'âme du Christ, n'est pas absolument infinie par soi, mais selon un rapport, comme on l'a dit ci-dessus, d43q.unic.a. 2, parce que le pouvoir d'une intelligence inférieure est infini, en tant qu'il peut agir dans des effets infinis ; de même la grâce du Christ est dite infinie relativement, en tant qu'elle peut [agir] dans tous les effets de la grâce et par accident, en tant qu'elle concourt à l'union même du bien infini, comme intermédiaire de l'accord et pour l'opération du Christ qui est d'une valeur infinie, en tant que c'est l'opération d'une personne divine.
d. 44 q. 1 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod puritas intenditur per recessum a contrario : et ideo potest aliquid creatum inveniri quo nihil purius esse potest in	3. Il faut dire que la pureté est atteinte par le retrait d'un contraire et c'est pourquoi on peut trouver quelque chose de créé là où rien de plus pur ne peut être dans les créatures, s'il

¹ Il s'agit du Christ.

<p>rebus creatis, si nulla contagione peccati inquinatum sit ; et talis fuit puritas beatae virginis, quae a peccato originali et actuali immunis fuit. Fuit tamen sub Deo, in quantum erat in ea potentia ad peccandum. Sed bonitas intenditur per accessum ad terminum quod in infinitum distat, scilicet summum bonum. Unde quolibet finito bono potest aliquid melius fieri.</p>	<p>n'est souillé par aucune contagion du péché, et telle fut la pureté de la Bienheureuse Vierge qui fut exempte du péché originel et actuel. Cependant elle fut sous Dieu en tant qu'il y avait en elle une puissance à pécher¹. Mais la bonté est atteinte par l'accès au terme qui est distant à l'infini, à savoir le bien suprême. C'est pourquoi rien ne peut devenir meilleur que n'importe quel bien infini.</p>
<p>d. 44 q. 1 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod inter Angelos et Deum est infinita distantia ; unde posset Deus facere multos intermedios gradus bonitatis : et ideo quamvis beata virgo sit exaltata super Angelos, quia tamen non usque ad aequalitatem Dei, manet adhuc infinita distantia ; et potest adhuc aliquid melius esse.</p>	<p>4. Entre les anges et Dieu, la distance est infinie ; c'est pourquoi Dieu pourrait faire de nombreux degrés intermédiaires de bonté ; et c'est pourquoi, bien que la bienheureuse Vierge soit exaltée au-dessus des anges, cependant [cela ne va] pas jusqu'à l'égalité avec Dieu, il demeure encore une distance infinie, et il peut y avoir encore quelque chose de meilleur.</p>
<p>d. 44 q. 1 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod beatitudo creata habet quamdam infinitatem ex eo quod conjungit infinito bono : in se enim considerata comprehendit omnia bona participabilia homini. Unde si naturae capacitas major esset, major esset participatio, et perfectior beatitudo ; sicut beatitudo unius sancti praeponitur beatitudini alterius. Tamen sciendum, quod Boetius vult, quod haec definitio essentialiter beatitudini increatae conveniat ; aliis autem per participationem.</p>	<p>5. La béatitude créée a une certaine infinité par le fait qu'elle est jointe à un bien infini. Car considérée en soi elle appréhende tous les biens auxquels l'homme peut participer. C'est pourquoi, si la capacité de la nature était plus grande, la participation serait plus grande et la béatitude plus parfaite ; de même que la béatitude d'un saint est placée avant la béatitude d'un autre. Cependant il faut savoir que Boèce veut que cette définition convienne essentiellement à la béatitude incréée, et aux autres par participation.</p>
<p>Articulus 4. d. 44 q. 1 a. 4 tit. Utrum Deus possit facere omne quod olim potuit</p>	<p><u>Article 4 – Dieu peut-il faire tout ce qu'il a pu autrefois ?</u></p>
<p>d. 44 q. 1 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Deus non possit facere omne quod olim potuit. Potentia enim Dei non se extendit tantum ad species, sed etiam ad individua : quia ipse facit et formam et materiam. Sed antequam Socrates esset, potuit Socratem facere. Ergo et Socrate existente potest Socratem facere. Hoc</p>	<p>Objections : Il semble que Dieu ne peut pas faire tout qu'il a pu autrefois. Car sa puissance ne s'étend pas seulement à l'espèce (forme), mais aussi aux individus. Parce qu'il fait lui-même la forme et la matière. Mais avant que Socrate existe, il a pu le faire. Donc si Socrate aussi existe, il peut le faire. Mais cela est faux, parce qu'ainsi la substance existerait deux</p>

¹ Mandonnet signale, à juste titre, le texte en faveur de l'Immaculée Conception, mais il y a une petite restriction.

autem falsum est, quia sic substantia rei esset bis, quod est impossibile. Ergo non quidquid potuit, potest.	fois, ce qui est impossible. Donc il ne peut pas ce qu'il a pu.
d. 44 q. 1 a. 4 arg. 2 Praeterea, olim potuit Deus non incarnari. Sed modo non posset non incarnatus esse, sicut nec aliquod praeteritum non fuisse. Ergo non quidquid olim potuit, modo potest.	2. Autrefois Dieu a pu ne pas s'incarner. Mais maintenant il ne pourrait pas ne pas avoir été incarné comme s'il n'y avait pas eu de passé. Donc ce qu'il n'a pas pu autrefois, il le peut maintenant.
d. 44 q. 1 a. 4 arg. 3 Si dicas, quod sicut potuit olim facere aliquid, ita potest modo fecisse illud, et hoc est unum et idem posse, contra : quia similiter ille qui excaecatus est, potest modo vidisse, cum prius videre potuerit ; et tamen non dicimus, quod quidquid potuerit, possit. Ergo videtur quod nec de Deo dicendum sit.	3. Si on dit que, de même qu'il a pu autrefois faire quelque chose, de même il peut l'avoir fait maintenant ; et c'est un unique et même pouvoir. En sens contraire : parce que de la même manière celui qui a été aveugle peut avoir vu un jour ; quand il aura pu voir avant, et cependant nous ne disons pas qu'il pourrait tout ce qu'il aura pu. Donc il semble qu'il ne faut pas le dire de Dieu non plus.
d. 44 q. 1 a. 4 arg. 4 Praeterea, Deus ab aeterno potuit non praedestinare Petrum, quem voluntarie praedestinavit. Sed modo non potest eum non praedestinare : quia non potest esse quod aliquis sit prius praedestinatus et postea non praedestinatus. Ergo non quidquid potuit, potest.	4. Dieu aurait pu ne pas prédestiner de toute éternité Pierre qu'il a prédestiné volontairement. Mais maintenant il ne peut pas ne pas le prédestiner, parce qu'il n'est pas possible que quelqu'un soit d'abord prédestiné et ensuite non. Donc il ne peut pas tout ce qu'il a pu.
d. 44 q. 1 a. 4 arg. 5 Sed contra, quantitas potentiae attenditur secundum multitudinem objectorum : quia virtualis quantitas dividitur secundum objecta. Sed potentia Dei diminui non potest. Ergo videtur quod quidquid Deus olim potuit, et modo possit.	5. En sens contraire, la grandeur de la puissance est atteinte d'après la multitude des objets, parce que la quantité virtuelle est divisée selon les objets. Mais la puissance de Dieu ne peut pas être diminuée. Donc il semble que tout ce que Dieu a pu [faire] autrefois il le pourrait maintenant.
d. 44 q. 1 a. 4 co. Respondeo dicendum, quod hoc quod negetur aliquem posse aliquid, potest contingere ex duobus : vel ex defectu potentiae, sicut qui non habet potentiam visivam, dicitur non posse videre ; aut ex parte objecti quod non habet rationem possibilis, sicut habens visum dicitur non posse videre sonum, qui non est visibilis. Et primo modo nihil dicitur Deus non posse, cum sua potentia sit perfectissima ; sed secundo modo dicitur non posse quaedam, sicut quod idem simul sit et non sit. Unde magis proprie diceretur ista non posse fieri quam Deum ista facere non posse. Similiter dicendum est, quod hoc quod aliquis non possit quidquid potuit, potest	Réponse : Nier que quelqu'un puisse quelque chose, peut arriver de deux [manières] : ou par défaillance de la puissance, ainsi on dit que ce qui n'a pas la puissance de voir ne peut pas voir ; ou du côté de l'objet qui n'a pas la nature de possible, ainsi on dit que ce qui a la vue ne peut pas voir le son, qui n'est pas visible. Et de la première manière, on ne dit pas que Dieu ne puisse rien puisque sa puissance est absolument parfaite ; mais de la deuxième manière, on dit qu'il ne peut pas certaines choses, ainsi que le même soit et ne soit pas en même temps. C'est pourquoi il serait plus à propos de dire que ces choses ne peuvent pas être faites, que [de dire] il ne peut pas le faire. De la même manière il faut

<p>contingere ex duobus : vel quia amittit aliquam potentiam quam habebat ; et sic Deo non competit, immo hoc modo procedit solutio Magistri in littera ; vel ex mutatione objecti, quod amittit rationem possibilis, quam prius habebat ; potentia enim activa est respectu alicujus operandi [operabilis alicujus, Éd. de Parme] Unde quando aliquid est jam determinatum ut sit praesens in actu, vel in praeteritum transiit, possibilis rationem amittit ; et ideo dicitur, quod Deus illud facere non potest : quod quidem est eadem res, sed diversis enuntiabilibus [enuntiationibus Éd. de Parme] significata propter temporum diversitatem.</p>	<p>dire que ce que quelqu'un ne pourrait pas tout ce qu'il a pu, peut arriver de deux manières : ou bien parce qu'il perd la puissance qu'il avait ; et cela ne convient pas à Dieu, au contraire la solution du Maître procède de cette manière dans <i>La Lettre</i> ; ou par changement d'objet, qui perd sa raison de possible, qu'il avait auparavant ; car la puissance active est en rapport avec ce qui doit être opéré. C'est pourquoi quand quelque chose est déjà déterminé pour être un présent en acte, ou est parvenu dans le passé, il perd sa raison de possible, et c'est pourquoi on dit que Dieu ne peut pas le faire ; parce que c'est le même chose mais signifiée par des énoncés différents, à cause de la différence des temps.</p>
<p>d. 44 q. 1 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quando jam est existens actu, amittit rationem possibilis fieri.</p>	<p>Solutions : 1. Quand quelque chose qui est déjà en acte, il perd sa raison de possible.</p>
<p>d. 44 q. 1 a. 4 ad 2 Et similiter dicendum est ad secundum, quod procedebat de praeterito.</p>	<p>2. Et il faut parler de la même manière, pour la seconde objection qui concernait le passé.</p>
<p>d. 44 q. 1 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod cum dicitur, aliquis potest fecisse hoc vel illud, potest dupliciter intelligi : vel ita quod praeteritum se teneat ex parte possibilis, et sic nihil est dictu ; quia quod praeteritum est, possibilis rationem amittit : vel quod intelligatur circa exitum possibilis a potentia ; et sic dicitur, Deus potest fecisse hoc vel illud, quia habet potentiam qua hoc fecit. Sed hoc caeco non convenit : non enim habet potentiam qua quandoque vidit ; unde nullo modo verum est quod caecus possit vidisse.</p>	<p>3. Quand on dit que quelqu'un peut avoir fait ceci ou cela, on peut le comprendre de deux manières : Ou bien de sorte que le passé se tient du côté du possible, et ainsi il n'y a rien à dire ; parce que ce qui est passé a perdu sa nature de possible. Ou bien ce qui est compris comme possible par la puissance au sujet d'un passage [de la puissance à l'acte] et ainsi on dit que Dieu peut avoir fait ceci ou cela, parce qu'il a la puissance pour le faire. Mais cela ne convient pas à un aveugle : Car il n'a pas la puissance par laquelle autrefois il a vu ; c'est pourquoi il n'est vrai en aucune manière que l'aveugle puisse avoir vu.</p>
<p>44 q. 1 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod actus praedestinationis aeternitate mensuratur, et non in praeteritum transit : et ideo semper eodem modo possibilis rationem habet, in quantum est ex liberalitate voluntatis divinae ; sed ex parte effectus in praeteritum transit, et secundum hoc possibilis rationem amittit.</p>	<p>d. 4. L'acte de prédestination est mesurée à l'éternité et ne passe pas dans le passé ; et c'est pourquoi il a nature de possible toujours de la même manière, en tant qu'il vient de la liberté de la volonté divine ; mais du côté de l'effet il passe dans le passé, et sur ce point il perd sa nature de possible.</p>
<p>d. 44 q. 1 a. 4 ad 5 Ad quintum etiam patet responsio ex dictis, in corp. art.</p>	<p>5. La réponse est éclairée par ce qui a été dit dans l'article.</p>

Expositio textus	<u>Explication du texte de Pierre Lombard, Dist. 44</u>
Expositio textus d. 44 q. 1 a. 4 expos. Licet non possit modo incarnari. Videtur hoc esse falsum : quia sicut filius carnem assumpsit, ita et pater potuit et potest carnem assumere, ut in 3, dist. 1, quaest. 2, art. 3, dicitur. Ergo videtur quod etiam possit nunc incarnari. Ad quod dicendum, quod Magister intelligit de eadem numero incarnatione quae olim facta est. Si enim modo incarnaretur, non esset idem incarnari numero, sed alia incarnatio.	« Bien qu'il ne puisse pas s'incarner maintenant ». Cela paraît faux : parce que de même que le Fils a assumé une chair, de même le Père a pu et il peut assumer une chair, comme il est dit en 3 <i>Sent.</i> d1q2a2 ¹ . Donc il semble qu'il puisse être incarné maintenant. Pour dire cela, le Maître le comprend de la même incarnation en nombre qui a été faite autrefois. Car s'il s'incarnerait maintenant, il ne serait pas le même à s'incarner en nombre, [mais ce serait] une autre incarnation.
Distinctio 45	<u>Distinctio 45 – [La volonté en Dieu]</u>
Prooemium	<u>Prologue</u>
Hic quatuor quaeruntur: 1 utrum in Deo sit voluntas ; 2 utrum voluntas sit suiipsius ipsius sicut [sui... sicut <i>om. Éd. de Parme</i>] tantum objecti vel etiam aliorum ; 3 utrum voluntas sua sit causa eorum quae fiunt ; 4 de divisione voluntatis ejus in voluntatem signi et beneplaciti.	On fait quatre recherches ; 1/ La volonté existe-t-elle en Dieu ? 2/ La volonté concerne-elle lui-même en tant qu'objet ou aussi les autres ? 3/ Sa volonté est-elle la cause de ce qui se fait ? 4/ La division de sa volonté en volonté du signe et du bon plaisir.
Articulus 1 [3201] Super Sent., lib. 1 d. 45 q. 1 a. 1 tit. Utrum in Deo sit voluntas	<u>Article 1 – La volonté existe-t-elle en Dieu ?</u>
[3202] Super Sent., lib. 1 d. 45 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod voluntas Deo non conveniat. Voluntas enim appetitus quidam est. Sed omnis appetitus est imperfecti ; unde etiam 1 <i>Physic.</i> , text. 8 dicitur, quod materia appetit formam. Ergo cum in Deo nulla sit imperfectio, videtur quod nec voluntas.	Objections :² : 1. Il semble que la volonté ne convienne pas à Dieu. Car elle est un certain appétit. Mais tout appétit appartient à ce qui est imparfait. C'est pourquoi en <i>Physique</i> (I, 9, 191 b 25) il est dit que la matière aspire à la forme. Donc comme il n'y a aucune imperfection en Dieu, il semble qu'il n'y a pas non plus de volonté.
[3203] Super Sent., lib. 1 d. 45 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, actus voluntatis est tendere in finem, qui est ejus objectum. Sed ei quod est finis ultimus, non	2. L'acte de la volonté est de tendre à une fin, qui est son objet. Mais à celui qui est la fin ultime il ne convient pas de tendre à une fin. Donc comme Dieu est la fin de tout, il

¹ Titre de l'article : « A-t-il été plus convenable que ce soit le Fils qui s'incarne ou le Père ou l'Esprit Saint ?

² PARALL. : *Ia*, qu. 19, a. 1 – qu. 5, a. 2 – *CG I*, 72, 73 – *IV*, 19 – *QD Verit.*, qu. 23, a. 1 – *Comp. Theo.*, c. 32.

<p>competit tendere in finem. Ergo cum Deus sit finis omnium, videtur quod sibi voluntas non competat.</p>	<p>semble que la volonté ne lui convienne pas.</p>
<p>[3204] Super Sent., lib. 1 d. 45 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, secundum Philosophum in III <i>De anima</i>, text. 50, voluntas est movens motum, quia movetur a volito. Sed secundum Boetium, III lib. <i>De consolat.</i> Metr. IX, col. 758, Deus immobilis manens dat cuncta moveri ; unde etiam in IX <i>Metaph.</i>, text. 37, dicitur quod movet sicut desideratum. Desideratum autem non motum movet desiderium. Ergo videtur quod voluntas sibi non competat.</p>	<p>3. Selon le Philosophe (<i>L'âme</i>, III, 10, 433 b 14-18) la volonté est un moteur mû ; parce qu'elle est mue par ce qui est voulu. Mais selon Boèce, (<i>La consolation de la philosophie</i>, III, vers. 9), Dieu demeurant immobile donne le mouvement à tout ; c'est pourquoi aussi en <i>Métaphysique</i> IX, il est dit qu'il meut en tant désiré. Mais le désir meut pas le désiré non mû. Donc, il semble que la volonté ne lui convient pas.</p>
<p>[3205] Super Sent., lib. 1 d. 45 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, secundum Philosophum, in III <i>De anima</i>, text. 50, et etiam secundum Damascenum, II <i>Fid. Orth.</i>, cap. XXII, col. 943, voluntas est in ratione. Sed ratio nominat obumbratam cognitionem, quia oritur in umbra intelligentiae, ut dicit Isaac in libro <i>Definitionum</i>, qualis cognitio Deo non competit. Ergo videtur quod nec voluntas.</p>	<p>4. Selon le Philosophe, (<i>L'âme</i>, III, 10, 433 a 20 ss.) et aussi selon Jean Damascène, (<i>La foi orthodoxe</i>, II, 22), la volonté est dans la raison. Mais la raison désigne une connaissance ombrée, parce qu'elle sort dans l'ombre de l'intelligence, comme le dit Isaac, dans le livre des <i>Définitions</i>, laquelle connaissance ne convient pas à Dieu. Il semble que la volonté non plus.</p>
<p>[3206] Super Sent., lib. 1 d. 45 q. 1 a. 1 s. c. 1 In contrarium sunt plurimae auctoritates canonis et sanctorum, quae etiam in <i>Littera</i> inducuntur.</p>	<p>En sens contraire : 1. Il y a plusieurs autorités du Canon et des saints, qui sont rapportés aussi dans la <i>Lettre</i>.</p>
<p>[3207] Super Sent., lib. 1 d. 45 q. 1 a. 1 s. c. 2 Praeterea, secundum illud supremum quod est in nobis maxime Deo conformamur. Sed supremum in nobis videtur voluntas esse quae est motor aliarum virtutum, secundum Anselmum, lib. <i>De peccato orig.</i>, c.ap. IV, col. 436 et etiam est liberrimum in natura nostra. Ergo videtur quod voluntas maxime Deo sit attribuenda.</p>	<p>2. Selon ce qui est suprême en nous, nous sommes rendus très conformes à Dieu. Mais il semble que cette faculté la plus haute en nous soit la volonté qui est le moteur des autres pouvoirs, selon Anselme, (<i>Le péché originel</i>, IV) et aussi elles sont tout à fait libres dans notre nature. Donc il semble que la volonté doit être attribuée surtout à Dieu.</p>
<p>[3208] Super Sent., lib. 1 d. 45 q. 1 a. 1 s. c. 3 Praeterea, omnes qui Deum confitentur, eum felicissimum ponunt. Sed felicitas sine delectatione esse non potest, ut in 1 <i>Ethic.</i> dicitur. Ergo in Deo est summa delectatio. Sed delectatio non potest esse sine concupiscentia vel voluntate: quia delectatio consistit in quadam voluntatis complacentia. Ergo</p>	<p>3. Tous ceux qui confessent Dieu, le pensent très heureux. Mais le bonheur ne peut pas exister sans plaisir, comme il est dit (<i>Ethique</i>, 1, 2, 1095 a 17). Donc en Dieu il y a un plaisir suprême. Mais le plaisir ne peut pas être sans concupiscentie, ou volonté : parce que le plaisir consiste dans une certaine complaisance de la volonté. Donc il semble qu'il y a de la volonté en Dieu.</p>

videtur quod voluntas in Deo sit.	
[3209] Super Sent., lib. 1 d. 45 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod in omni natura ubi invenitur cognitio, invenitur etiam voluntas et delectatio. Cujus ratio est, quia omne quod habet virtutem cognoscitivam, potest dijudicare conveniens et repugnans ; et quod apprehenditur ut conveniens oportet esse volitum vel appetitum. Et ideo in nobis secundum duplicem cognitionem sensus et intellectus est duplex appetitiva ; una quae sequitur apprehensionem intellectus, quae voluntas dicitur ; alia quae sequitur apprehensionem sensus ; quae dividitur in irascibilem et concupiscibilem.	Réponse : Dans toute nature où on trouve la connaissance, on trouve aussi le volonté et le plaisir. La raison en est que tout ce qui a pouvoir de connaître peut juger ce qui est convenable ou repoussant, et ce qui est appréhendé comme convenable doit être voulu ou désiré. Et ainsi en nous selon la double connaissance de la sensation et de l'intellect, elle est doublement appetitive ; l'une qui suit l'appréhension de l'intellect, qui est appelée volonté ; l'autre qui suit l'appréhension de la sensation, qui est divisée en irascible et concupiscible.
Unde cum in Deo, ut supra ostensum est, dist. XXXV, quaest. unica, art. 1, sit intellectualis cognitio, oportet quod in eo etiam sit voluntas et delectatio, secundum quod una et simplici operatione Deus gaudet, ut in VII Ethic., cap. XIV, dicit philosophus. In omni enim natura cognoscente operatio perfecta et naturalis delectabilis est.	C'est pourquoi, comme on l'a montré ci-dessus, distinction 35, qu. unique, a. 1, comme en Dieu il y a une connaissance intellectuelle, il faut qu'en lui il y ait volonté et délectation, selon que par une seule et simple opération il se réjouit, comme le Philosophe le dit (<i>Ethique</i> , VII, 14, 1153 b 7). Car dans toute nature douée de connaissance, l'opération parfaite et naturelle est délectable.
[3210] Super Sent., lib. 1 d. 45 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis in Deo dicatur esse voluntas, non tamen conceditur ibi esse appetitus: quia secundum Augustinum, in psalm. CXVIII, conc. VIII, § 4, col. 1521, appetitus proprie est rei non habitae. Deus autem totum suum bonum in se habet. Unde nec etiam in nobis proprie voluntas appetitus est quando voluto conjuncta est. Sed amor est rei jam habitae, secundum Augustinum ibid.	Solutions : 1. Bien qu'on dise qu'en Dieu il y a la volonté, cependant on ne concède pas qu'il y ait là de l'appétit : parce que selon Augustin, (<i>Sur le psaume 118</i> , VIII) l'appétit concerne au sens propre une chose non possédée. Mais Dieu a tout son bien en lui. C'est pourquoi aussi il n'y a pas en nous au sens propre de volonté de l'appétit, quand elle est jointe à ce qui est voulu. Mais l'amour concerne une chose qu'on possède déjà, selon Augustin.
[3211] Super Sent., lib. 1 d. 45 q. 1 a. 1 ad 2 Et per hoc patet etiam responsio ad secundum. Quia tendere in finem accidit voluntati secundum quod est distans a fine ; sed operationem habere circa finem, hoc est voluntati essentielle ; et haec praecipue Deo convenit, qui se amat, et in se delectatur.	2. Et par là paraît aussi la réponse à la seconde objection. Parce que tendre à une fin arrive à la volonté selon qu'elle en est éloignée ; mais avoir une opération pour le fin, cela est essentiel à la volonté ; et cela convient surtout à Dieu, qui s'aime et se réjouit en lui-même.
[3212] Super Sent., lib. 1 d. 45 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod	3. La volonté n'est mue que par la fin ; mais la fin de la volonté divine est sa propre bonté

<p>voluntas non movetur nisi a fine: finis autem voluntatis divinae est ipsa sua bonitas quae est idem quod voluntas secundum rem ; et ideo non sequitur quod Deus sit movens motum, proprie loquendo, quia omne movens est aliud a moto. Sed forte propter hoc Plato posuit quod primum movens seipsum movet, inquantum cognoscit se et amat se, ut in VIII <i>Physic.</i>, text., com. 51, dicit Commentator ; et hoc non nisi metaphorice dicitur, sicut etiam dicitur, quod finis movet.</p>	<p>qui est en réalité une même chose que la volonté ; et ainsi il n'en découle pas que Dieu soit un moteur mû, à proprement parler, parce que tout moteur est autre que ce qui est mû. Mais par hasard à cause de cela Platon a pensé que le premier moteur se mouvait lui-même, en tant qu'il se connaît et s'aime, comme en <i>Physique</i> Cf. VIII, 2- 4 254 b 7-260 a 19) le dit le Commentateur ; et cela n'est dit que par métaphore, comme aussi on dit que le fin met en mouvement.</p>
<p>[3213] Super Sent., lib. 1 d. 45 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod secundum gradum cognitionis etiam est gradus virtutis appetitivae ; quantum enim ratio superat sensum, tantum voluntas rationis superat appetitum sensus ; et quanto intellectus divinus superat rationem nostram, tanto voluntas ejus superat voluntatem nostram ; et hoc per rationem concludebatur, scilicet quod Deo non conveniat voluntas ad modum voluntatis nostrae ; et tamen sicut ratio nostra vocatur intellectus, et intellectus divinus vocatur ratio, ut patet in VII cap. <i>De divin. Nomin.</i>, § 4, col. 871, propter convenientiam in immaterialitate ; ita et voluntas communi nomine utrobique dicitur.</p>	<p>4. Selon le degré de connaissance aussi il y a un degré du pouvoir appétitif ; car autant la raison dépasse la sensation, autant le volonté de la raison dépasse l'appétit de la sensation, et autant l'intellect divin dépasse notre raison, autant sa volonté dépasse notre volonté ; et cela était conclu par la raison, à savoir que la volonté à la manière de la nôtre ne convient pas à Dieu ; et cependant comme notre raison est appelée intellect, et l'intellect divin est appelé raison, comme on le voit au chapitre VII des <i>Noms divins</i>, § 4¹, à cause de leur ressemblance dans l'immatérialité ; ainsi la volonté aussi est désignée par un nom commun dans les deux cas.</p>
<p>Articulus 2 [3214] Super Sent., lib. 1 d. 45 q. 1 a. 2 tit. Utrum voluntas Dei sit tantum sui ipsius</p>	<p><u>Article 2 – La volonté de Dieu concerne-t-elle lui-même seulement ?</u></p>
<p>[3215] Super Sent., lib. 1 d. 45 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod voluntas Dei non sit nisi sui ipsius. Quia, secundum Philosophum, voluntas est finis ; electio autem eorum quae sunt ad finem, ut dicitur in III <i>Ethic.</i>, cap. V, Sed nihil aliud est finis suae operationis nisi ipse. Ergo voluntas sua est tantum sui ipsius.</p>	<p>Objections :² : 1. Il semble que la volonté de Dieu ne dépend que de lui-même. Parce que, selon le Philosophe, la volonté est la fin, le choix des ces choses qui concernent la fin, comme il est dit (<i>Ethique</i>, III, 5, 112 b 11). Mais rien d'autre n'est la fin de son opération sinon lui-même.</p>
<p>[3216] Super Sent., lib. 1 d. 45 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, voluntas movetur a</p>	<p>2. La volonté est mue par ce qui est voulu. Mais rien ne peut être le moteur de la volonté</p>

¹ « Les saintes Ecritures appellent Dieu Raison (ou verbe, logos) ». Trad. M. De GANDILLAC.

² PARALL. : *Ia*, qu. 19, a. 2 – *CG. I*, 75, 76, 77 – *QD Verit.*, qu. 23, a. 4.

volito. Sed nihil potest esse movens voluntatem divinam nisi ipse. Ergo voluntas sua est tantum sui ipsius.	divine sinon lui-même. Donc sa volonté ne concerne seulement que lui-même.
[3217] Super Sent., lib. 1 d. 45 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, cujuslibet voluntas est ejus quod est bonum sibi. Sed omne quod est bonum alicui differt ad eum, utrum illud sit, vel non sit. Cum igitur de nullo creato differat ad ipsum, utrum sit, vel non sit ; eo quod bonorum nostrorum non eget, sed totum bonum in se habet ; videtur quod voluntas sua ad ea quae sunt extra eum, non se extendat.	3. La volonté de n'importe qui concerne ce qui est bon pour lui. Mais tout ce qui est bon pour quelqu'un, il lui est indifférent qu'il soit ou ne soit pas. Donc comme il lui est indifférent pour aucune créature qu'elle soit ou ne soit pas, parce qu'il n'a pas besoin de nos biens, mais tout bien il l'a en lui ; il semble que sa volonté ne s'étend pas à ce qui est hors de lui.
[3218] Super Sent., lib. 1 d. 45 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, ea quae sunt ad finem, non quaeruntur nisi propter finem. Ergo habito fine non est ulterius voluntas eorum quae sunt ad finem. Sed omnium creaturarum finis est divina bonitas, quae in ipso Deo ab aeterno est. Ergo videtur quod ad ea quae sunt extra ipsum voluntas ejus non se extendat.	4. Ce qui concerne la fin n'est recherchée qu'à cause de la fin. Donc si on la possède, il n'y a pas de volonté ultérieurement pour ce qui concerne la fin ; Mais la fin de toutes les créatures, est la bonté divine, qui est en Dieu lui-même éternellement. Donc il semble que sa volonté ne parvienne pas à ce qui est hors de lui.
[3219] Super Sent., lib. 1 d. 45 q. 1 a. 2 s. c. 1 Sed contra, amor consistit in actu voluntatis. Sed de Deo dicitur, Sap. XI, 35 quod diligit <i>omnia quae sunt, et nihil odit eorum quae fecit</i> . Ergo voluntas ejus est etiam creatorum ab eo.	En sens contraire : 1. L'amour consiste dans un acte de volonté. Mais on dit de Dieu (Sg 11, 35) qu' « <i>il aime tout ce qui existe, et il ne hait rien de ce qu'il a fait</i> ». Donc par cela sa volonté concerne aussi les créatures.
[3220] Super Sent., lib. 1 d. 45 q. 1 a. 2 s. c. 2 Praeterea, sicut se habet scientia Dei ad verum, ita se habet voluntas ejus ad bonum. Sed scientia ejus est omnium verorum. Ergo et voluntas ejus est omnium bonorum.	2. De même que la science de Dieu se comporte vis-à-vis du vrai, sa volonté se comporte de même vis-à-vis du bien. Mais sa science concerne tout ce qui est vrai. Donc sa volonté aussi concerne tous les biens.
[3221] Super Sent., lib. 1 d. 45 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod sicut Deus cognoscendo essentiam suam cognoscit omnia quae sunt ab eo, inquantum sunt similitudo quaedam veritatis ejus ; ita etiam volendo vel amando essentiam suam, vult omnia quae sunt ab eo, inquantum habent similitudinem bonitatis ejus. Unde id quod est volitum primo ab eo, est bonitas sua tantum.	Réponse : De même que Dieu en connaissant son essence connaît tout ce qui vient de lui, en tant que ressemblance de sa vérité ; de même en voulant ou en aimant son essence, il veut toutes choses qui viennent de lui, en tant qu'elles sont la ressemblance de sa bonté. C'est pourquoi ce qui est voulu en premier par lui, c'est seulement sa bonté.
Alia vero vult in ordine ad bonitatem suam: non autem hoc modo ut per ea aliquid bonitatis acquirat, sicut nos facimus circa alios bene operando, sed	Il veut d'autres choses en rapport à sa bonté ; mais non de cette manière pour acquérir par elle quelque chose de sa bonté, comme nous, nous faisons à propos des autres en opérant

<p>ita quod eis de bonitate sua aliquid largiatur: et ideo liberalitas est quasi proprium ipsius, secundum Avicennam, trac. XI, <i>Metaph.</i> : quia ex operatione sua non intendit aliquid sibi commodum provenire: sed vult bonitatem suam in alios diffundere ; et ideo Augustinus, I <i>De doctr. Christ.</i>, cap. XXXII, col. 32, dicit, quod ipse utitur nobis ad bonitatem suam et utilitatem nostram.</p>	<p>bien ; mais de sorte que quelque chose leur soit accordé de sa bonté : et ainsi la libéralité est pour ainsi dire quelque chose de propre à lui, selon Avicenne (<i>Métaphysique</i>, IX) ; parce que par son opération il ne tend pas à ce que quelque chose de commode lui provienne, mais il veut diffuser sa bonté dans les autres, et ainsi Augustin dit, (<i>La doctrine chrétienne</i>, I, 32) que lui-même se sert de nous pour sa bonté et notre utilité.</p>
<p>[3222] Super Sent., lib. 1 d. 45 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod in objecto alicujus potentiae est duo considerare: scilicet illud quod est materiale, et illud quod formaliter complet rationem objecti ; sicut patet in visu: quia color est visibile in potentia, et non efficitur visibile in actu nisi per actum lucis. Similiter dico, quod illud quod formaliter complet rationem voliti, est finis, ex quo est ratio boni ; et hoc intelligit Philosophus cum dicit, III <i>Ethic.</i>, cap. V, quod voluntas est finis ; sed ea quae sunt ad finem, se habent materialiter ad objectum voluntatis, ut scilicet sint volita per ordinem finis, sicut color videtur per actum lucis.</p>	<p>Solutions : 1. Dans l'objet d'une puissance, il y a deux aspects à considérer : à savoir ce qui est matériel, et ce qui complète formellement la nature de l'objet ; comme on le voit dans la vue : parce que la couleur est visible en puissance et ne devient visible en acte que par l'action de la lumière. De la même manière je dis que ce qui achève formellement la nature de ce qui est voulu, est la fin , par quoi elle est la nature du bien ; et le Philosophe comprend cela quand il dit (<i>Éthique</i>, III, 5, 1112 b 11), que la volonté est la fin ; mais ce qui est pour la fin, se comporte matériellement pour l'objet de la volonté, pour qu'elle soit voulue par l'ordonnement à la fin, de même que la couleur est vue par l'acte de la lumière ;</p>
<p>[3223] Super Sent., lib. 1 d. 45 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod illud quod est volitum sicut finis, est movens voluntatem, et perficiens eam: et sic nihil movet voluntatem divinam nisi Deus: sed illud quod est ordinatum ad finem est volitum ab eo sicut effectum a voluntate, et motum ab ea ; sicut patet in voluntate artificis quae est principium operationum ordinarum in finem.</p>	<p>2. Ce qui est voulu comme fin est ce qui met en mouvement la volonté, et l'accomplit : et ainsi rien ne met en mouvement la volonté divine sinon Dieu, mais ce qui est ordonné à la fin est voulu par lui, de même que l'effet [est voulu] par la volonté, et mû par elle, comme on le voit dans la volonté de l'artisan ce qui est le principe des opérations ordonnées à la fin.</p>
<p>[3224] Super Sent., lib. 1 d. 45 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod voluntas Dei non est nisi ejus quod est suum bonum ; sed tamen non eodem modo sicut in voluntate nostra, quae vult bonum suum, quo scilicet perficitur sicut fine, vel per quod finem consequitur ; sed voluntas divina vult bonum suum quod est ipsa et quod ab ea est, et non per quod juvatur ; et ideo non refertur [refert ad ipsius <i>Éd. de Parme</i>]</p>	<p>3. La volonté de Dieu n'est que de ce qui concerne son bien ; mais cependant non de la même manière que dans notre volonté, qui veut son bien, par quoi elle est accomplie comme par la fin ou bien par ce qui découle de la fin ; mais la volonté divine veut son bien qui est elle-même et ce qui est par elle, et non par quoi elle est aidée et ainsi elle ne réfère pas à sa perfection, qu'elle soit voulue par lui ou pas.</p>

perfectionem, utrum volitum ab eo sit vel non sit.	
Articulus 3 [3226] Super Sent., lib. 1 d. 45 q. 1 a. 3 tit. Utrum voluntas Dei sit causa rerum	<u>Article 3 – La volonté de Dieu est-elle la cause des choses ?</u>
[3227] Super Sent., lib. 1 d. 45 q. 1 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod voluntati divinae non sit adscribenda rerum causalitas. Voluntas enim Dei est tantum bonorum. Sed omnium bonorum sufficiens causa est scientia ipsius. Ergo non oportet voluntatem Dei causam rerum ponere.	Objections ¹ : 1. Il semble qu'à la volonté divine doit être attribuée la causalité des choses. Car la volonté de Dieu concerne seulement les biens. Mais la cause suffisante de tous les biens est sa science. Donc il n'est pas nécessaire que la volonté de Dieu place la cause des choses.
[3228] Super Sent., lib. 1 d. 45 q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea, Deus non est causa rerum nisi per suam operationem. Sed esse principium operationis pertinet ad causam ratione potentiae. Ergo potentia potius dicenda est causa rerum quam voluntas.	2. Dieu n'est la cause des choses que par son opération. Mais être principe de l'opération convient à la cause en raison de la puissance. Donc la puissance doit être plus la cause des choses que la volonté.
[3229] Super Sent., lib. 1 d. 45 q. 1 a. 3 arg. 3 Praeterea, a causa contingente nunquam potest esse effectus necessarius. Sed voluntas est causa contingens: quia ad utrumlibet se habet. Ergo non potest esse causa necessariorum. Cum igitur in mundo sint multa necessaria, ut omnia incorruptibilia, videtur quod non omnium causa sit voluntas.	3. L'effet nécessaire ne peut jamais venir d'une cause contingente. Mais la volonté est une cause contingente ; parce qu'elle se comporte vis-à-vis de deux [opposés]. Donc elle ne peut pas être la cause de choses nécessaires. Donc comme dans le monde il y a de nombreuses choses nécessaires, comme tout ce qui est incorruptible, il semble que la cause de toutes choses n'est pas la volonté.
[3230] Super Sent., lib. 1 d. 45 q. 1 a. 3 arg. 4 Praeterea, posita causa sufficiente alicujus rei, superflue adduntur ad eandem rem aliae causae. Si ergo voluntas Dei sufficiens causa rerum est (insufficiens enim non potest esse), videtur quod omnes causae naturales superfluant, et omnes potentiae animae et omnes habitus infusi: quod frivolum est.	4. La cause suffisante d'une chose une fois posée, d'autres causes sont ajoutées à la même chose de manière superflue. Donc si la volonté de Dieu est la cause suffisante des choses (car si elle est insuffisante, elle ne peut pas exister) il semble que toutes les causes naturelles sont superflues et toutes les puissances de l'âme, et tous les habitus infus, ce qui est sans valeur.
[3231] Super Sent., lib. 1 d. 45 q. 1 a. 3 arg. 5 Praeterea, ex causa sufficiente potest aliquid demonstrari. Si ergo voluntas Dei sufficiens est causa omnium, videtur quod haec sit sufficiens demonstratio ad omnia: quare hoc est?	5. Quelque chose peut être démontré à partir de la cause suffisante. Si donc la volonté de Dieu est la cause suffisante de tout, il semble que celle-ci est une indication suffisante pour tout : pourquoi c'est cela ? Parce que Dieu l'a voulu ; et ainsi il serait facile de tout

¹ PARALL. : Ia, qu. 19, a. 4 – I Sent. d. 43, qu. 2, a. 1 – CG. II, 23 – QD Pot. Qu. 1, a. 5 – qu. 3, a. 15

<p>Quia Deus voluit ; et sic facile esset omnia scire, et supervacua essent sanctorum et philosophorum studia qui ad assignandas divinarum operationum rationes multipliciter laboraverunt: quod stultum est dicere.</p>	<p>connaître, et les études des saints et des philosophes seraient superflues, eux qui ont travaillé de nombreuses manières pour définir les raisons des opérations divines, ce qui est sot à dire.</p>
<p>[3232] Super Sent., lib. 1 d. 45 q. 1 a. 3 s. c. 1 Sed contra, secundum Philosophum, VI <i>Metaph.</i>, text. 1, omnium artificiatorum principium est voluntas artificis. Sed ea quae sunt procedunt a Deo sicut artificata ab artifice, ut a sanctis et philosophis traditur. Ergo omnium quae sunt, causa est Dei voluntas.</p>	<p>En sens contraire : 1. Selon le philosophe, (<i>Métaphysique</i>, VI, 1, 1075 b 22) le principe de tous les œuvre artisanales, est la volonté de l'artisan. Mais ce qui est procède de Dieu, de la même manière que les œuvres artisanales procèdent de l'artisan, comme le rapportent les saints et les philosophes. Donc de tout ce qui existe la cause est la volonté de Dieu.</p>
<p>[3233] Super Sent., lib. 1 d. 45 q. 1 a. 3 s. c. 2 Praeterea, Dionysius dicit in IV cap. <i>De div.nomin.</i>, § 13 : « Amor trahit superiora in provisionem minus habentium ». Sed omnia quae sunt, provisione divina in esse prodierunt. Cum igitur amor in actu voluntatis consistat, videtur quod principium omnium rerum sit divina voluntas.</p>	<p>2. Denys, (<i>Les noms divins</i>, IV, 13) dit : « L'amour tire ce qui est supérieur en prévoyance de ceux qui ont moins ». Mais tout ce qui existe paraît dans l'être par la prévoyance divine. Donc comme l'amour consiste dans un acte de la volonté, il semble que le principe de toutes choses soit la volonté divine.</p>
<p>[3234] Super Sent., lib. 1 d. 45 q. 1 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod opus determinatum non progreditur nisi a determinato agente ; et inde est quod illud quod est tantum in potentia, non agit, quia se habet indeterminatae ad multa ; sed forma quae est terminans potentiam materiae, principium actionis dicitur ; et ideo in omnibus quorum potentia activa determinata est ad unum effectum, nihil requiritur ex parte agentis ad agendum supra potentiam completam, dummodo non sit impedimentum ex defectu recipientis ad hoc quod sequatur effectus: sicut patet in omnibus agentibus ex necessitate naturae.</p>	<p>Réponse : Une œuvre déterminée ne progresse que par un agent déterminé, et de fait il y a que ce qui est seulement en puissance, n'agit pas, parce qu'il se comporte de manière indéterminée vis-à-vis de beaucoup d'objets ; mais la forme qui est seulement ce qui achève la puissance de la matière, est appelée principe de l'action ; et ainsi en tous ceux dont la puissance active est limitée à un seul effet, rien n'est requis du côté de l'agent pour agir sur la puissance complète, pourvu que ce ne soit pas un empêchement par la défaillance de celui qui reçoit pour que l'effet en découle : comme c'est évident dans tous les agents par nécessité de nature.</p>
<p>Potentia autem Dei cum sit infinita, non magis determinatur ad hoc quam ad illud: nec ex parte operis [materiae opus <i>Éd. de Parme</i>] ejus determinationem recipere potest, quia ipse etiam materiam et formam producit. Unde oportet quod supra rationem potentiae sit aliquid aliud per quod opus determinetur. Hoc autem fit per scientiam, quae propriam</p>	<p>Mais comme la puissance de Dieu est infinie, elle n'est pas plus limitée à ceci qu'à cela ; et son œuvre ne peut pas recevoir du côté de l'œuvre sa limitation, parce qu'il produit aussi lui-même la matière et la forme. C'est pourquoi il faut qu'au-dessus de la nature de la puissance il y ait quelque chose d'autre par quoi l'œuvre est déterminée. Mais cela se fait par la science, qui est connaît la nature</p>

<p>rationem rei cognoscit. Sed quia scientia se habet ad opposita, est enim et bonorum et malorum, ideo oportet aliquid adhuc addere in quo perficiatur ratio causae ; et hoc est voluntas quae determinate accipit unum ex duobus quae scit vel quae potest. Unde perfecta ratio causalitatis in his quae non agunt ex necessitate naturae, invenitur primo in voluntate, ut dicit Philosophus, in IX <i>Metaph.</i>, text. 1 : et hoc convenit voluntati, in quantum objectum ejus est finis, qui est causa causarum, et a quo sumitur determinatio operis, ut patet ex II <i>Physic.</i>: et ideo voluntati divinae ascribitur causalitas rerum.</p>	<p>propre de la chose. Mais parce que la science se comporte vis-à-vis des opposés elle concerne en effet les biens et les maux. Ainsi il est nécessaire d'ajouter encore quelque chose en quoi la nature de la cause est achevée ; et c'est la volonté qui reçoit de manière déterminée l'un des deux qui sait ou qui peut. C'est pourquoi la raison parfaite de causalité en ceux qui n'agissent pas par nécessité de nature, se trouve, en premier, dans la volonté, comme le dit le Philosophe (<i>Métaphysique</i>, IX, 1) : et cela convient à la volonté, en tant que son objet est la fin, qui est la cause des causes, et d'où est prise la détermination de l'œuvre, comme on le voit par <i>Physique</i> (II, 2, 194 a 27) et ainsi la causalité des choses est ajoutée à la volonté divine.</p>
<p>[3235] Super Sent., lib. 1 d. 45 q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod in scientia non perficitur ratio causalitatis, ut dictum est, in corp. art., nisi adjuncta voluntate: ideo voluntas potius dicitur causa quam scientia.</p>	<p>Solutions : 1. Dans la science la raison de la causalité n'est atteinte, comme il a été dit dans le corps de l'article, que par une volonté ajoutée ; ainsi on dit que la volonté est plus la cause que la science.</p>
<p>[3236] Super Sent., lib. 1 d. 45 q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod voluntas est principium operationis, ut primum imperans opus ; sed potentia in his quae agunt per voluntatem, est principium operis ut exequens: et in hoc consistit ratio potentiae ut sit proximum principium operis, et non primum: et sic voluntas Dei potius dicitur causa rerum quam potentia.</p>	<p>2. La volonté est le principe de l'opération, comme le premier qui commande l'œuvre ; mais la puissance en ce qui agit par volonté, est le principe de l'œuvre comme en l'accompagnant ; et en cela consiste la nature de la puissance, être le principe le plus proche de l'œuvre, et non le premier. Et ainsi on dit que la volonté de Dieu est plus cause des choses que sa puissance.</p>
<p>[3237] Super Sent., lib. 1 d. 45 q. 1 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod voluntas divina libertatem habet, et ex hoc convenit sibi quod sit ad utrumlibet ; sed super hoc habet immutabilitatem, ut ei quod vult, immobiliter adhaereat, ex quo illud velle ponitur: et hanc immobilitatem imitantur ea quae sunt necessaria in entibus, quamvis non ipsam adaequent: et propter hoc non est dicendum, quod sit causa contingens: quia contingencia mutabilitatem important.</p>	<p>3. La volonté divine a la liberté, et du fait qu'il lui convient qu'elle soit pour un objet ou pour un autre ; mais sur cela il a l'immutabilité, comme à celui qui veut, qu'il adhère de manière immobile, par quoi on pense qu'il veut cela, et ceux parmi les étants qui sont nécessaires dans les étants imitent cette immobilité, bien qu'ils ne l'égalent pas ; et à cause de cela, il ne faut pas dire que c'est une cause contingente ; parce que les contingences amènent la mutabilité.</p>
<p>[3238] Super Sent., lib. 1 d. 45 q. 1 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod</p>	<p>4. La causalité de la volonté divine n'exclut pas toutes les causes les plus proches des</p>

causalitas divinae voluntatis non excludit omnes causas proximas rerum ; nec hoc est ex insufficientia voluntatis, sed ex ordine sapientiae ejus quae effectus mediantibus aliis causis provenire disposuit, ut sic etiam causandi dignitas creaturis communicaretur.	choses, et ce n'est pas par l'insuffisance de la volonté, mais par l'ordre de sa sagesse qui a disposé que les effets proviennent par l'intermédiaire d'autres causes, pour qu'ainsi aussi la dignité d'être cause soit communiquée aux créatures.
[3239] Super Sent., lib. 1 d. 45 q. 1 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod demonstratio quae facit scientiam de re, sumitur ex causis proximis rei ; et ideo oportet ad scientiam de rebus habendam nobis alias rationes quaerere post voluntatem ejus, quae est causa prima rerum et communis ; et praecipue cum voluntatem ejus non plene cognoscamus, ut in ea propriam rei rationem videamus, sicut ipse videt qui in se omnia cognoscit.	5. L'indication qui fait la science de la réalité, est prise des causes les plus proches de la chose ; et ainsi il est nécessaire pour avoir la science des choses, de chercher pour nous d'autres raisons, après sa volonté, qui est la cause première et commune des choses ; et surtout comme nous ne connaissons pas pleinement sa volonté, pour voir en elle la propre raison de la chose, comme lui-même le voit, lui qui connaît toutes choses en lui.
Articulus 4 [3240] Super Sent., lib. 1 d. 45 q. 1 a. 4 tit. Utrum voluntas Dei distinguatur in voluntatem beneplaciti et voluntatem signi	<u>Article 4 – La volonté de Dieu se distingue-t-elle en volonté du bon plaisir et volonté du signe¹ ?</u>
[3241] Super Sent., lib. 1 d. 45 q. 1 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod distinctio voluntatis in <i>Littera</i> posita, sit incompetens. Sicut enim voluntas Dei se habet ad plura, ita et scientia ejus. Sed scientiae non assignantur diversa signa. Ergo videtur quod nec voluntati assignari debeant ; cum etiam utrumque occultum sit aequaliter.	Objections² : 1. Il semble que la distinction de la volonté placée dans <i>la Lettre</i> , ne conviendrait pas, car de même que la volonté de Dieu se comporte vis-à-vis de plusieurs objets, de même sa science aussi. Mais les différents signes ne sont pas attribués à la science. Donc il semble qu'ils ne doivent pas non plus être attribués à la volonté, puisque aussi l'un et l'autre est caché de manière égale.
[3242] Super Sent., lib. 1 d. 45 q. 1 a. 4 arg. 2 Praeterea, omne signum cui non respondet signatum, est signum falsum. Sed istis signis voluntatis quae in <i>Littera</i> ponuntur, quandoque non respondet signatum: quia permittit mala quae non vult, et praecipit etiam bona quae non vult fieri, ut in <i>Littera</i> dicitur. Ergo	2. Tout signe à qui ne correspond pas un signifié est un signe faux. Mais par ces signes de la volonté qui sont placés dans <i>la Lettre</i> ³ , quelquefois ce qui est signifié ne correspond pas ; parce qu'il permet les maux qu'il ne veut pas, comme il est dit dans <i>La Lettre</i> . Donc il semble que ce sont des signes faux et ainsi ils ne doivent pas être attribués pour des

¹ « La volonté proprement dite est appelée volonté de bon plaisir et la volonté métaphorique est appelée volonté de signe, parce que le signe d'une volonté est pris en ce cas pour la volonté même » (*Ia*, qu. 19, a. 11, c).

² PARALL. : *Ia*, qu. 19, a. 2.

³ « Parce que que Dieu commande à beaucoup ce qu'ils ne font pas, et empêcher ce dont ils ont soin et conseille ce qu'il n'accomplissent pas ».

videtur quod sint falsa signa, et ita pro signis assignari non debeant.	signes.
[3243] Super Sent., lib. 1 d. 45 q. 1 a. 4 arg. 3 Praeterea, sicut invenitur bonum et melius, ita invenitur malum et pejus, ut veniale et mortale. Sed respectu horum duorum fiendorum est tantum unum signum, scilicet prohibitio. Ergo videtur quod etiam bonorum esse debeat unum tantum signum et non duo, scilicet praeceptum et consilium.	3. De même qu'on trouve le bon et le meilleur, on trouve le mal et le pire, comme le [péché] véniel et le [péché] mortel. Mais par rapport à ces deux choses à faire il y a seulement un signe, à savoir l'interdiction. Donc il semble qu'aussi un seul signe seulement doit concerner les biens et non deux, comme le précepte et le conseil.
[3244] Super Sent., lib. 1 d. 45 q. 1 a. 4 arg. 4 Praeterea, objectum voluntatis est bonum. Sed malum fieri non est bonum, ut infra dicitur, dist. seq., quaest. unica, art. 4. Ergo respectu hujus mali respectu [respectu huius <i>Éd. de Parme</i>] nullum signum voluntatis divinae debet esse: et ita permissio superfluit.	4. L'objet de la volonté est le bien. Mais que le mal soit fait n'est pas un bien, comme il est dit ci-dessous, dist. suivante, a. 4. Donc par rapport au mal aucun signe de la volonté de Dieu ne doit exister, et ainsi la permission est superflue.
[3245] Super Sent., lib. 1 d. 45 q. 1 a. 4 arg. 5 Praeterea, sicut signa voluntatis respiciunt diversa, ita et voluntas beneplaciti est diversorum. Si ergo assignantur diversa signa voluntatis propter diversitatem eorum, videtur quod etiam voluntas beneplaciti multiplicari debeat ; aut si non hoc, nec illud.	5. De même que les signes de la volonté concernent différents objets, de même la volonté du bon plaisir concerne différents objets. Si donc différents signes de la volonté sont attribués à cause de leur diversité, il semble qu'aussi la volonté du bon plaisir devrait être multipliée ; ou bien ainsi ce n'est ni ceci ou cela.
[3246] Super Sent., lib. 1 d. 45 q. 1 a. 4 co. Respondeo dicendum, quod de Deo quaedam dicuntur proprie, quaedam metaphorice. Ea quae proprie de ipso dicuntur, vere in eo sunt ; sed ea quae metaphorice, dicuntur de eo per similitudinem proportionabilitatis ad effectum aliquem, sicut dicitur ignis Deuter. 4, eo quod sicut ignis se habet ad consumptionem contrarii, ita Deus ad consumendum nequitiam.	Réponse : Au sujet de Dieu, certaines choses ont été dites au sens propre, certaines par métaphore. Ce qui est dit de lui au sens propre, est vraiment en lui ; mais ce qui est par métaphore est dit de lui par une ressemblance de proportionnalité pour un effet ; comme on parle du feu en <i>Dt</i> 4, 12, par ce que de même que le feu il est pour la destruction des contraires, de même Dieu pour consumer la débauche.
Unde ipsum esse destruentem nequitiam, est ipsum esse ignem, et ipsa consumptio activa est igneitas ejus ; et per modum istum ipsa punitio dicitur ira ejus: et quia effectus est signum causae, ideo ea secundum quae attenditur similitudo vel irae vel alicujus alterius dicuntur esse signa: unde punitio dicitur signum irae ejus.	C'est pourquoi l'être même qui détruit la malice est le feu lui-même, et la destruction active elle-même est son ignéité ; et de cette manière, la punition est appelée sa colère, et parce que l'effet est la signe de la cause, ainsi ces choses selon lesquelles la ressemblance est atteinte de la colère ou d'une autre chose, est appelée signe, c'est pourquoi on dit que la punition est signe de sa colère
Sed dico, quod Deus potest dici velle aliquid dupliciter. Vel proprie, et sic	Mais je précise qu'on peut dire que Dieu veut quelque chose de deux manières : Ou au sens

<p>dicitur velle illud cuius voluntas vere in eo est, et quod sibi complacet ; et haec est voluntas beneplaciti. Dicitur etiam aliquid velle metaphorice, eo quod ad modum volentis se habet, in quantum praecipit vel consulit vel aliquid hujusmodi facit. Unde ea in quibus attenditur similitudo istius rei ad voluntatem Dei, voluntates ejus metaphorice dicuntur: et quia talia sunt effectus, dicuntur signa.</p>	<p>propre et ainsi on dit qu'il veut ce dont la volonté vient vraiment en lui, ce qui lui plaît, et c'est la volonté du bon plaisir. On dit aussi qu'il veut quelque chose de manière métaphorique, par le fait qu'il se comporte à la manière de celui qui veut en tant qu'il prescrit ou conseille ou fait quelque chose de ce genre. C'est pourquoi ce ces choses en quoi on atteint la ressemblance de cette chose pour la volonté de Dieu, sont appelées métaphoriquement ses volontés, et parce que les effets sont tels, on les appelle signes.</p>
<p>Horum autem signorum diversitatis ratio haec est. Assignantur enim haec signa voluntati divinae secundum quod est rerum humanarum, quibus speciali modo providet. Potest ergo signum voluntatis accipi aut secundum ordinationem hominum in finem aeternae salutis, aut secundum executionem ordinis.</p>	<p>La nature de la diversité de ces signes est celle-ci. Car ces signes sont attribués à la volonté divine selon qu'elle concerne les choses humaines, auxquelles elle pourvoit d'une manière spéciale. Donc le signe de la volonté peut être reçu, ou selon l'ordonnement des hommes pour la fin du salut éternel, ou selon l'exécution de l'ordre.</p>
<p>Ad finem autem consequendum providentiae est duo largiri ; ea scilicet quibus res promoveatur in finem, et ea quibus ab impediens liberetur. Sicut autem res naturales tendunt in fines suos naturales per virtutes activas ex providentia divina eis collatas, ita et humana voluntas per consilia et praecepta ordinatur in finem, et a peccatis quae impediunt consecutionem finis, retrahitur prohibitionibus ; sicut etiam animalibus divina providentia contulit cornua et unguis, et hujusmodi, quibus se juvent contra impugnantia. Si autem pertinet ad executionem ordinis, hoc potest esse dupliciter. Aut secundum quod tendit in id ad quod ordinatum est, bonum faciendo: et respectu hujus est hoc signum quod est operatio: quia Deus in nobis omnia bona operatur. Aut etiam exeundo ab illo ordine, mala faciendo, qui etiam exitus providentiae subjacet non ut provisus sed ut ordinatus: et respectu hujus est permissio. Vel potest sumi melius sic: quia vel signum voluntatis est respectu praesentium ; et sic respectu bonorum est operatio, respectu malorum permissio:</p>	<p>Mais pour obtenir la fin de la providence, il faut donner largement deux choses : ce par quoi la chose est promue dans sa fin et ce par quoi elle est libérée de ce qui l'empêche. Mais de même que les choses naturelles tendent à leurs fins naturelles, placées en eux, par les pouvoirs actifs par la providence divine, de même la volonté humaine est ordonnée par les conseils et les préceptes à sa fin, et éloignée des péchés qui empêchent l'obtention de cette fin par des interdictions, de même aussi que pour les animaux, la providence divine leur a fourni des cornes et des ongles, etc., par lesquels ils s'aident contre ceux qui les combattent. Mais s'il convient à l'exécution de l'ordre, cela peut être de deux manières : a/ ou selon qu'il tend à ce à quoi elle est ordonnée, en faisant le bien ; et par son rapport c'est ce signe qui est l'opération, parce que Dieu opère en nous tous les biens. Ou aussi en sortant de cet ordre, en faisant le mal, laquelle sortie est soumise aussi à la providence, non comme prévue mais comme ordonnée, mais par son rapport c'est une permission. b/ Ou bien il peut être pris mieux ainsi : parce que, ou bien le signe de la volonté est en rapport avec le présent, et ainsi en rapport</p>

<p>vel est futurorum: et sic respectu malorum est prohibitio ; respectu boni ad quod omnes tenentur, praeceptum ; sed respectu perfectioris boni quod non omnes attingunt, est consilium: et continentur hoc versu: « Praecipit, ac prohibet, permittit, consulit, implet ».</p>	<p>avec les biens, l'opération par rapport aux maux, c'est la permission, ou bien en rapport avec les futurs, et ainsi en rapport avec les maux, c'est l'empêchement, par rapport au bien auquel tous sont tenus, c'est le précepte ; mais par rapport à un bien plus parfait que tous n'atteignent pas, c'est le conseil, et cela est contenu dans ce vers : « Il commande et empêche, il permet, il délibère, il emplit. »</p>
<p>[3247] Super Sent., lib. 1 d. 45 q. 1 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod scientia Dei vere et perfecte est omnium, sed non voluntas: et ideo quaedam metaphorice dicitur velle quae simpliciter non vult, propter quod voluntas signi assignatur.</p>	<p>Solutions : 1. La science de Dieu concerne vraiment et parfaitement tout, mais pas sa volonté ; et ainsi on dit par métaphore qu'il veut certaines choses, qu'il ne veut pas dans l'absolu, à cause que sa volonté du signe n'est pas attribuée.</p>
<p>[3248] Super Sent., lib. 1 d. 45 q. 1 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod effectus qui est signum alicujus secundum proprietatem in uno, est signum ejusdem secundum similitudinem in altero, in omnibus quae metaphorice dicuntur ; sicut punitio est signum irae in homine, et in Deo est signum voluntatis puniendi, quae per similitudinem ira dicitur. Et similiter dico, quod istis signis respondet aliquid in Deo, quod per similitudinem dicitur voluntas hujus rei, ut praecepto voluntas praecipendi, et ordinandi naturam rationalem in finem, et sic de aliis. Unde patet quod haec signa non sunt falsa.</p>	<p>2. L'effet qui est le signe de quelque chose selon la propriété dans l'un est le signe du même selon la ressemblance dans un autre, en tous ceux qui sont employés métaphoriquement ; de même que la punition est le signe de la colère dans l'homme, et en Dieu c'est le signe de la volonté de punir, qui est appelée colère par ressemblance. Et de la même manière je dis qu'à ces signes correspond quelque chose en Dieu, qui par image est appelé volonté de cette chose, comme pour le précepte la volonté de donner des instructions par un précepte et d'ordonner la nature raisonnable à sa fin, et ainsi des autres. C'est pourquoi il est clair que ces signes ne sont pas faux.</p>
<p>[3249] Super Sent., lib. 1 d. 45 q. 1 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod sicut in dispositione naturarum dantur a Deo diversae virtutes, quarum una est nobilior altera, ut sic una res perfectius consequatur finem quam alia ; ita etiam in dispositione hominum sunt diversa ordinantia in finem ; unum communiter omnium, scilicet praeceptum ; et alterum perfectorum, scilicet consilium. Sed omne peccatum est in exeundo ab ordine finis ; et ideo cuilibet peccatum quodlibet vitandum est. Nec in hoc diversus gradus hominum attenditur ; et propter hoc unum signum tantum datur de hoc, scilicet prohibitio.</p>	<p>3. De même que dans la disposition des natures, différents pouvoirs sont donnés par Dieu, dont l'un est plus noble que l'autre, pour qu'ainsi une seule chose atteigne la fin plus parfaitement qu'une autre ; de même aussi dans la disposition des hommes il y a différents ordonnancements à la fin ; communément l'un concerne tous [les hommes], c'est-à-dire le précepte et l'autre qui concerne les plus parfaits, c'est le conseil. Mais tout péché consiste à sortir de l'ordre de la fin, et ainsi pour chacun n'importe quel péché est à éviter. Et en cela le degré différent des hommes n'est pas atteint, et à cause de ce signe unique seulement, il est donné à ce sujet, c'est-à-dire</p>

	l'interdiction.
[3250] Super Sent., lib. 1 d. 45 q. 1 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod Deus non vult mala proprie fieri ; sed vult aliquid eis conjunctum, ut infra dicitur, dist. seq., quaest. Unic., art. 4 ; ex quo sequitur quod permittat: et ideo permissio ipsa effectus est alicujus voluntatis, et metaphorice voluntas dicitur.	4. Dieu ne veut pas que les maux au sens propre soient accomplis ; mais il veut quelque chose conjoint à eux, comme il sera dit plus bas, question suivante (46), question unique, a. 4 : par quoi il découle qu'il permet ; et ainsi la permission elle-même de l'effet est d'une volonté et on l'appelle volonté par métaphore.
[3251] Super Sent., lib. 1 d. 45 q. 1 a. 4 ad 5 Ad quintum dicendum, quod voluntas divina, quamvis sit plurium volitorum, non tamen est nisi una: quia omnia illa vult in uno per se volito, scilicet sua bonitate ; sicut omnia etiam cognoscit cognoscendo essentiam suam.	5. Bien que la volonté divine, concerne plusieurs choses voulues elle n'est cependant qu'unique : parce qu'elle veut toutes ces choses en un voulu par soi ; à savoir par sa bonté ; de même elle connaît aussi tout en connaissant son essence.
Distinctio 46	<u>Distinction 46 – (2) La volonté de Dieu</u>
	<p>a. 1 Dieu veut-il que tous les hommes soient sauvés ?</p> <p>a. 2 Est-il bon que des choses mauvaises soient faites ?</p> <p>a. 3 Le mal concerne-t-il la perfection de l'univers ?</p> <p>a. 4 Dieu veut-il que des choses mauvaises soient faites ?</p>
Prooemium	<u>Prologue</u>
Hic quaeruntur quatuor: 1 utrum Deus omnes homines salvos fieri velit; 2 utrum mala fieri sit bonum; 3 utrum malum sit de perfectione universi; ` 4 utrum Deus mala fieri velit.	Ici on fait quatre recherches : 1/ Dieu veut-il que tous les hommes soient sauvés ? 2/ Est-il bon que quelque chose de mauvais soit fait ? 3/ Le mal concerne-t-il la perfection de l'univers ? 4/ Dieu veut-il que des choses mauvaises soient faites ?
Articulus 1 [3254] Super Sent., lib. 1 d. 46 q. 1 a. 1 tit. Utrum Deus velit omnes homines salvos fieri	<u>Article 1 : Dieu veut-il que tous les hommes soient sauvés ?</u>
[3255] Super Sent., lib. 1 d. 46 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod Deus omnes homines salvos fieri	Objections :¹ : 1. Il semble que Dieu veut que tous les

¹ PARALL. : Ia, qu. 19, a. 6 – Dist. 47, qu. 1, a. 3 — QD Verit. Qu. 23, a. 2 — I Tm, c. 2, lect. 1.

velit. Primo per auctoritatem apostoli, quae etiam in <i>Littera</i> inducitur, quae est 1 Tim. 2, 4: <i>Omnes homines vult salvos fieri.</i>	hommes soient sauvés. Premièrement, par l'autorité des Apôtres, ce qui est aussi inscrit dans la <i>Lettre</i> , qui est 1 Tm 2, 4 : « <i>Il veut que tous les hommes soient sauvés</i> ¹ ».
[3256] Super Sent., lib. 1 d. 46 q. 1 a. 1 arg. 2 <i>Si dicas quod vult voluntate conditionata, et non absoluta. Contra, voluntas conditionata est voluntas imperfecta. Sed nihil imperfectum Deo est attribuendum. Ergo etc.</i>	2. <i>Tu pourrais dire</i> qu'il le veut par une volonté conditionnée, et non par une volonté absolue. <i>En sens contraire</i> , on ne doit rien attribuer d'imparfait à Dieu ² . Donc, etc..
[3257] Super Sent., lib. 1 d. 46 q. 1 a. 1 arg. 3 <i>Praeterea, voluntas habentis caritatem imitatur voluntatem divinam. Sed habens caritatem, cujuslibet salutem optat. Ergo videtur quod et Deus omnium salutem velit.</i>	3. La volonté de celui qui possède la charité imite la volonté divine. Mais celui qui a la charité souhaite le salut de n'importe qui. Donc il semble que Dieu aussi veuille le salut de tous [les hommes].
[3258] Super Sent., lib. 1 d. 46 q. 1 a. 1 arg. 4 <i>Praeterea, omne agens per intentionem, vult quod opus suum finem consequatur. Sed finis hominis est salus aeterna, ad quam Deus eum creavit. Ergo vult omnes homines salvos fieri.</i>	4. Tout agent par intention veut que son œuvre parvienne à sa fin. Mais la fin de l'homme est le salut éternel, pour lequel Dieu le créa. Donc il veut que tous les hommes soient sauvés.
[3259] Super Sent., lib. 1 d. 46 q. 1 a. 1 arg. 5 <i>Praeterea, nullus potest salvari nisi Deus eum velit salvare. Si ergo Deus omnem hominem salvare vult, non est in potestate cujuslibet hominis ut salvetur. Sed pro eo quod non est in potestate nostra, non meremur poenam vel vituperium. Ergo non est imputandum eis qui non salvantur: quod falsum est. Ergo videtur quod Deus omnes homines salvare velit.</i>	5. Personne ne peut être sauvé que Dieu ne veuille le sauver. Si donc Dieu veut sauver tous les hommes, il n'est pas dans le pouvoir de n'importe quel homme d'être sauvé. Mais pour ce qui n'est pas en notre pouvoir, nous ne méritons ni la peine ni le blâme. Donc il ne faut pas l'imputer à ceux qui ne sont pas sauvés : ce qui est faux. Donc il semble que Dieu veuille sauver tous les hommes.
[3260] Super Sent., lib. 1 d. 46 q. 1 a. 1 s. c. 1 <i>Sed contra, praedestinatio est propositum miserendi, secundum Augustinum. Si igitur Deus vellet omnes salvari, omnes essent praedestinati. Sed hoc falsum est: quia cum non omnes salventur, aliquis esset praedestinatus qui non salvaretur. Ergo non vult Deus omnes homines salvos fieri.</i>	En sens contraire : 1. La prédestination est le dessein d'avoir pitié, selon Augustin ³ . Si donc Dieu voulait sauver tous les hommes, tous seraient prédestinés. Mais c'est faux : parce que, comme tous ne seraient pas sauvés, quelqu'un aurait été prédestiné qui ne serait pas sauvé. Donc Dieu ne veut pas que tous les hommes soient sauvés.

¹ En *Ia*, qu. 19, a. 6, il cite la suite du texte : « ...et venir à la connaissance de la vérité ».

² Cf. Anselme, «Il est impie (*nefas*) de penser que quelque chose de la nature suprême soit en quelque manière meilleur et il est nécessaire qu'elle soit absolument meilleure que ce qui n'est pas elle, car elle est la seule dont rien n'est tout à fait meilleur...» *Monologium* XV, PL 158, 163 ; trad. Corbin, Paris, Le Cerf, 1986, t. 1, p. 89. C'est un axiome courant.

³ *De praedest. Sanctorum*, c. III, et c. VI et XVII, *Epist.* CXCIV.

<p>[3261] Super Sent., lib. 1 d. 46 q. 1 a. 1 s. c. 2 Praeterea, voluntas Dei est prima et summa causa rerum, ut supra dictum est, dist. 45, quaest. 1, art. 3. Sed posita causa, ponitur effectus. Sed non omnes salvantur. Ergo videtur quod nec voluntas Dei sit de omnium salute.</p>	<p>2. La volonté de Dieu est la première et la cause suprême de toutes choses, comme il a été dit ci-dessus, dist. 45, qu. 1, art. 3. Mais la cause une fois posée, l'effet est posé. Mais tous ne sont pas sauvés. Donc il semble que la volonté de Dieu ne concerne pas le salut de tous.</p>
<p>3262] Super Sent., lib. 1 d. 46 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, secundum Damascenum, <i>II Fid. Orth.</i>, cap. XXIX, col. 970, quod voluntas est duplex; scilicet antecedens, et consequens: et hoc contingit non ex aliqua diversitate voluntatis divinae, sed propter diversas condiciones ipsius voliti. Potest enim in unoquoque homine considerari natura ejus et aliae circumstantiae ipsius, ut quod est volens et praeparans se ad salutem suam, vel etiam repugnans et contrarie agens. Si ergo in homine tantum natura ipsius consideretur, aequaliter bonum est omnem hominem salvari: quia omnes conveniunt in natura humana. Et cum omne bonum sit volitum a Deo, hoc etiam Deus vult, et hoc vocatur voluntas antecedens, qua omnes homines salvos fieri vult, secundum Damascenum.</p>	<p>Réponse : Selon Damascène (<i>La foi orthodoxe</i>, II, 29), il y a une double volonté ; à savoir la volonté antécédente et la volonté conséquente : et cela arrive non pas par une contradiction de la volonté divine, mais à cause des différentes conditions de son vouloir. Car en chaque homme on peut considérer sa nature et les autres circonstances qui le concernent, comme qu'il veut et qu'il se prépare pour son salut, ou aussi comme s'y opposant et agissant en sens contraire. Si donc dans l'homme on considérerait seulement sa nature, à égalité le bien est que tout homme soit sauvé, parce que tous font partie de la nature humaine. Et comme tout bien est voulu par Dieu, cela aussi Dieu le veut et cela est appelé la volonté antécédente, par laquelle il veut que tous les hommes soient sauvés, selon Damascène.</p>
<p>Et hujus voluntatis effectus est ipse ordo naturae in finem salutis, et promoventia in finem omnibus communiter proposita, tam naturalia quam gratuita, sicut potentiae naturales, et praecepta legis, et hujusmodi. Consideratis autem omnibus circumstantiis personae, sic non invenitur de omnibus bonum esse quod salvantur; bonum enim est eum qui se praeparat et consentit salvari per largitatem gratiae divinae; nolentem vero et resistentem non est bonum salvari, quia injustum est. Et quia hoc modo se habet aliquid ad hoc quod sit volitum a Deo, sicut se habet ad hoc quod sit bonum; ideo istum hominem sub illis conditionibus consideratum, non vult Deus salvari, sed tantum istum qui est volens et consentiens; et hoc dicitur voluntas consequens, eo quod praesupponit praescientiam operum non</p>	<p>Et l'effet de cette volonté est l'ordre même de la nature, en vue de la fin du salut et les incitations proposées communément pour la fin de tous, tant naturelles que gratuites, comme les puissances naturelles, et les préceptes de la loi, etc. Mais une fois considérées toutes les circonstances [qui concernent] la personne, on ne trouve pas pour tous que ce soit un bien qu'ils soient sauvés ; car est bon celui qui se prépare et consent à être sauvé par la largesse de la grâce divine, mais n'est pas bon à être sauvé celui qui ne le veut pas et qui résiste, parce qu'il est pécheur. Et parce que de cette manière il y a quelque chose pour ce qui serait voulu par Dieu, comme il y a pour ce qui serait un bien ; ainsi Dieu ne veut pas sauver cet homme considéré sous ces conditions, mais seulement celui qui le veut et y consent ; et on appelle cela la volonté conséquente, parce qu'elle présuppose la</p>

tamquam causam voluntatis, sed quasi rationem voliti, ut supra dictum est, dist. 45, quaest. unica, art. 3.	prescience des œuvres, non comme cause de la volonté, mais pour ainsi dire comme raison de ce qui est voulu, comme il a été dit, ci-dessus, dist. 45, qu. unique, art. 3.
[3263] Super Sent., lib. 1 d. 46 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod, secundum Damascenum, verbum apostoli intelligitur de voluntate antecedente, et non de consequente. Sed secundum Augustinum, in <i>Enchir.</i> , cap. CIII, col. 280, intelligitur de consequente. Unde exponit eam dupliciter. Uno modo ut sit distributio accommoda pro omnibus qui salvantur, ut in <i>Littera</i> dicitur. Alio modo ut sit distributio pro generibus singulorum, quia de qualibet conditione hominum aliquos praedestinavit ad vitam; et non pro singulis generum.	Solutions : 1. Selon Damascène, la parole de l'Apôtre est comprise de la volonté antécédente et non de la volonté conséquente. Mais selon Augustin, (<i>Enchiridion</i> , 103 ¹) elle est comprise de la volonté conséquente. C'est pourquoi il l'expose de deux manières. D'une première manière pour que ce soit une distribution accommodée pour tous ceux qui seront sauvés, comme il est dit dans le <i>Lettre</i> ² . D'une autre manière, pour que ce soit la distribution pour les catégories d'individus, parce qu'il a prédestiné de chaque condition certains hommes à la vie, et non des catégories d'individus ³ .
[3264] Super Sent., lib. 1 d. 46 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod voluntas antecedens potest dici conditionata, nec tamen est imperfectio ex parte voluntatis divinae, sed ex parte voliti, quod non accipitur cum omnibus circumstantiis quae exiguntur ad rectum ordinem in salutem.	2. On peut dire que la volonté antécédente est conditionnée et cependant ce n'est pas une imperfection du côté de la volonté divine, mais du côté de ce qui est voulu, qui n'est pas reçu avec toutes les circonstances qui sont exigées pour l'ordonnement direct pour le salut.
[3265] Super Sent., lib. 1 d. 46 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod habens caritatem, optat omnibus salutem aeternam absolute, eo quod cognitioni suae non subjacent condiciones quibus a salute aliquis deordinatur, quae divinae cognitioni subjacent; et ideo non est idem iudicium de voluntate habentis caritatem, et de voluntate consequente ipsius Dei.	3. Celui qui a la charité souhaite le salut éternel absolument pour tous, parce que les conditions ne sont pas soumises à sa connaissance par lesquelles quelqu'un est ordonné au salut, ce qui est soumis à la connaissance divine ; et ainsi il n'y a pas un même jugement sur la volonté de celui qui a la charité et sur la volonté conséquente de Dieu lui-même.
[3266] Super Sent., lib. 1 d. 46 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod sapiens artifex non vult quod opus suum	4. L'artisan qui est sage ne veut que son œuvre atteigne sa fin que selon la nature de cette fin ; car s'il a une disposition contraire à

¹ Cf. *Denz.*, 804, 1092.

² P. 1047 Δ§ « Mais ce n'est pas dans ce sens que cela a été dit, comme le dit Augustin, *Enchirion*, 97, 24, ...comme si le Seigneur avait voulu rassembler les fils de Jérusalem et que ne soit pas fait ce qu'il avait voulu...

³ Cf. *Ia*, 19, a. 6 ad 12. « Deuxièmement, on peut comprendre cette distribution en l'appliquant aux catégories d'individus, mais non aux individus de ces catégories, dans le sens suivant : “ Dieu veut que des hommes soient sauvés dans toutes les catégories : hommes et femmes, Juifs et païens, grands et petits, sans qu'il veuille sauver tous ceux qui appartiennent à ces catégories ».

<p>finem attingat nisi secundum rationem finis: si enim aliquam habeat contrariam dispositionem ad formam quam inducere intendit, non inducit in eo formam, nisi forte illa indispositione remota; sicut aedificator non vult quod lapides convenient ad constitutionem domus ruditate in eis manente; et ita etiam est de Deo.</p>	<p>la forme qu'il entend induire, il ne l'induit en elle que par hasard, une fois cette mauvaise disposition écartée ; de même que le bâtisseur ne veut pas que les pierres se rencontrent pour la constitution de la maison avec leur aspect brut qui demeure en elle, et il en est aussi de même pour Dieu.</p>
<p>[3267] Super Sent., lib. 1 d. 46 q. 1 a. 1 ad 5 Ad quintum dicendum, quod istae conditiones quibus homo efficitur deordinatus a consecutione finis, sub quibus existentem Deus eum salvum esse non vult, sunt ex ipso homine: et ideo totum quod sequitur, sibi imputatur ad culpam.</p>	<p>5. Ces conditions par lesquelles l'homme est détourné de l'obtention de la fin, sous lesquelles il vit, Dieu ne veut pas qu'il soit sauvé, dépendent de l'homme lui-même : et ainsi tout ce qui suit lui est imputé comme faute.</p>
<p>Articulus 2 [3268] Super Sent., lib. 1 d. 46 q. 1 a. 2 tit. Utrum sit bonum fieri mala</p>	<p><u>Article 2 : Est-il bon que des choses mauvaises soient faites?</u></p>
<p>[3269] Super Sent., lib. 1 d. 46 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod mala fieri sit bonum. Verum enim et bonum convertuntur. Sed mala fieri est verum. Ergo est bonum.</p>	<p>Objections :¹ : 1. Il semble qu'il est bon que des choses mauvaises soient faites. Car le vrai et le bien sont convertibles. Mais il est vrai que des choses mauvaises sont faites, donc c'est un bien.</p>
<p>[3270] Super Sent., lib. 1 d. 46 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, quidquid est volitum, est bonum: quia malum est praeter voluntatem, ut dicit Dionysius, IV cap. <i>De div. Nom.</i>, § 32. Sed mala fieri est volitum a faciente malum voluntarie. Ergo mala fieri est bonum.</p>	<p>2. Tout ce qui est voulu est bon, parce que le mal est au-delà de la volonté, comme le dit Denys (<i>Les noms divins</i>, IV, 32²). Mais qu'il y ait des maux est voulu par celui qui fait le mal volontairement. Donc que de mauvaises choses soient faites est un bien.</p>
<p>[3271] Super Sent., lib. 1 d. 46 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, illud quod est causa boni, videtur esse bonum, et non malum; sicut frigidum non est causa calidi. Sed hoc quod est mala fieri, est causa boni; sicut ex actione mala causatur bona passio, et multa hujusmodi, quae ex hoc quod mala fiunt, eliciuntur. Ergo mala fieri est bonum.</p>	<p>3. Ce qui est cause du bien semble être un bien, et non un mal ; de même que le froid n'est pas la cause du chaud. Mais que des maux soient faits est cause de bien ; de même qu'une bonne passion est causée par une action mauvaise et ainsi que beaucoup de choses de ce genre, qui sont provoquées du fait que des choses mauvaises sont faites. Donc que des choses mauvaises soient faites</p>

¹ PARALL. : *Ia*, qu. 19, a. 9 – qu. 48, a. 6 - *I Sent.*, dist. 46, a. 4 -

² « Au mal n'attribuons donc qu'une existence accidentelle, d'origine étrangère et n'ayant pas son principe propre en lui-même – lorsqu'il apparaît, il est légitime, puisqu'il est fait en vue d'un bien... Agir mal, c'est donc sortir de la bonne voie, contredire à sa véritable intention, à sa nature, ... à sa volonté ». (Trad. M. de GANDILLAC).

	est un bien.
[3272] Super Sent., lib. 1 d. 46 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, omne justum est bonum. Sed mala fieri est justum. Ergo, et cetera. <i>Probatio mediae</i> . Omnis poena a Deo est et justa est. Sed unum peccatum est poena alterius, ut Gregorius dicit, lib. XXV <i>Moral.</i> , cap. IX, col. 23, et probatur ex hoc quod habetur ad Rom. 1, 24: <i>Propter quod tradidit illos Deus in desideria cordis eorum, in immunditiam; et in Apoc. ult. 2: Qui in sordibus est sordescat adhuc</i> . Ergo mala fieri est justum: ergo est bonum.	4. Tout ce qui est juste est bon. Mais que choses mauvaises soient faites est juste. Donc, etc. <i>Preuve intermédiaire</i> : Tout châtement vient de Dieu et est juste. Mais un seul péché est le châtement de l'un et l'autre, comme Grégoire le dit (<i>Les morales</i> , XXV, 9), et c'est prouvé par ce qui est dit <i>Rm</i> 1, 24: « <i>C'est pourquoi Dieu les a entraînés dans les désirs de leur cœur, dans l'impureté</i> »; et dans l'Apocalypse, dernier ch., (22, 11 ¹): « <i>Celui qui est dans les souillures, qu'il se souille encore</i> ». Donc que choses mauvaises soient faites est juste; donc c'est un bien.
[3273] Super Sent., lib. 1 d. 46 q. 1 a. 2 s. c. 1 Sed contra, quaedam mala sunt, sicut actus peccati, quorum esse est fieri. Si igitur eorum fieri est bonum, et ipsa sunt bona [esse est bonum <i>Éd. de Parme</i>]; quod a nulla opinione conceditur.	En sens contraire : 1. Il y a certains maux, comme les péchés, dont le propre est d'être faits. Si donc qu'ils soient faits est un bien, ce sont des biens, ce qui n'est concédé par aucune croyance.
[3274] Super Sent., lib. 1 d. 46 q. 1 a. 2 s. c. 2 Praeterea, motus, secundum Philosophum, in V <i>Physic.</i> , text. 5, recipit speciem a termino. Sed quodlibet fieri terminatur ad esse hoc ejus quod fit. Ergo cum malum non sit bonum, videtur quod nec malum fieri, bonum sit.	2. Le mouvement, selon le Philosophe (<i>Physique</i> , V, 1, 224 b 6 text. 4) tire sa forme de son terme. Mais tout ce qui est fait se termine à l'être de ce qui est fait. Donc comme le mal n'est pas le bien, il semble que ne pas faire le mal, est un bien.
[3275] Super Sent., lib. 1 d. 46 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod super hoc sumuntur duae opiniones in <i>Littera</i> , quae in quodam concordant, in hoc scilicet quod est, mala non esse bona; in quodam vero discordant, eo quod una ponit mala fieri vel esse, bonum esse; alia vero hoc negat: et haec videtur verior, sicut et Magister dicit.	Réponse : A ce sujet sont rapportées deux opinions dans la <i>Lettre</i> ² , qui s'accordent sur un point, à savoir que ces maux ne sont pas des biens; en un certain point ils ne sont pas d'accord, du fait que l'une pense que les mauvaises choses soient faites, ou existent, c'est un bien; l'autre le nie, et cela semble plus vrai, comme le dit le Maître.
Omnibus enim constat quod malum, per se loquendo, bonum non est; sed per accidens potest esse bonum, inquantum	Car il est clair pour tous que le mal, à parler en soi n'est pas un bien, mais par accident il peut être un bien, en tant qu'il est uni à un

¹ « Que celui qui fait le mal continue à faire le mal, et que l'homme souillé continue à se souiller... » (Trad. liturgique).

² Lombard, ch. III: « Les uns disent que Dieu veut que de mauvaises choses existent ou soient faites. Mais d'autres[disent] qu'il ne veut pas que de mauvaises choses existent ou soient faites. Ils se rencontrent cependant les uns et les autres sur le fait que Dieu ne veut pas les maux ».

<p>scilicet conjungitur in universo alicui bono, ad quod per accidens ordinem habet; sicut aedificator dicitur albus per accidens, in quantum scilicet ars aedificativa et albedo in eodem subjecto conveniunt: et quia esse vel fieri ponit quemdam ordinem, secundum quod includit compositionem quamdam; ideo prima opinio dicebat, quod esse mala vel fieri bonum est.</p>	<p>bien universel, auquel il a rapport par accident ; comme le bâtisseur est dit blanc par accident, en tant que l'art de bâtir et la blancheur se rencontrent dans un même sujet ; et parce qu'être ou devenir place un certain ordre, selon qu'il inclut une certaine composition ; ainsi la première opinion disait que de mauvaises choses existent ou soient faites est un bien.</p>
<p>Sed hoc non sufficit: [quia sicut malum per se non est bonum, ita etiam ordo mali non est bonum secundum se, cum magis malum, in quantum hujusmodi, sit inordinatum; et ipsa inordinatio est ordo ejus, sicut ipsum privari est esse ejus, et ipsa negatio est ejus positio, sicut est in ceteris privationibus. Et ideo mala fieri vel esse, malum est, et non bonum:]</p> <p>quia cum dicitur mala esse absolute, nullo addito, ly esse designat compositionem hujus privationis ad subjectum, in qua compositione non consistit ratio bonitatis; sicut etiam cum dicimus albedinem esse abstractum, significamus ordinem ejus ad subjectum, quia accidentis esse est inesse. Sed comparatio mali ad bonum quod ex Deo elicitor, significat ly esse positum in hoc dicto, mala esse occasiones bonorum. Et ideo hoc bonum est, mala esse occasiones bonorum; sed mala esse simpliciter, non est bonum.</p>	<p>Mais cela ne suffit pas : [parce que¹ de même que le mal par soi n'est pas un bien, de même aussi le rapport au mal n'est pas un bien en soi, puisque plus de mal en tant que tel est sans ordre, et ce manque d'ordre est son ordre, de même qu'être privé appartient à son être, et la négation elle-même est sa situation, comme c'est dans les autres privations. Et ainsi que de mauvaises choses soient faites ou qu'elles existent, est un mal, et non un bien :] parce que², quand on dit que le mal est dans l'absolu, sans rien d'ajouté, l'être désigne la composition de cette privation au sujet, la nature de la bonté ne consiste pas en cette composition ; de même qu'aussi quand nous disons que la blancheur est quelque chose d'abstrait, nous signifions son rapport au sujet, parce que c'est le propre de l'accident d'être dans quelque chose. Mais la comparaison du mal au bien qui est obtenue par Dieu signifie l'être placé dans ce qui est dit : les maux sont des occasions pour les biens, et ainsi c'est un bien, mais que de mauvaises choses existent dans l'absolu, n'est pas un bien.</p>
<p>[3276] Super Sent., lib. 1 d. 46 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est, dist. XIX, quaest., V, art. 2, veritas est de his quorum ratio completur per operationem animae et fundamentum habent in re. Non est autem inconveniens quod de re mala sit operatio animae bona, et quod rei malae ratio sit in anima bona; sicut etiam non</p>	<p>Solutions : 1. Comme il a été dit ci-dessus, dist. 19, qu. 5, art. 2, la vérité concerne ces choses dont la nature est complétée par l'opération de l'âme et elles ont leur fondement dans la réalité. Mais il n'est pas inconvenant que pour une chose mauvaise l'opération de l'âme soit bonne et que la nature d'une chose mauvaise soit bonne dans l'âme ; de même aussi que le</p>

¹ Ce texte n'est pas dans tous les manuscrits.

² Reprise du texte de l'éd. MANDONNET.

<p>ens in re dicitur ens in anima ratiocinante, ut negationes et privationes, sicut patet ex 4 <i>Metaphys.</i>, secundum Commentatorem. Unde si procedatur a bonitate veritatis secundum quod completur in operatione animae, ad bonitatem ejus quod est in re, erit fallacia accidentis: hoc enim quod est mala esse, accidit huic quod est in re, in quo consistit ratio veri, ut scilicet significetur vel intelligatur aliquid sicut est in re. Unde nihil prohibet dicere, quod mala esse est verum; sed haec veritas, qua vere dicitur vel significatur mala esse, est bonum, quamvis mala esse sit malum.</p>	<p>non étant en réalité est appelé étant dans l'âme qui raisonne, comme les négations et les privations, comme on le voit <i>Métaphysique</i>, IV, selon le Commentateur. C'est pourquoi si on procède de la bonne qualité de la vérité qui est complétée dans l'opération de l'âme, à la bonne qualité de ce qui est dans la chose, ce sera une erreur de l'accident ; car qu'il y ait des maux arrive à ce qui est dans la chose, en quoi consiste la nature du vrai, pour que quelque chose soit signifié ou pensé de la même manière qu'il est dans la réalité. C'est pourquoi rien n'empêche de dire qu'il est vrai qu'il y ait des maux, mais cette vérité par laquelle on dit ou signifie qu'il y a vraiment des maux, est un bien, bien que le fait qu'il y ait des maux soit un mal.</p>
<p>[3277] Super Sent., lib. 1 d. 46 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod mala fieri non est volitum per se, sed per accidens tantum, inquantum est bonum aestimatum ratione alicujus boni annexi: quia nihil est pure malum, secundum Dionysium, cap. IV <i>De div. nom.</i>, § 32, etc., col. 734. Ideo omnis malus quodammodo est ignorans, secundum Philosophum, III <i>Ethic.</i>, cap. III, inquantum decipitur in eligendo.</p>	<p>2. Que de mauvaises choses soient faites n'est pas voulu en soi, mais par accident seulement, en tant que le bien est évalué en raison d'un bien qui lui est joint ; parce que rien n'est purement mauvais, selon Denys (<i>Les noms divins</i>, IV, 32¹). Ainsi tout méchant est d'une certaine manière un ignorant, selon le Philosophe (<i>Éthique</i>, III, 2, 1110 b 17²), en tant qu'il se trompe en choisissant.</p>
<p>[3278] Super Sent., lib. 1 d. 46 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod mala fieri non est causa boni, nisi occasionaliter et per accidens. Est enim quaedam causa per accidens quae nihil operatur ad effectum, sicut musica aedificatoris ad domum. Est etiam quaedam causa per accidens, cujus operatio attingit usque ad effectum, quem tamen praeter intentionem inducit : et talis causa per accidens est casus vel fortuna; sicut fodiens sepulcrum ad sepeliendum, invenit thesaurum praeter intentionem. Quedam vero causa per accidens est quae aliquid operatur, non</p>	<p>3. Que des mauvaises choses soient faites n'est cause du bien, qu'occasionnellement et par accident. Car il y a une certaine cause par accident qui n'opère rien pour l'effet, comme la musique du bâtisseur pour la maison. Il y a aussi une cause par accident dont l'opération atteint jusqu'à l'effet, qu'il induit cependant au-delà de l'intention ; et une telle cause par accident est le hasard ou la fortune ; de même qu'en creusant un sépulcre pour ensevelir [un mort], on trouve un trésor au-delà du but poursuivi. Mais il y a une certaine cause par accident qui opère quelque chose, cependant son opération ne parvient pas jusqu'à l'effet, mais jusqu'à quelque chose d'un effet</p>

¹ Cf. note de l'arg. 2.

² « En effet, l'homme qui après avoir accompli par ignorance une action quelconque, ne ressent aucun déplaisir de son acte, n'a pas agit volontairement puisqu'il ne savait pas ce qu'il faisait ». Trad. J. TRICOT).

<p>tamen pertingit ejus operatio usque ad effectum, sed ad aliquid effectui [sed ...effectui <i>om. Éd. de Parme</i>] conjunctum; et sic mala fieri est per accidens causa boni; sicut patet quod persecutio tyranni non attingit [tangit <i>Éd. de Parme</i>] patientiam martyris, sed cruciatum corporis qui est materia patientiae; et talis causa dicitur proprie occasio. Unde non sequitur quod mala fieri sit bonum; quia unum contrariorum potest esse per accidens causa alterius, sicut frigidum per accidens calefacit, ut in VIII, <i>Physic.</i>, text. 32, dicitur.</p>	<p>conjoint, et ainsi que de mauvaises choses soient faites est par accident cause du bien ; de même qu'il est clair que la persécution du tyran n'atteint pas la patience du martyr, mais la souffrance du corps qui est la matière de la patience, ; et une telle cause est appelée au sens propre un moment favorable. C'est pourquoi il n'en découle pas que de mauvaises choses soient faites soit un bien ; parce que l'un des contraire peut être cause par accident d'un autre, comme le froid par accident réchauffe, comme il est dit en <i>Physique</i>, VIII, 4, 255 b 8.</p>
<p>[3279] Super Sent., lib. 1 d. 46 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod peccatum per se non est poena, sed per accidens tantum, scilicet ratione antecedentis et consequentis eam. Si enim consideretur actio peccati secundum quod egreditur ab agente voluntario, sic habet rationem culpae et injustitiae; sed antecedens hanc actionem, scilicet desertio a Deo propter meritum praecedentis culpae, in quantum est ex ordinatione divina, rationem poenae habet, et justa est. Unde non sequitur quod mala fieri sit bonum. Similiter etiam defectus qui consequitur ipsum actum peccati in eo quod dum inordinate persequitur parvum bonum, deficit a magno bono, poena est ex justa Dei ordinatione proveniens; ut cum aliquis quaerit delectationem corporis, et amittit delectationem Dei; et propter hoc dicit Augustinus, I <i>Conf.</i>, cap. XII, col. 670, quod omnis inordinatus animus sibi ipsi est poena.</p>	<p>4. Le péché n'est pas en soi un châtement, mais par accident seulement, naturellement en raison de ce qui le précède et le suit. Car si on considère l'acte du péché selon qu'il vient d'un agent volontaire, il a ainsi nature de faute et d'injustice ; mais ce qui précède cette action, à savoir l'abandon de Dieu à cause de l'action de la faute précédente, en tant qu'elle dépend de l'ordination divine, a nature de châtement, et elle est juste. C'est pourquoi il n'en découle pas que de mauvaises choses soient faites soit un bien. De la même manière la défaillance qui vient après l'acte même du péché du fait qu'il poursuit sans ordre, un bien petit, défaille d'un grand bien, le châtement provient du juste ordonnancement de Dieu ; comme quand quelqu'un cherche le plaisir du corps et perd la plaisir de Dieu, et à cause de cela Augustin (<i>Confessions</i>, I, 12) dit que tout esprit sans ordre est pour lui-même un châtement.</p>
<p>Articulus 3 [3280] Super Sent., lib. 1 d. 46 q. 1 a. 3 tit. Utrum malum sit de perfectione universi</p>	<p><u>Article 3: Le mal concerne-t-il la perfection de l'univers ?</u></p>
<p>[3281] Super Sent., lib. 1 d. 46 q. 1 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod malum sit de perfectione universi.</p>	<p>Objections :¹ : 1. Il semble que le mal fait partie de la perfection de l'univers. Car Denys (<i>Les noms</i></p>

¹ PARALL. : Ia, qu. 48, a. 2 – qu. 84, a. 2 – I Sent. d. 34, a. 1 – QD de Pot., qu. 3, a. 6, ad 4 – De div. nom., c. 4, lect. 16.

<p>Dicit enim Dionysius, in IV cap. <i>De divin. Nom.</i>, § 19, col. 718 : « Erit malum ad omnis, idest universi, perfectionem conferens, et toti secundum seipsum non imperfectum esse largiens ».</p>	<p><i>divins</i>, IV, 19) dit : « Il y aura du mal qui contribue à la perfection de tout, c'est-à-dire de l'univers, et du tout entier selon lui-même sans accorder un être imparfait¹ ».</p>
<p>[3282] Super Sent., lib. 1 d. 46 q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea, bonum universi est bonum ordinis. Sed in universo malum est ordinatum: unde dicitur in <i>Littera</i>, quod malum bene ordinatum et suo loco positum, eminentius commendat bona. Ergo malum est de perfectione universi.</p>	<p>2. Le bien de l'univers est le bien de l'ordre. Mais dans l'univers le mal est ordonné : c'est pourquoi il est dit dans la <i>Lettre</i>, que le mal bien ordonné et mis à sa place, recommande plus éminemment les biens. Donc le mal concerne la perfection de l'univers.</p>
<p>[3283] Super Sent., lib. 1 d. 46 q. 1 a. 3 arg. 3 Praeterea, illud sine quo multae perfectiones universo deessent, ad perfectionem universi confert. Sed malum est hujusmodi: si enim corruptio elementorum non esset, non esset forma mixti, neque anima in corpore mixto sicut forma [sicut forma <i>om. Éd. de Parme</i>] ; et si non esset persecutio, non esset patientia martyrum; et si non esset miseria, non esset misericordia. Ergo et cetera.</p>	<p>3. Ce sans quoi de nombreuses perfections manqueraient à l'univers, contribue à la perfection de l'univers. Mais le mal est de ce genre ; car si la corruption des éléments n'existait pas, il n'y aurait pas de forme du mixte, ni d'âme comme forme dans un corps mixte ; et s'il n'y avait pas de persécutions, il n'y aurait pas la patience des martyrs ; et s'il n'y avait pas la misère, il n'y aurait pas la miséricorde. Donc, etc.</p>
<p>[3284] Super Sent., lib. 1 d. 46 q. 1 a. 3 arg. 4 Praeterea, omnis ratio bonitatis confert ad universi perfectionem. Sed si malum non esset, aliqua ratio bonitatis universo deesset, scilicet bonitas comparationis, qua bonum commendatur per comparationem ad malum. Ergo malum est de perfectione universi.</p>	<p>4. Toute la nature de la bonté contribue à la perfection de l'univers. Mais s'il n'y avait pas de mal il manquerait une part de bonté à l'univers, à savoir la bonté de la comparaison, par laquelle le bien est recommandé par comparaison au mal. Donc le mal concerne la perfection de l'univers.</p>
<p>[3285] Super Sent., lib. 1 d. 46 q. 1 a. 3 arg. 5 Sed contra, quidquid est de perfectione universi, est vel existens, sicut substantia, vel in existentibus, sicut accidentia. Sed malum non est hujusmodi, ut Dionysius, ubi supra, probat. Ergo non est de perfectione universi.</p>	<p>5. <i>En sens contraire</i>, tout ce qui concerne la perfection de l'univers, ou bien existe, comme la substance, ou est dans ce qui existe, comme les accidents. Mais le mal n'est pas de ce genre, comme Denys (cf. ci-dessus) le prouve. Donc il ne concerne pas la perfection de l'univers.</p>
<p>[3286] Super Sent., lib. 1 d. 46 q. 1 a. 3 arg. 6 Praeterea, illud sine quo universum melius esset, non confert ad perfectionem universi. Sed si malum non esset, universum melius esset: quia</p>	<p>6. Ce sans quoi l'univers serait meilleur, n'apporte rien à sa perfection. Mais si le mal n'existait pas, l'univers serait meilleur : parce que le mal enlève plus à l'un qu'il n'ajoute à un autre, parce qu'à celui dont il est, il enlève</p>

¹ « On dira donc que le mal existe qu'il participe à la plénitude de toutes choses et qu'il contribue ainsi par son œuvre propre à la perfection de l'univers » (717 B). Trad. M. de GANDILLAC.

malum plus tollit uni quam addat alteri, quia ei cuius est, tollit bonitatem absolutam, alteri autem addit bonitatem comparationis. Ergo etc.	la bonté absolue, à l'autre il ajoute la bonté de comparaison. Donc, etc..
[3287] Super Sent., lib. 1 d. 46 q. 1 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod malum per se ad universi perfectionem non confert: illud enim per se confert ad perfectionem alicujus totius quod est pars constituens ipsum, vel causa per se alicujus perfectionis in ipso. Sed malum non est pars universi, quia neque habet naturam substantiae neque accidentis, sed privationis tantum, ut Dionysius dicit; nec iterum per se aliquod bonum causat. Sed per accidens confert ad universi perfectionem, in quantum conjungitur alicui quod est de perfectione universi.	Réponse : Le mal par soi ne contribue pas à la perfection de l'univers ; car il contribue par soi à la perfection d'un tout qui est une partie qui le constitue, ou une cause par soi d'une perfection en lui. Mais le mal n'est pas une partie de l'univers, parce qu'il n'a ni nature de substance, ni celle d'accident, mais celle de privation seulement, comme Denys le dit : et à nouveau par soi il ne cause pas de bien. Mais par accident il contribue à la perfection de l'univers, en tant qu'il est joint à quelque chose qui concerne la perfection de l'univers.
Hoc autem potest esse vel per antecedens malum, vel consequens. Antecedens, sicut natura quae quandoque deficit, et quandoque non, ut liberum arbitrium hominis; et sine tali natura, ex cuius defectu incidit malum, non esset universum perfectum in omnibus gradibus bonitatis. Consequens autem est illud bonum quod occasionatur ex malo, quod est decor resultans in bonum ex comparatione mali, vel aliqua perfectio, ad quam materialiter malum se habet, sicut persecutio ad patientiam, vel aliis infinitis modis: quia causae per accidens infinitae sunt, secundum Philosophum, in II <i>Physic.</i> , text. 1.	Mais cela n'est pas possible, ni par un mal antécédent, ni un mal conséquent. Le (mal) antécédent, est comme la nature qui quelquefois défaille, et quelquefois non, comme le libre arbitre de l'homme ; et sans une telle nature, par la défaillance de laquelle le mal arrive, il n'y aurait pas un univers parfait dans tous les degrés de bonté. Mais la conséquence est ce bien qui est occasionné par le mal, qui est l'ornement qui résulte dans le bien en comparaison du mal, ou une perfection, vis-à-vis de laquelle le mal se comporte matériellement, comme la persécution pour la patience, ou par d'autres modes infinis ; parce que les causes par accidents sont infinies, selon le Philosophe (<i>Physique</i> , II, 1, 192 b 30).
[3288] Super Sent., lib. 1 d. 46 q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod Dionysius concludit hoc ducendo ad impossibile: et ideo relinquit hoc quasi pro inconvenienti, quod malum per se sit de perfectione universi.	Solutions : 1. Denys conclut cela en recourant à l'impossible ; et ainsi il le laisse pour quelque chose d'inconvenant, parce que ce mal concernerait en soi la perfection de l'univers.
[3289] Super Sent., lib. 1 d. 46 q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod illud bonum ordinis, quo malum ordinatum est, non est in eo in quo est malum, sed in altero; sicut saevitia tyranni ordinatur per patientiam, quae est in martyre; vel in eodem jam altero, sicut humilitas	2. Ce bien de l'ordre, par lequel le mal est ordonné, n'est pas en ce en quoi est le mal, mais dans un autre ; de même que la cruauté du tyran est disposée par la patience, qui est dans le martyr ; ou bien dans un même déjà autre, comme l'humilité, qui résulte d'un péché précédant en celui qui par pénitence

[habitualis <i>Éd. de Parme</i>], quae resultat ex praecedente peccato in eo qui per poenitentiam jam alter effectus est: quia justus ordinat peccatum praecedens in eodem. Unde malum non confert ad perfectionem universi, nisi per accidens.	déjà est un autre effet ; parce que le juste ordonne le péché précédant dans le même. C'est pourquoi le mal ne contribue à la perfection de l'univers que par accident.
[3290] Super Sent., lib. 1 d. 46 q. 1 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod illas perfectiones non per se adducit malum, sed consequuntur illud per accidens; et ideo ratio non procedit.	3. Le mal n'amène pas par soi ces perfections mais elles en découlent par accident ; et ainsi la raison ne vaut pas.
[3291] Super Sent., lib. 1 d. 46 q. 1 a. 3 ad 4 Et similiter dicendum ad quartum. Sciendum tamen, quod etsi nullum malum esset, adhuc posset esse bonitas comparationis magis boni ad minus bonum: quamvis enim minus bonum careat aliqua perfectione quae est in magis bono, non tamen oportet quod sit malum: quia malum consistit in privatione ejus quod est debitum et natum haberi, sicut est caecitas.	4. Cependant il faut savoir que, même s'il n'existait aucun mal, encore pourrait exister la bonté de comparaison de plus de bien à moins de bien ; bien qu'en effet moins de bien manque d'une perfection qui est en plus de bien, cependant il n'est pas nécessaire que ce soit un mal, parce que le mal consiste dans la privation de ce qui est dû, et destiné à être possédé, comme la cécité.
[3292] Super Sent., lib. 1 d. 46 q. 1 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod intentio Dionysii, est dicere, quod malum non sit aliquid positive, neque ut per se subsistens, neque ut in alio ens; et ex hoc potest ostendi quod non pertineat per se ad perfectionem universi; sed per accidens pertinere, nihil prohibet.	5. L'intention de Denys est de dire que le mal n'est pas quelque chose de positif ; et non comme subsistant par soi, ni comme étant dans un autre ; et de cela on peut montrer qu'il ne conviendrait pas par soi à la perfection de l'univers, mais rien n'empêche qu'il convienne par accident.
[3293] Super Sent., lib. 1 d. 46 q. 1 a. 3 ad 6 Ad sextum dicendum, quod de omnibus malis universaliter verum est quod si non permetterentur esse, universum imperfectius esset; quia non essent naturae illae ex quorum conditione est ut deficere possint; quibus subtractis universum imperfectius esset, non impletis omnibus gradibus bonitatis. Sed aliqua mala sunt quae si non essent, universum esset imperfectius; illa scilicet ad quae consequitur major perfectio quam illud quod privatur; sicut est corruptio elementorum, ad quam sequitur mixtio, et formae mixtorum nobiliores formis elementorum.	6. De tous les maux il est universellement vrai que s'ils n'étaient pas permis qu'ils existent, l'univers serait plus imparfait ; parce que ces natures ne dépendraient pas de la condition qui consiste à pouvoir être en défaillance ; celles-ci enlevées, l'univers serait plus imparfait, tous les degrés de la bonté n'étant pas accomplis. Mais si certains maux n'existaient pas, l'univers serait plus imparfait ; ceux à savoir pour qui découle une plus grande perfection que ce qui en est privé ; de même qu'il y a la corruption des éléments, pour laquelle découle la mixtion, et les formes des mixtes sont plus nobles que les formes des éléments. Si certains maux en effet, n'existaient pas, l'univers serait plus imparfait : à savoir ceux qui privent d'une plus grande perfection qu'ils acquièrent dans un autre, comme
Quaedam vero mala sunt quae si non essent, universum perfectius esset; illa	

<p>scilicet quibus majores perfectiones privantur quam in alio acquirantur, sicut praecipue est in malis culpa, quae ab uno privant gratiam et gloriam, et alteri conferunt bonum comparationis, vel aliquam rationem perfectionis, qua etiam non habita, posset perfectio ultima haberi; sicut sine patientiae actu in persecutionibus illatis potest aliquis ad vitam aeternam pervenire.</p> <p>Unde si nullus homo peccasset, universum genus humanum melius foret; quia etiam etsi directe salus unius occasionetur ex culpa alterius, tamen sine illa culpa salutem consequi posset; nec tamen haec mala neque illa per se ad perfectionem faciunt universi: quia perfectionum non sunt causae, sed occasiones.</p>	<p>surtout c'est dans les maux issus de la faute, qui par un seul mal privent de grâce et de gloire, et confèrent à un autre un bien de comparaison, ou une raison de perfection, si aussi elle n'était pas possédée, la perfection ultime ne pourrait pas être possédée, de même sans l'acte de patience, dans les persécutions ajoutées quelqu'un peut parvenir à la vie éternelle.</p> <p>C'est pourquoi si aucun homme n'avait péché, le genre humain universel aurait été meilleur; parce qu'aussi, même si directement le salut de l'un était occasionné, par la faute d'un autre, et cependant sans cette faute, elle ne pourrait pas acquérir le salut, et cependant ces maux, ni ceux par soi, ne produisent la perfection de l'univers, parce que ce ne sont pas des causes de perfections, mais des occasions.</p>
<p>Articulus 4 [3294] Super Sent., lib. 1 d. 46 q. 1 a. 4 tit. Utrum Deus velit mala fieri</p>	<p><u>Article 4 : Dieu veut-il que de mauvaises choses soient faites ?</u></p>
<p>[3295] Super Sent., lib. 1 d. 46 q. 1 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Deus velit mala fieri. Quia, secundum Senecam, <i>Ad Lucillum</i>, epist. LXXI, sapientis non est turbari, sed magis gaudere in infortuniis, in quibus bonum virtutis suae praecipue apparet; quod etiam Philosophus, in <i>Ethic.</i>, cap. XCVI, de felice innuit. Sed Deus est sapientissimus et felicissimus. Cum ergo decor justitiae et sapientiae suae appareat in malis quae fiunt, videtur quod Deus velit mala fieri.</p>	<p>Objections :</p> <p>1. Il semble que Dieu veuille qu'il y ait du mal. Parce que, selon Sénèque, (<i>Lettre à Lucillus</i>, 71), le propre du sage est de ne pas être troublé, mais de se réjouir plus dans les infortunes, en quoi apparaît surtout le bien de sa vertu; ce que le Philosophe (<i>Ethique</i>, I, 11, 1100 b 30) indique aussi pour l'homme heureux. Mais Dieu est tout à fait sage et tout à fait heureux. Donc comme l'ornement de sa justice et de sa sagesse apparaît dans les maux accomplis, il semble qu'il veuille que de mauvaises choses se fassent.</p>
<p>[3296] Super Sent., lib. 1 d. 46 q. 1 a. 4 arg. 2 Praeterea, mala fieri et non fieri sunt opposita secundum affirmationem et negationem. Sed inter talia opposita non cadit medium. Cum igitur haec sit falsa, Deus vult mala non fieri, ut communiter conceditur, videtur quod haec sit vera, Deus vult mala fieri.</p>	<p>2. Que les maux se fassent ou ne se fassent pas sont des opposés, selon l'affirmation et la négation. Mais entre de tels opposés, il n'y a pas d'intermédiaire. Donc comme cette proposition est fautive: Dieu veut que des choses mauvaises soient faites, comme on le concède en général, il semble que c'est vrai que Dieu veut que de mauvaises choses se fassent.</p>
<p>[3297] Super Sent., lib. 1 d. 46 q. 1 a. 4</p>	<p>3. La volonté d'aucun sage ne concerne</p>

<p>arg. 3 Praeterea, nullius sapientis voluntas est impossibilium. Sed impossibile est quin remoto hoc quod est mala non fieri, sequatur mala fieri. Cum igitur a voluntate Dei removeatur hoc quod est mala non fieri, quia Deus non vult mala non fieri, videtur quod necessario velit mala fieri.</p>	<p>l'impossible. Mais il est impossible qu'une fois exclu que de mauvaises choses ne soient pas faites, il en découle que des mauvaises choses se font. Donc, comme est exclu de la volonté de Dieu que des maux ne se fassent pas, parce que Dieu ne veut pas que les maux ne se fassent pas, il semble que nécessairement il veuille que de mauvaises choses se fassent.</p>
<p>[3298] Super Sent., lib. 1 d. 46 q. 1 a. 4 arg. 4 Praeterea, sicut Deus est auctor gratiae, ita est et auctor naturae; et sicut culpa est privatio boni gratiae, ita et poena est privatio boni naturae, secundum Augustinum. Cum igitur Deus velit poenas Inferni, videtur quod eadem ratione velit mala culpae fieri.</p>	<p>4. De même que Dieu est auteur de la grâce, de même il est l'auteur de la nature ; et de même la faute est une privation du bien de la grâce, selon Augustin¹. Donc comme il veut les peines de l'enfer, il semble que pour la même raison il veuille que se fasse le mal de la faute.</p>
<p>[3299] Super Sent., lib. 1 d. 46 q. 1 a. 4 s. c. 1 Sed contra, voluntas non nisi finis est, et eorum quae ordinantur in finem. Sed mala non fiunt nisi per deordinationem a fine. Ergo Deus non vult mala fieri.</p>	<p>En sens contraire : 1. La volonté ne concerne que la fin, et ce qui y est ordonné. Mais les maux ne se font que par manque d'ordre vis-à-vis de la fin. Donc Dieu ne veut pas que se fassent des maux</p>
<p>[3300] Super Sent., lib. 1 d. 46 q. 1 a. 4 s. c. 2 Praeterea, quicumque conformat voluntatem suam voluntati Dei, non peccat. Sed quilibet peccator eo ipso peccat quod vult a se mala fieri. Ergo in hoc voluntatem suam divinae non conformat: ergo Deus non vult mala fieri.</p>	<p>2. Quiconque conforme sa volonté à la volonté de Dieu, ne pèche pas. Mais celui qui est pécheur pèche par lui-même parce qu'il veut faire le mal. Donc en cela il ne se conforme pas sa volonté à la volonté divine ; donc Dieu ne veut pas que se fassent de mauvaises choses.</p>
<p>[3301] Super Sent., lib. 1 d. 46 q. 1 a. 4 co. Respondeo dicendum, quod cum voluntas Dei sit causa bonorum omnium, et omnium suorum volitorum; hoc modo se habet aliquid ad hoc quod sit volitum a Deo, sicut se habet ad hoc quod sit bonum. Unde cum malum fieri secundum se non sit bonum, ut dictum est, art. antec., non erit per se volitum a Deo. Sed utrumque bonum sibi conjunctum est bonum et a Deo volitum, scilicet et antecedens, quod est conditio naturae potentis deficere, quam Deus in tali conditione instituit et conservat; unde dicitur, quod non vult mala fieri, sed vult permittere mala fieri. Vult etiam</p>	<p>Réponse : Comme la volonté de Dieu est la cause de tous les biens, et de tout ce qu'il veut, de cette manière il y a quelque chose pour ce qui serait voulu par Dieu, de même qu'il se comporte vis-à-vis de ce qui serait bon. C'est pourquoi comme le fait que le mal soit perpétré n'est pas bon en soi, comme il a été dit dans l'article précédant, il ne sera pas voulu par soi par Dieu. Mais l'un et l'autre bien joint à lui est un bien et voulu par Dieu, à savoir l'antécédent aussi, ce qui est la condition de la nature qui peut avoir des défaillances, que Dieu a institué en une telle condition et qu'il conserve ; c'est pourquoi on dit qu'il ne veut pas qu'on fasse le mal, mais</p>

¹ Les 83 questions, question 3, ou *La cité de Dieu*, livre XII, c. 3.

<p>bonum consequens, ex quo malum ordinatur: ex quo sequitur quod velit mala facta ordinare, non autem quod velit ea fieri.</p>	<p>il veut permettre que de mauvaises choses soient faites. Il veut aussi le bien qui en découle, par quoi le mal est ordonné ; il en découle qu'il veut ordonner que de mauvaises choses soient faites, mais il ne veut pas qu'elles soient faites.</p>
<p>[3302] Super Sent., lib. 1 d. 46 q. 1 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod decor divinae sapientiae apparet in permissione malorum, et ordinatione, quorum utrumque vult Deus, sed non malum fieri, quod secundum se dicit recessum a decore speciei exemplaris primi.</p>	<p>Solutions : 1. La beauté de la sagesse divine apparaît dans la permission des maux et dans leur ordonnancement ; dont Dieu veut l'un et l'autre, mais pas que le mal soit fait, ce qui en soi signifie le retrait de la beauté de la forme du premier l'exemplaire.</p>
<p>[3303] Super Sent., lib. 1 d. 46 q. 1 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis fieri et non fieri mala, sint opposita per affirmationem et per negationem; non tamen haec duo, velle fieri et velle non fieri, contradictorie opponuntur: quia utrumque est affirmativum, actu voluntatis in utroque affirmato. Unde neutra concedenda est, neque ipsum velle mala fieri, neque velle non fieri; sed non velle fieri, quod est negativum; non autem velle fieri; quia hic remanet actus voluntatis affirmatus; et negatio fertur ad volitum, sicut et in toto condeclinio ejus. Unde idem est nolle fieri, et velle non fieri.</p>	<p>2. Bien que le fait que de mauvaises choses soient faites, ou pas, est opposé par l'affirmation et la négation ; cependant ces deux, vouloir ou ne pas vouloir sont opposés de manière contradictoire ; parce que l'un et l'autre sont affirmatifs, par l'acte de la volonté affirmé dans l'un et l'autre. C'est pourquoi on ne doit concéder ni l'un ni l'autre, ni vouloir que de mauvaises choses soit faites, ni vouloir qu'elles ne soient pas faites, ce qui est négatif ; mais ne pas vouloir qu'elles soient faites : parce qu'ici l'acte affirmatif de la volonté demeure, et la négation est portée sur ce qui est voulu, comme aussi en toute sa déchéance. C'est pourquoi c'est la même chose de ne pas vouloir que ce soit fait et vouloir que ce ne soit pas fait.</p>
<p>[3304] Super Sent., lib. 1 d. 46 q. 1 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod mala culpae non fieri vult Deus voluntate antecedente, non autem voluntate consequente, nisi de illis quos scit mala non velle facere: quia voluntas consequens recipit conditionem creaturae. Nec tamen sequitur quod voluntate consequente velit mala fieri, sed vult permittere mala fieri. Nec tamen impossibile vult: quia non vult ut simul mala fiant et non fiant, vel quod neutrum eorum sit unum, sicut objectio procedebat. Fieri enim mala, et mala non fieri, sunt contradictorie opposita; et ideo inter ea non potest esse medium; sed velle mala fieri, et velle non fieri, non</p>	<p>3. Dieu par volonté antécédente, non par volonté conséquente, ne veut pas que les maux de la faute soient faits sauf de ceux dont il sait qu'ils ne veulent pas faire de mauvaises choses ; parce que la volonté conséquente tient compte de la condition de la créature. Et cependant il n'en découle pas qu'il veuille que de mauvaises choses soient faites par volonté conséquente, mais il veut permettre que les mauvaises choses soient faites. Et cependant il ne veut pas l'impossible ; parce qu'il ne veut pas que de mauvaises choses soient faites et pas faites en même temps, ou que ni l'un ni l'autre d'eux ne soient une seule [chose] comme l'objection le montrait. Car que les maux soient faits ou pas, ce sont des opposés de</p>

sunt contradictoria; et ideo non est necesse alterum esse verum.	manière contradictoire, et ainsi entre eux il ne peut pas y avoir d'intermédiaire ; mais vouloir que les maux soient faits, et vouloir qu'ils ne soient pas faits, n'est pas contradictoire, et ainsi il n'est pas nécessaire que l'autre soit vrai.
[3305] Super Sent., lib. 1 d. 46 q. 1 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod sicut malum oppositum gratiae non est volitum a Deo; ita nec malum oppositum naturae; sed tamen ordinem unius ad alterum vult. Hic autem ordo importatur in ratione poenae: et ideo poenam vult inferri, sed culpam non vult fieri: quia in culpa significatur malum, secundum quod exit a causa deficiente, et non secundum quod ordinatur a Deo ordinante.	4. De même que le mal opposé à la grâce n'est pas voulu par Dieu, de même le mal opposé à la nature non plus ; mais cependant il veut l'ordonnement de l'un à l'autre. Mais cet ordre est apporté dans la nature du châtement, et ainsi il veut que le châtement soit porté, mais il ne veut pas que la faute soit commise ; parce que dans la faute est signifié le mal selon qu'il sort d'une cause déficiente, et non selon qu'il est ordonné par Dieu qui l'ordonne.
Distinctio 47	<u>Distinction 47 – (3) La volonté de Dieu - Son efficacité</u>
	Qu. 1, a. 1 La volonté divine est-elle accomplie efficacement ? a. 2 Est-ce que rien ne se fait en dehors de la volonté de Dieu ? a. 3. Est-ce que ce qui est contre la volonté de Dieu ne se soumet pas à sa volonté ? a. 4 Ce qui est en dehors de la volonté de Dieu n'est-il pas soumis au précepte ?
Prooemium	<u>Prologue</u>
[3307] Super Sent., lib. 1 d. 47 q. 1 pr. Hic quaeruntur quatuor: 1 utrum voluntas beneplaciti semper efficaciter impleatur; 2 utrum praeter voluntatem ejus aliquid fiat; 3 utrum illud quod fit praeter ejus voluntatem, voluntati ipsius obsequatur; 4 utrum illud quod est praeter ejus voluntatem, possit praecepto ejus subjacere.	On fait quatre recherches : 1/ La volonté du bon plaisir est-elle accomplie efficacement ? 2/ Quelque chose se fait-il en dehors de sa volonté ? 3/ Ce qui est fait en dehors de sa volonté se plie-t-il à sa volonté ? 4/ Ce qui est en dehors de sa volonté pourrait-il être soumis à son précepte ?
Articulus 1 [3308] Super Sent., lib. 1 d. 47 q. 1 a. 1 tit. Utrum voluntas divina semper efficaciter impleatur	<u>Article 1: La volonté divine est-elle accomplie efficacement ?</u>

<p>[3309] Super Sent., lib. 1 d. 47 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod voluntas divina non semper efficaciter impleatur. Causa enim quae ad utrumlibet se habet, non est efficax in productione effectus. Sed divina voluntas est ad utrumlibet: quia quod potest velle, potest non velle. Ergo, etc.</p>	<p>Objections :¹ 1. Il semble que la volonté divine n'est pas toujours accomplie efficacement. Car une cause qui a le choix entre une et une autre [solution], n'est pas efficace dans la production de l'effet. Mais la volonté divine a ce choix pour n'importe lesquelles des deux ; parce que ce qu'elle peut vouloir, elle peut ne pas le vouloir. Donc, etc.</p>
<p>[3310] Super Sent., lib. 1 d. 47 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, omnis causae cujus effectus impediri non potest, effectus est necessarius. Si ergo voluntas divina adeo est efficax quod impediri non possit, effectus ejus erit necessarius. Sed omnium causa est voluntas divina, ut supra habitum est, dist. 45, quaest. unica, art. 3. Ergo omnia ex necessitate contingunt: quod est impossibile: ergo et primum.</p>	<p>2. L'effet est nécessaire pour toute cause dont l'effet ne peut pas être empêché. Si donc la volonté divine est efficace au point qu'elle ne puisse pas être empêchée, son effet sera nécessaire. Mais la cause de toutes choses est la volonté divine, comme il a été dit ci-dessus, distinction 45, qu. un., a. 3. Donc que tout arrive par nécessité: ce qui est impossible ; donc le premier non plus.</p>
<p>[3311] Super Sent., lib. 1 d. 47 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, omnis causa prima quae producit effectum mediante causa secunda quae impediri potest, non producit efficaciter effectum suum; sicut motus solis est causa pullulationis arborum, mediante virtute generativa arboris quae deficere potest: unde effectus efficaciter non producitur, nec demonstrari potest ex causa prima. Sed voluntas Dei est causa prima, non excludens causas secundas, quae deficere possunt. Ergo videtur quod non efficaciter producat effectum.</p>	<p>3. Toute cause première qui produit un effet par l'intermédiaire d'une cause seconde qui peut être empêchée, ne produit pas efficacement son effet ; ainsi le mouvement du soleil est la cause de la croissance des arbres, par l'intermédiaire de la puissance générative de l'arbre, qui peut faire défaut ; c'est pourquoi l'effet n'est pas produit efficacement, et ne peut pas être démontré à partir de la cause première. Mais la volonté de Dieu est la cause première, qui n'exclut pas les causes secondes, qui peuvent faire défaut. Donc il semble qu'elle ne produit pas efficacement son effet.</p>
<p>[3312] Super Sent., lib. 1 d. 47 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, quidquid modo vult Deus, ab aeterno voluit. Sed ab aeterno non voluit facere nisi quod facit. Ergo cum non possit facere nisi quod vult (alias voluntas sua non esset efficax), videtur sequi quod non possit facere nisi quod facit: quod falsum est: ergo et primum, ex quo sequitur.</p>	<p>4. Tout ce que Dieu veut à un moment, il l'a voulu éternellement. Mais il n'a voulu faire éternellement ce qu'il fait (autrement sa volonté ne serait pas efficace), il semble en découler qu'il ne pourrait faire que ce qu'il fait ; ce qui est faux² ; donc le premier aussi, d'où cela découle.</p>
<p>[3313] Super Sent., lib. 1 d. 47 q. 1 a. 1 s. c. 1 Sed contra, nulla causa impeditur nisi ab aliquo fortiori agente. Sed nihil</p>	<p>En sens contraire : 1. Toute cause n'est empêchée que par un agent plus fort. Mais rien n'est plus fort que</p>

¹ PARALL. : Ia, qu. 19, a. 6 — QD. De veritate, qu. 23, a. 2.

² Cf. QDPot ; qu. 1, a. 5.

est fortius divina voluntate. Ergo impediri non potest.	la volonté divine. Donc elle ne peut pas être empêchée.
[3314] Super Sent., lib. 1 d. 47 q. 1 a. 1 s. c. 2 Praeterea, ex hoc quod voluntas non consequitur volitum, sequitur diminutio gaudii. Sed Deus est felicissimus, cujus gaudium est perfectissimum. Ergo nunquam volitum ejus deficit quin sit.	2. Du fait que la volonté ne suit pas ce qui est voulu, il en découle une diminution de la joie. Mais Dieu est tout à fait heureux, sa joie est la plus parfaite. Donc jamais son vouloir ne manque d'exister.
[3315] Super Sent., lib. 1 d. 47 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod quidquid vult Deus voluntate consequente, totum fit; non autem quidquid vult voluntate antecedente; quia hoc non simpliciter vult et perfecte, sed secundum quid tantum; nec ista imperfectio est ex parte voluntatis, sed ex conditione voliti.	Réponse : Tout ce que Dieu veut d'une volonté conséquente est accompli entièrement, mais pas tout ce qu'il veut d'une volonté antécédente ¹ ; parce qu'il ne la veut pas simplement et parfaitement ; mais selon un point de vue seulement ; et cette imperfection n'est pas du côté de la volonté, mais par la condition de ce qui est voulu.
Est enim e contrario de voluntate et cognitione speculativa: cognitio enim speculativa perficitur in abstractione a singularibus; sed voluntas, et quidquid aliud est ordinatum ad opus, perficitur in particulari, circa quod est operatio. Illud ergo est simpliciter et perfecte volitum quod subjacet voluntati secundum omnes particulares conditiones circumstantes ipsum particulare: et hoc pertinet ad voluntatem consequentem, quae respicit opera et dispositiones, quibus aliquis sufficienter ordinatur ad hoc quod est sibi conveniens et debitum: et hoc est quod dicitur Deus velle simpliciter, ut salutem, vel aliquid hujusmodi: et ideo talis voluntas non potest impediri, sicut nec praescientia, cui subjicitur res secundum illas conditiones quibus in actu consistit.	Car c'est en sens contraire pour la volonté et la connaissance spéculative ; car la connaissance spéculative est atteinte dans l'abstraction à partir des choses particulières ; mais la volonté, et toute autre chose qui est ordonnée à une œuvre, est atteinte dans le particulier, au sujet de quoi est l'opération. Donc est absolument et parfaitement voulu ce qui est soumis à la volonté, selon toutes les conditions particulières qui entourent ce qui est particulier lui-même ; et cela convient à la volonté conséquente, qui concerne les œuvres et les dispositions, par lesquelles quelque chose est suffisamment ordonné à ce qui lui convient et lui est dû ; et cela est ce que Dieu est dit vouloir dans l'absolu, comme le salut, ou quelque chose de ce genre ; et ainsi une telle volonté ne peut pas être empêchée, de même la prescience non plus, à quoi est soumise la chose selon ces conditions par lesquelles elle se met en acte.
Illud autem quod est rectum et bonum secundum aliquam conditionem rei universalem consideratam, non habet rationem voliti simpliciter, sed secundum quid tantum; sicut istum hominem, in quantum est homo, non est	Mais ce qui est droit et bon selon une condition considérée comme universelle de la chose, n'a pas valeur de vouloir absolu, mais selon un point de vue seulement ; de même que cet homme, en tant qu'il est homme, n'a à être sauvé que s'il est bon, parce que sa

¹ Cette distinction vient de Jean Damascène (*La foi orthodoxe*, II, 29). *QD sur la Vérité*, qu. 23 ; a. 2, en sens contraire. Il dit encore (*ibid.*) : « La volonté antécédente est le bon plaisir de Dieu ».

<p>nisi bonum salvari, eo quod natura sua ad hoc est ordinata, et hoc Deus vult voluntate antecedente, secundum quam non dicitur aliquid velle simpliciter: et ideo talis voluntas potest non impleri.</p>	<p>nature y est ordonnée, et cela Dieu le veut d'une volonté antécédente, selon laquelle il n'est pas dit qu'il veut quelque chose dans l'absolu ; et ainsi une telle volonté peut ne pas être accomplie.</p>
<p>[3316] Super Sent., lib. 1 d. 47 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod voluntas Dei se habet ad utrumlibet, non per modum mutabilitatis, ut possit aliquid prius velle et postmodum nolle; sed potius per modum liberalitatis: quia actus voluntatis suae semper est in potestate ejus: et ideo ista duo sunt impossibilia, ut prius velit aliquid et postmodum nolit.</p>	<p>Solutions : 1. La volonté de Dieu se comporte vis-à-vis de n'importe lequel des deux choix, non pas par mode de changement, pour pouvoir vouloir quelque chose avant et après ne pas vouloir ; mais plutôt par mode de libéralité : parce que l'acte de sa volonté est toujours en sa puissance, et ainsi ces deux solutions sont incompatibles, vouloir quelque chose avant et ensuite ne pas le vouloir.</p>
<p>[3317] Super Sent., lib. 1 d. 47 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod quamvis voluntas Dei sit immutabilis et invincibilis, non tamen sequitur quod omnis effectus ejus sit necessarius necessitate absoluta quam habet res a causa sua proxima, sed solum necessitate conditionata, sicut et de praescientia dictum est, dist. XXXVIII, quaest. 1, art. 2.</p>	<p>2. Bien que la volonté de Dieu soit immuable et invincible, il n'en découle pas cependant que tout son effet soit nécessaire de la nécessité absolue que la chose tient de sa cause la plus proche, mais seulement par nécessité conditionnée, comme il a été dit de la prescience, dist. 38, qu. 1, a. 1, c. et ad 1.</p>
<p>[3318] Super Sent., lib. 1 d. 47 q. 1 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum, quod voluntati divinae non solum subjacet expletio effectus, sed etiam omnium causarum praecedentium ordo, secundum illas condiciones quibus determinantur ad effectum sine defectu, ut quod talis volens et merens salutem salvetur: voluntati enim consequenti subjicitur effectus cum omnibus causis suis, secundum quod sunt non impeditae.</p>	<p>3. L'accomplissement de l'effet est non seulement soumis à la volonté divine, mais aussi l'ordre de toutes les causes qui ont précédé selon ces condition par lesquelles elles sont déterminées à un effet sans défaillance, pour qu'un tel homme qui le veut et mérite son salut soit sauvé : car l'effet est soumis à la volonté conséquente avec toutes ses causes, dans la mesure où elles ne sont pas empêchées.</p>
<p>[3319] Super Sent., lib. 1 d. 47 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod Deus nihil potest facere quod non esset volitum ab eo, si fieret; tamen in potestate sua multa sunt quae modo nec volita sunt, nec bona sunt; quia non sunt, nec unquam erunt.</p>	<p>4. Dieu ne peut rien faire qui n'a pas été voulu par lui, si c'était fait ; cependant dans sa puissance il y a beaucoup de choses qui seulement ne sont pas voulues, ni bonnes, parce qu'elles n'existent pas, et n'existeront jamais.</p>
<p>Articulus 2 [3320] Super Sent., lib. 1 d. 47 q. 1 a. 2 tit. Utrum nihil fiat praeter Dei voluntatem</p>	<p><u>Article 2 : Est-ce que rien ne se fait en dehors de la volonté de Dieu ?</u></p>

<p>[3321] Super Sent., lib. 1 d. 47 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod nihil fiat praeter Dei voluntatem. Dicit enim dominus Matth. XII, 30: Qui non est mecum, contra me est. Ergo quod est praeter voluntatem Dei, est contra ipsam. Sed nihil fit contra Dei voluntatem; alias voluntas Dei vinceretur. Ergo et praeter eam nihil fit.</p>	<p>Objections :¹ 1. Il semble que rien ne soit fait en dehors de la volonté de Dieu. Car le Seigneur dit (<i>Mt</i> 12, 30) : « <i>Qui n'est pas avec moi est contre moi</i> ». Donc ce qui est au-delà de la volonté de Dieu est contre elle. Mais rien n'est fait contre la volonté de Dieu ; autrement sa volonté serait vaincue. Donc rien ne se fait au-delà d'elle.</p>
<p>[3322] Super Sent., lib. 1 d. 47 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, potentius est illud contra quod et praeter quod nihil potest fieri, quam illud praeter quod aliquid fieri potest. Sed voluntas Dei est potentissima. Ergo praeter eam nihil fit.</p>	<p>2. Est plus puissant ce contre quoi et au-delà de quoi rien ne peut être fait. Mais la volonté de Dieu est toute puissante. Donc rien ne se fait en dehors d'elle.</p>
<p>[3323] Super Sent., lib. 1 d. 47 q. 1 a. 2 arg. 3 Praeterea, permissio minimum habet de ratione voluntatis. Sed praeter ejus permissionem nihil fit, ut in Littera dicitur. Ergo multo minus praeter voluntatem beneplaciti, vel praeter alia signa voluntatis.</p>	<p>3. La permission a ce qui est le plus petit dans la nature de la volonté. Mais rien ne se fait au-delà de la permission, comme il est dit dans la <i>Lettre</i>. Donc beaucoup moins au delà de la volonté du bon plaisir, ou au-delà des autres signes de la volonté².</p>
<p>[3324] Super Sent., lib. 1 d. 47 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, Augustinus dicit, in lib. XIX De civit. Dei, cap. XVI, col. 644, quod ad innocentis officium pertinet non solum nemini mala facere, sed et peccata prohibere. Sed praeter ejus voluntatem qui omnia bona vult, nihil potest fieri nisi peccatum. Cum ergo Deus sit innocentissimus, videtur quod ad ipsum pertineat non permittere, sed impedire omne quod est praeter ejus voluntatem.</p>	<p>4. Augustin dit (<i>La cité de Dieu</i>, XIX, 16) qu'au devoir de l'innocent comporte non seulement de ne faire du mal à personne, mais aussi d'empêcher les péchés. Mais au-delà de sa volonté qui veut tous les biens, rien ne peut être fait sinon le péché. Donc comme Dieu est tout à fait innocent, il semble qu'il lui convient de ne pas permettre, mais d'empêcher tout ce qui est au-delà de sa volonté.</p>
<p>[3325] Super Sent., lib. 1 d. 47 q. 1 a. 2 s. c. 1 Sed contra est quod in Littera dicitur.</p>	<p>En sens contraire : 1. En sens contraire il y a ce qui est dit dans la <i>Lettre</i>³.</p>
<p>[3326] Super Sent., lib. 1 d. 47 q. 1 a. 2 s. c. 2 Praeterea, videmus multa fieri quae non vult fieri, ut supra habitum est, dist. XLVI, quaest. unic., art. 4. Ergo fiunt multa praeter ejus voluntatem.</p>	<p>2. Nous voyons que sont faites beaucoup de choses qu'il ne veut pas qu'elles le soient, comme on l'a vu ci-dessus, dist. 46, qu. un., a. 4. Donc il se fait beaucoup de choses au-delà de sa volonté.</p>
<p>[3327] Super Sent., lib. 1 d. 47 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod fieri</p>	<p>Réponse : Quelque chose peut être fait au-delà de la</p>

¹ PARALL. : *Ia*, qu. 19, a. 12.

² Les signes de la volonté sont cinq : prohibition, précepte, conseil, opération et permission (*Ia*, qu. 19, a. 12). Ils sont cités ci-dessous dans la réponse.

³ Chapitre 1

<p>aliquid praeter voluntatem est dupliciter. Aut quod voluntas sit de opposito; et hoc est non tantum praeter voluntatem, sed etiam contra voluntatem: aut ita quod voluntas nec sit de hoc, nec de opposito; et hoc est praeter voluntatem, sed non contra.</p>	<p>volonté de deux manières :</p> <p>a/ Ou bien parce que la volonté concerne ce qui est opposé ; et cela n'est pas seulement au-delà de la volonté, mais aussi contre la volonté ; b/ ou bien de sorte que la volonté ni son opposé ne sont concernés ; et cela est au-delà de la volonté, mais pas contre elle.</p>
<p>Possumus ergo loqui de voluntate vel beneplaciti, vel signi; et de voluntate beneplaciti vel consequente, vel antecedente. Loquendo ergo de voluntate beneplaciti consequente, aliquid fit praeter eam, sed non contra eam: quia totum impletur quod voluntate consequente vult, ut dictum est; sed oppositum ejus quod vult voluntate antecedente, fieri potest, cum non semper impleatur: et ideo et praeter eam et contra eam fieri potest. Signa autem voluntatis quaedam respondent voluntati antecedenti, ut praeceptum, consilium et prohibitio, quibus omnibus ordinatur rationalis natura in salutem, quod est voluntatis antecedentis.</p>	<p>Nous pouvons donc parler de la volonté, celle du bon plaisir ou celle du signe ; et de la volonté du bon plaisir ou conséquent ou bien antécédente. Donc en parlant de volonté du bon plaisir conséquent, quelque chose est fait au-delà d'elle, mais pas contre elle ; parce qu'est accompli tout ce qu'il veut par la volonté conséquent ; comme il a été dit ; mais l'opposé de ce qu'il veut par volonté antécédente, peut être fait puisqu'elle n'est pas toujours accomplie ; et ainsi elle peut être faite, et au-delà d'elle et contre elle. Mais certains signes de la volonté répondent à la volonté antécédente, comme le précepte, le conseil, la prohibition ; par eux tous la nature raisonnable est ordonnée au salut, qui dépend de la volonté antécédente.</p>
<p>Unde et praeter eam et contra eam fieri potest. Sed alia duo signa, scilicet permissio et operatio, respondent voluntati consequenti, sed diversimode: quia operatio pertinet ad ipsum effectum, de quo est voluntas consequens; et ideo sicut non potest aliquid fieri contra voluntatem consequentem, sed praeter eam, ita nec contra operationem, sed praeter eam. Non enim potest esse oppositum ejus quod Deus operatur: quia sic opposita simul essent; sed multa fiunt quae Deus non operatur. Sed permissio pertinet ad causam, quae voluntati consequenti subjicitur, ut sit potens deficere et non deficere; cujus tamen effectus, scilicet deficere, non pertinet ad voluntatem consequentem neque antecedentem; sed tamen pertinet ad causam illam cujus est permissio facultatem respiciens.</p>	<p>C'est pourquoi cela peut être fait au-delà d'elle et contre elle. Mais deux autres signes, à savoir la permission et l'opération correspondent à la volonté conséquent, mais de manières différentes : parce que l'opération convient à l'effet même, au sujet de ce qui concerne la volonté conséquent ; et ainsi de même que quelque chose ne peut pas être fait contre la volonté conséquent, mais au-delà d'elle, de même rien ne peut être fait contre l'opération, mais au-delà d'elle. Car ce ne peut pas être l'opposé de ce que Dieu opère ; parce qu'ainsi les opposés seraient ensemble ; mais il y a beaucoup de choses qui se font que Dieu n'opère pas. Mais la permission concerne la cause, qui est soumise à la volonté conséquent ; pour qu'il puisse défaillir et ne pas défaillir ; cependant son effet, à savoir défaillir, ne convient pas à la volonté conséquent ni antécédente ; mais cependant il convient à cette cause dont la permission regarde la faculté.</p>

<p>Unde praeter permissionem non fit quod fit praeter voluntatem consequentem: unde praeter permissionem nihil potest fieri, nec contra eam; tamen potest fieri oppositum ejus quod permissum est: quod tamen fit secundum permissionem; quia permissio respicit potentiam causae ad utrumque oppositorum se habentem: unde neutrum oppositorum contra permissionem est, sed utrumque est secundum eam.</p>	<p>C'est pourquoi au-delà de la permission ce qui est fait au-delà de la volonté conséquente ne se fait pas ; c'est pourquoi rien ne peut être fait au-delà de la permission, ni contre elle ; cependant l'opposé de ce qui est permis peut être fait ; ce qui cependant se fait selon une permission ; parce que celle-ci concerne la puissance de la cause qui se comporte vis-à-vis de l'un et l'autre des opposés : c'est pourquoi il n'y a aucun des opposés contre la permission, mais l'un et l'autre en dépend.</p>
<p>[3328] Super Sent., lib. 1 d. 47 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod illi qui non sunt cum Deo, quantum in eis est, contra Deum sunt in quantum contrariantur voluntati antecedenti divinae; nihil tamen contra voluntatem consequentem faciunt, sed praeter eam; non tamen praeter permissionem.</p>	<p>Solutions : 1. Ceux qui sont avec Dieu, en tant qu'il est en eux, sont contre lui en tant qu'ils s'opposent à la volonté divine antécédente ; cependant ils ne font rien contre la volonté conséquente, mais au-delà d'elle ; cependant pas au-delà de la permission.</p>
<p>[3329] Super Sent., lib. 1 d. 47 q. 1 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum, quod non est ex impotentia divinae voluntatis, quod aliquid praeter eam fiat; sed ex ordine sapientiae ejus, quae rebus potentiam ad utrumlibet contulit: et hoc est bonum, et Deus vult voluntate consequente.</p>	<p>2. Ce n'est pas par impuissance de la volonté divine, que quelque chose se fait au-delà d'elle ; mais par l'ordre de sa sagesse, qui confère aux choses le pouvoir de faire une et l'autre action ; et c'est le bien, et Dieu le veut de volonté conséquente.</p>
<p>[3330] Super Sent., lib. 1 d. 47 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod permissio respicit potentiam causae, quae se habet ad utrumque; et ideo quidquid fiat, non fit praeter eam. Unde hoc non contingit ex proximitate ad voluntatem beneplaciti, ut objectio innuebat.</p>	<p>3. La permission regarde la puissance de la cause, qui se comporte vis-à-vis de l'un et l'autre ; et ainsi tout ce qui est fait n'est pas fait au-delà d'elle. C'est pourquoi cela arrive par proximité à la volonté du bon plaisir ; comme l'objection le signalait.</p>
<p>[3331] Super Sent., lib. 1 d. 47 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod officium innocentis non est prohibere peccata, nisi secundum conditionem aliorum : non enim debet ligare homines ne peccent, sed per admonitionem prohibere: ita et Deus, salvata conditione humanae libertatis, peccata prohibet suis legibus.</p>	<p>4. Le devoir de l'innocent n'est d'empêcher les péchés que selon la condition des autres ; car il ne doit pas lier les hommes pour qu'ils ne pèchent pas, et ainsi les empêcher par un avertissement ; de même aussi Dieu, une fois sauvée le condition de la liberté humaine, empêche les péchés par ses lois.</p>
<p>Articulus 3 [3332] Super Sent., lib. 1 d. 47 q. 1 a. 3 tit. Utrum id quod est contra voluntatem Dei, non obsequatur voluntati ejus</p>	<p><u>Article 3 : Est-ce que ce qui est contre la volonté de Dieu ne se plie pas à sa volonté ?</u></p>

<p>[3333] Super Sent., lib. 1 d. 47 q. 1 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod illud quod est contra Dei voluntatem non obsequatur voluntati ejus. Voluntas enim consequens non contrariatur voluntati antecedenti. Sed malum quod est praeter voluntatem divinam, est contra voluntatem antecedentem. Ergo voluntati consequenti non obsequitur.</p>	<p>Objections :¹ 1. Il semble que ce qui est contre la volonté de Dieu, ne se plie pas à elle. Car la volonté conséquentes n'est pas opposée à la volonté antécédente. Mais le mal qui est au-delà de la volonté divine, est contre la volonté antécédente. Donc il ne se plie pas à la volonté conséquentes.</p>
<p>[3334] Super Sent., lib. 1 d. 47 q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea, omne quod obsequitur divinae voluntati, quae semper vult bonum, consistit in ordine ad bonum. Sed malum quod fit praeter Dei voluntatem, secundum se est inordinatum. Ergo voluntati divinae non obsequitur.</p>	<p>2. Tout ce qui se plie à la volonté divine, qui toujours veut le bien, consiste dans un rapport au bien. Mais le mal qui se fait au-delà de la volonté divine en soi est sans règle. Donc il ne se plie pas à la volonté divine.</p>
<p>[3335] Super Sent., lib. 1 d. 47 q. 1 a. 3 arg. 3 Praeterea, boni merentur in hoc quod divinae voluntati obsequuntur, et ex hoc eis praemium debetur. Si ergo mali in hoc quod peccando praeter Dei voluntatem faciunt, ejus voluntati obsequuntur, ex peccato eis debetur praemium: et hoc est contra apostolum, Rom. 3, 8: « <i>Faciamus mala, ut veniant bona</i> ». Ergo et primum falsum esse videtur.</p>	<p>3. Les bons méritent du fait qu'ils se plient à la volonté divine, et par cela une récompense leur est due. Si donc les méchants, du fait qu'ils agissent en péchant au-delà de la volonté de Dieu, se plient à sa volonté par le péché leur est due un gain², et cela est contre l'Apôtre (Rm 3, 8) : « <i>Faisons le mal pour qu'il en vienne du bien</i> » Et le premier [membre du syllogisme] semble faux.</p>
<p>[3336] Super Sent., lib. 1 d. 47 q. 1 a. 3 arg. 4 Praeterea, malum est praeter intentionem omnis agentis: nihil enim ad malum respiciens operatur, ut dicit Dionysius, in IV cap. <i>De div. nom.</i>, § 19, col. 715. Sed illud quod est praeter intentionem voluntatis, non obsequitur voluntati ejus quae est de fine intento. Ergo mala quae fiunt praeter voluntatem ejus, non obsequuntur voluntati ipsius.</p>	<p>4. Le mal est au-delà de l'intention de tout agent : car rien n'opère en regardant vers le mal, comme le dit Denys (<i>Les noms divins</i>, IV, § 19). Mais ce qui est au-delà de l'intention de la volonté ne se plie pas à la volonté de ce qui est dans la fin recherchée. Donc les maux qui se font au-delà de sa volonté, ne se plient pas à sa volonté.</p>
<p>[3337] Super Sent., lib. 1 d. 47 q. 1 a. 3 s. c. 1 Sed contra est quod in <i>Littera a</i></p>	<p>En sens contraire : 1. Il y a ce que dit Grégoire dans la <i>Lettre</i>³.</p>

¹ PARALL. : Ia, qu. 19, 6, *QDVerit.* qu. 23, a. 2.

² « Lorsque la créature est empêchée d'atteindre cette fin à cause de son imperfection, Dieu, néanmoins accomplit en elle la part de bonté dont elle est capable..... il accomplit en eux (les pécheurs) d'une autre façon ce qui appartient à sa bonté, c'est-à-dire en les damnant par sa justice ... ils font ainsi la volonté de Dieu ». (*La Vérité*, qu. 23, a. 2, c.)

³ Grégoire dit (*Les morales Moral.* VI. c. 18. n. 29) : « Beaucoup accomplissent la volonté de Dieu, c'est pourquoi ils s'efforcent de changer et se plient en s'opposant à son conseil, parce que par cela il livre

Gregorio dicitur.	
[3338] Super Sent., lib. 1 d. 47 q. 1 a. 3 s. c. 2 Praeterea, voluntas divina est causa potentissima. Sed ad potentiam alicujus pertinet ut etiam quod contra ipsum quis facere nititur, in ipsius obsequium cedat. Ergo ita est de voluntate divina.	2. La volonté divine est la cause la plus puissante. Mais il convient aussi à la puissance de quelqu'un que celui qui s'efforce d'agir contre lui qu'il se plie en sa soumission. Donc il en est ainsi de la volonté divine.
[3339] Super Sent., lib. 1 d. 47 q. 1 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod omnia quae fiunt praeter voluntatem divinam, etiam contra voluntatem antecedentem, obsequuntur quodammodo voluntati consequenti. Voluntas autem consequens dupliciter potest accipi. Aut secundum quod sequitur conceptionem finis tantum; et sic voluntas est de fine in communi sine aliqua determinatione ejus quod est ad finem.	Réponse : Tout ce qui est fait au-delà de la volonté divine, aussi contre la volonté antécédente, se plie d'une certaine manière à la volonté conséquente. Mais la volonté conséquente peut être comprise de deux manières. a/ Ou selon qu'elle suit la conception de la fin seulement ; et ainsi la volonté concerne la fin en général sans aucune détermination de ce qui la concerne.
Aut secundum quod sequitur conceptionem ejus quod est ad finem, et conditionem ejus; et sic voluntas consequens est de consecutione finis secundum aliquem determinatum modum. Verbi gratia, aedificator in constitutione domus habet duos motus voluntatis. Unum quo vult formam domus inducere in materiam sine hoc quod aliquid consideret determinate de partibus domus. Alium motum habet quo, considerato quod lapis iste est aptus ad fundamentum, vult ipsum in fundamento collocare.	b/ Ou selon qu'elle suit la conception de ce qui concerne la fin et sa condition, et ainsi la volonté conséquente concerne l'obtention de la fin selon un mode déterminé. Par exemple, le bâtisseur dans la construction de la maison a deux mouvements de volonté. L'un par lequel il veut induire la forme de la maison dans la matière sans considérer quelque chose de manière déterminée sur les parties de la maison. Il a un autre mouvement par lequel, une fois considéré que cette pierre convient aux fondations, il veut la placer dans les fondations.
Utroque autem modo accipiendo voluntatem consequentem in Deo, mala quae fiunt obsequuntur sibi. Si enim accipiatur voluntas prout est de ordine universi in communi, constat quod malum quod exit ab ordine praecepti, in contrarium ordinem relabitur, ut dicit Boetius, De consol., prose VI, col. 820, scilicet in ordinem poenae ad culpam: velut lapis mollis et levis, qui non est aptus ad fundamentum, in supremo parietis ponitur.	Mais de l'une et l'autre manière, en recevant la volonté conséquente en Dieu, ce qui se fait de mal se plie à lui. Car si on comprend la volonté dans la mesure où elle concerne la disposition universelle en général, il est clair que la mal qui sort de la disposition du précepte, en revient à la disposition contraire, comme le dit Boèce, (<i>La consolation de la philosophie</i> , prose VI) à savoir dans l'ordonnement du châtement pour la faute ; comme une pierre friable et sans poids, qui ne convient pas pour les

bataille à ses prescriptions, parce qu'il s'oppose par son zèle humain ».

<p>Similiter etiam patet quod obsequitur voluntati consequenti secundo modo acceptae, quae est quod iste praevisus peccator puniatur: nisi enim ista conditio in eo per actum peccati fieret, voluntas divina de poena ejus non impleretur; sicut ipsa gravitas lapidis obsequitur voluntati artificis, qua vult eum sic ordinari ut in fundamento ponatur.</p>	<p>fondations, est placée au plus haut du mur. De la même manière aussi, on voit qu'il se plie à la volonté conséquente comprise de la deuxième manière, qui est que ce pécheur prévu soit puni : à moins que, en effet, cette condition devienne en lui acte de péché, la volonté divine, au sujet de ce châtement, ne serait pas accomplie, de même que la lourdeur de la pierre se plie à la volonté de l'artisan par laquelle il veut disposer pour la placer dans les fondations.</p>
<p>[3340] Super Sent., lib. 1 d. 47 q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod voluntas antecedens et consequens non contrariantur, quia utraque est de bono: sed hoc quod aliquid est contra unam quod non est contra aliam, sed obsequitur sibi, est ex parte voliti, cujus condiciones diversimode considerantur, ut dictum est, in corp. articuli.</p>	<p>Solutions : 1. Il faut donc dire que la volonté antécédente et la volonté conséquente ne se contrarient pas ; parce que l'une et l'autre concernent le bien ; mais le fait qu'une chose soit contre l'une sans être contre l'autre, mais qu'elle se plie à elle, vient du côté de ce qui est voulu, dont les conditions sont considérées de différentes manières, comme il a été dit, dans le corps de l'article.</p>
<p>[3341] Super Sent., lib. 1 d. 47 q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod sicut malum non est per se ordinatum, ita non obsequitur per se divinae voluntati, sed per accidens, quia praeter intentionem facientis malum. Non enim peccator intendit peccando puniri a Deo, in quo voluntas Dei completur.</p>	<p>2. De même que le mal n'est pas ordonné par soi, de même il ne se plie pas par soi à la volonté divine, sauf par accident, parce qu'il est au delà de l'intention de celui qui fait le mal. Car le pécheur ne tend pas à être puni par Dieu en péchant, en ce en quoi la volonté de Dieu s'accomplit.</p>
<p>[3342] Super Sent., lib. 1 d. 47 q. 1 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod in actu malo et bono duo est considerare; scilicet unum, secundum quod egreditur ab agente; et alium, secundum quod ab eo in finem ordinatur. Actus ergo bonus quantum ad utrumque obsequitur divinae voluntati: quia et ipse agens in bonum eum ordinat secundum beneplacitum divinae voluntatis, et Deus ordinat ipsum per bonum consequens, scilicet praemium, quod meritis reddit: et ideo, quia ipse homo est causa hujus obsequii, in hoc meretur. Sed actus malus secundum id quod est ab agente, inordinatus est; sed tamen ordinatur a Deo per poenam advenientem, vel per aliquod bonum quod ex eo elicitor: et</p>	<p>3. Dans un acte mauvais, et dans un bon, il faut considérer deux aspects : l'un, selon qu'il sort de l'agent, et l'autre, selon qu'il est ordonné par lui à une fin. Donc l'acte est bon, en tant qu'il se plie quant à ces deux aspects à la volonté divine : parce que l'agent lui-même l'ordonne au bien selon le bon plaisir de la volonté divine, et Dieu l'ordonne lui-même par le bien qui en découle, à savoir la récompense, qu'il rend aux mérites ; et ainsi, parce que l'homme lui-même est cause de cette soumission, en cela il mérite. Mais l'acte mauvais selon ce qui vient de l'agent est sans ordre, mais cependant il est ordonné par Dieu par le châtement qui arrive, ou par quelque bien qu'il en tire, et ainsi le mal se comporte seulement de manière passive, pour cette soumission et</p>

ideo malus se habet tantum passive ad hoc obsequium, et non active; sicut in Littera dicitur, quod impletur de eo voluntas Dei, quam ipse non implet: et ideo non meretur sic obsequendo: meretur enim quis secundum actum cuius causa est.	non de manière active, comme il est dit dans la <i>Lettre</i> (ch. 3 ¹) que la volonté de Dieu qu'il n'accomplit pas est accompli par Dieu ; et il n'a pas de mérite en se pliant ainsi; car quelqu'un mérite selon l'acte dont il est la cause.
[3343] Super Sent., lib. 1 d. 47 q. 1 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod quamvis malum sit praeter intentionem Dei, tamen ordinatio mali est intenta a Deo; et huic intentioni operans malum praeter intentionem obsequitur, faciens id quod est praeter Dei intentionem, scilicet peccatum.	4. Bien que le mal soit au-delà de l'intention de Dieu, cependant l'ordonnement du mal est poursuivi par Dieu, et à cette intention, celui qui opère le mal se plie au-delà de l'intention, faisant ce qui est au-delà de l'intention de Dieu, c'est-à-dire le péché.
Articulus 4 [3344] Super Sent., lib. 1 d. 47 q. 1 a. 4 tit. Utrum id quod est praeter voluntatem Dei praecepto non subjaceat ?	<u>Article 4 : Ce qui est au-delà de la volonté de Dieu n'est-il pas soumis au précepte ?</u>
[3345] Super Sent., lib. 1 d. 47 q. 1 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod id quod est praeter Dei voluntatem, praecepto non subjaceat, et praecipue peccatum. Praeceptum enim est indicativum divinae voluntatis. Sed quicumque ostendit se velle quod non vult, fictor est: quod longe est a Deo. Ergo videtur quod nihil quod fit contra voluntatem ejus, vel praeter eam, praecipiat.	Objections :² : 1. Il semble que ce qui est au-delà de la volonté de Dieu, n'est pas soumis au précepte et surtout le péché. Car le précepte est indicatif de la volonté de Dieu. Mais quiconque montre qu'il veut ce qu'il ne veut pas est un simulateur ; ce qui est loin de Dieu. Donc il semble qu'il ne commande rien qui soit fait contre sa volonté, ou au-delà d'elle.
[3346] Super Sent., lib. 1 d. 47 q. 1 a. 4 arg. 2 Praeterea, cum praeceptum respondeat voluntati antecedenti, ad quam pertinet ordinatio naturae in bonum, nihil potest praecipere quod est contra hunc ordinem. Sed omne peccatum est hujusmodi: quia est contra legem naturae. Ergo videtur quod praecepto non subjaceat.	2. Comme le précepte correspond à la volonté antécédente, à laquelle convient l'ordonnement de la nature au bien, rien ne peut être commandé qui est contre cet ordre. Mais tout péché est de ce genre ; parce qu'il est contre la loi de la nature. Donc il semble qu'il n'est pas soumis au précepte.
[3347] Super Sent., lib. 1 d. 47 q. 1 a. 4 arg. 3 Praeterea, nullus obediens divinis praeceptis male facit. Sed quaedam sunt quae nunquam possunt nisi male fieri, cum sint conjuncta malo fini, ut invidia, et hujusmodi, secundum philosophum in	3. Personne qui obéit aux préceptes divins ne fait le mal. Mais il y a certaines choses qui ne peuvent jamais être que mal faites, puisqu'elles sont unies à un mal fini, comme la jalousie, etc, selon le philosophe (<i>Ethique</i> , II, 4, 1105 b 20). Donc il semble que cela ne

¹ Commentaire d'une citation de Grégoire.

² PARALL. : *Ia*, qu. 19 a. 8 - *III Sent.*, dist. 37, a. 4.

II Ethic., cap. IV. Ergo videtur quod ista a Deo praecipere non possint.	pourrait pas être prescrit par Dieu.
[3348] Super Sent., lib. 1 d. 47 q. 1 a. 4 arg. 4 Praeterea, de similibus idem est iudicium. Sed omnia peccata similia sunt in hoc quod lege divina prohibentur. Cum igitur quaedam nullo modo sub praeepto cadant, ut desperare de Deo, et habere odio ipsum, et hujusmodi, videtur quod nullum peccatum sub praeepto divino cadere possit.	4. En outre, le jugement est le même pour ce qui est semblable. Mais tous les péchés sont semblables du fait qu'ils sont interdits par la loi divine. Donc comme certains actes ne tombent en aucune manière sous le précepte, comme désespérer de Dieu, ou l'avoir en haine, etc., il semble qu'aucun péché ne pourrait tomber sous le précepte de Dieu.
[3349] Super Sent., lib. 1 d. 47 q. 1 a. 4 s. c. 1 Sed contra, occidere filium innocentem est peccatum, et contra legem naturae. Hoc autem Abrahae praeeptum legimus, Genes. XXII et eundem de obedientia commendatum. Ergo videtur quod peccatum sub praeepto divino cadere possit. Et similiter etiam est hoc quod legitur Osee 1, quod Dominus praecipit sibi accipere mulierem fornicariam, et facere ex ea filios fornicationum.	En sens contraire : Mais en sens contraire, tuer un fils innocent est un péché, et contre la loi de nature. Mais nous lisons (<i>Gn 22</i>) que cela a été prescrit à Abraham ; et lui-même a été recommandé pour son obéissance. Donc il semble que le péché pourrait tomber sous le précepte divin. Et de la même manière aussi c'est ce qu'on lit dans <i>Os 1</i> , que le Seigneur lui a prescrit de prendre une femme prostituée, et de concevoir avec elle des enfants de la fornication.
[3350] Super Sent., lib. 1 d. 47 q. 1 a. 4 co. Respondeo dicendum, quod praeeptum est signum voluntatis divinae, respondens voluntati antecedenti, et non consequenti. Unde quod est praeter voluntatem consequentem, cadit sub praeepto, non autem quod est praeter voluntatem antecedentem.	Réponse : Le précepte est le signe de la volonté de Dieu, qui correspond à la volonté antécédente, et non à la volonté conséquente. C'est pourquoi ce qui est au-delà de la volonté conséquente tombe sous le précepte, mais non ce qui est au-delà de la volonté antécédente.
Sed in hoc tamen considerandum est, quod aliquid secundum se acceptum est praeter voluntatem antecedentem, quod, aliqua conditione adveniente vel subtracta, est de voluntate antecedente; sicut illa quae secundum se considerata, mala sunt; sed in quantum stant sub praeepto divino, recipiunt quamdam rationem bonitatis, ut sic in ipsa voluntas tendere debeat: quod quidem in quibusdam per se malis contingit, et in quibusdam non.	Mais à ce sujet, il faut cependant considérer qu'une chose est reçue en soi au-delà de la volonté antécédente, si une condition arrive ou est enlevée, elle concerne la volonté antécédente ; de même ce qui est considéré en soi, est le mal ; mais en tant qu'ils sont établis sous le précepte divin, ils reçoivent une preuve de la bonté, pour qu'ainsi la volonté doive y tendre ; ce qui en certains maux arrive par soi et en certains non.
Bonum enim in rebus surgit ex duplici ordine: quorum primus ordo et principalis est rerum omnium ad finem ultimum, qui Deus est; secundus ordo est unius rei ad aliam rem: et primus ordo	Car le bien surgit dans les choses de deux manières : l'ordre premier et principal concerne toutes les choses pour la fin ultime, qui est Dieu ; le second concerne une chose vis-à-vis d'une autre, et le premier ordre est

<p>est causa secundi, quia secundus ordo est propter primum. Ex hoc enim quod res sunt ordinatae ad invicem, juvant se mutuo, ut ad finem ultimum debite ordinentur.</p>	<p>la cause du second, parce que le second est en vue du premier. Car du fait que les choses sont ordonnées entre elles, elles s'aident mutuellement, pour être ordonnées à la fin ultime comme de juste.</p>
<p>Unde oportet quod subtracta bonitate quae est ex ordine unius rei ad finem ultimum nihil bonitatis remanere possit sed substrata bonitate quae est ex ordine unius rei ad rem aliam, nihilominus potest remanere illa bonitas quae est ex ordine rei ad finem ultimum: quia primum non dependet ex secundo, sicut secundum ex primo.</p> <p>Dico ergo, quod quaedam peccata nominant deordinationem unius rei ad rem aliam, sicut homicidium, odium fraternum, inobedientiam ad praelatum, et huiusmodi. Unde si talia bonitatem illam retinere possent quae est ex ordine ad finem ultimum, proculdubio bona essent, et in ea voluntas ferri posset.</p>	<p>C'est pourquoi il est nécessaire qu'une fois enlevée la bonté qui est en rapport à une seule chose à la fin ultime rien de la bonté ne puisse demeurer, mais si on enlève la bonté qui vient du rapport d'une chose, à une autre, cette bonté qui vient de l'ordre de la chose à sa fin ultime peut néanmoins demeurer : parce que le premier ne dépend pas du second, comme le second du premier.</p> <p>Je dis donc que certains péchés désignent le désordre d'une chose pour une autre, comme l'homicide, la haine fraternelle, la désobéissance à un prélat, etc. C'est pourquoi si de tels péchés pouvaient retenir cette bonté, qui vient par un manque d'ordre à la fin ultime, sans aucun doute ce seraient des biens et la volonté pourrait se porter en eux.</p>
<p>Sed hoc non posset esse nisi virtute divina, per quam ordo in rebus institutus est. Sicut enim non potest fieri, nisi per miraculosam operationem virtutis divinae, ut quod recipit esse a primo agente, mediante aliqua causa secunda, habeat esse destructa vel subtracta causa secunda, ut hoc quod accidens sit sine subjecto, sicut in sacramento altaris: ita etiam non potest fieri, nisi per miraculum virtutis divinae, ut id quod natum est recipere bonitatem ex ordine ad finem ultimum mediante ordine ad rem illam, habeat bonitatem, subtracto ordine qui erat ad rem illam; unde ille actus qui est occidere innocentem, vel resistere praelato, non potest esse bonus nec bene fieri nisi auctoritate vel praecepto divino.</p>	<p>Mais cela ne serait possible que par la puissance divine, par laquelle la règle a été instituée dans les choses. Car de même qu'il n'est possible que par une opération miraculeuse de la puissance divine, que ce qui reçoit l'être du premier agent par l'intermédiaire d'une cause seconde, ait être, une fois détruite ou enlevée la cause seconde, pour que ce qui serait un accident soit sans substrat, comme dans le sacrement de l'autel ; de même aussi il n'est possible que par un miracle de la puissance divine, que ce qui est destiné à recevoir la bonté par un mise en ordre à la fin ultime par l'intermédiaire de la mise en ordre à cette chose, ait la bonté, une fois enlevée la mise en ordre qui était pour elle. C'est pourquoi l'acte de tuer un innocent ou de s'opposer à un prélat ne peut être bon et bien fait que par l'autorité et le précepte divin.</p>
<p>Unde in talibus nullus dispensare potest, nisi Deus quasi miraculose. Quaedam vero peccata sunt quae dicunt deordinationem a fine ultimo immediate. Contingit enim aliquem actum peccati</p>	<p>C'est pourquoi en de telles circonstances personne ne peut en dispenser sinon Dieu pour ainsi dire miraculeusement. Mais il y a certains péchés qui révèlent un manque de rapport à la fin ultime sans intermédiaire. Car</p>

<p>esse immediate circa id quod est ad finem: et quia forma bonitatis est a fine in his quae sunt ad finem, oportet quod etiam forma malitiae sit ex hoc quod recedit a fine; et id quod est quasi materiale est actus exercitus circa id quod est inordinabile in finem, sicut in fornicatione et homicidio, et in huiusmodi.</p>	<p>il arrive qu'un acte de péché concerne immédiatement ce qui concerne la fin : et parce que la forme de la bonté vient de la fin en ce qui la concerne, il est nécessaire qu'aussi la forme de la malice vienne de ce qui s'écarte de la fin ; et ce qui est pour ainsi dire matériel est l'acte exercé autour de ce qui ne peut pas être ordonné à la fin, comme dans la fornication et l'homicide et d'autres [péchés] de ce genre.</p>
<p>Unde si ei quod est ad finem, conferatur alius ordo in finem, tolletur inordinatio, et remanebit actus ordinatus subjacens voluntati antecedenti. Hoc autem non potest fieri nisi ab eo qui ordinem illum posuit: et ideo ea quae sunt ordinata per legem divinam, non sunt mutabilia vel dispensabilia nisi praecepto divino; et similiter quod statutum est a quocumque superiori inviolabiliter observandum, non potest ab inferiori mutari: et sic Deus occisionem Isaac, quae de se inordinationem habebat ex eo quod filius innocens non erat ordinatus in finem per viam occisionis a patre, ordinatam fecit, ponendo hunc ordinem, ut esset ad manifestationem fidei et amoris Abrahae, ut esset posteris in exemplum, et in significationem mortis Christi: et in occisionem sic ordinatam divina auctoritate licite consensit voluntas Abrahae.</p>	<p>C'est pourquoi si pour ce qui concerne la fin, on confère un autre ordre pour la fin, le désordre est enlevé, l'acte mis en ordre demeurera soumis à la volonté antécédente. Mais cela ne peut se faire que par celui qui a établi cet ordre ; et ainsi ce qui est ordonné par la loi divine, ne peut être changé, ni exempté que par le précepte divin ; et de la même manière, ce qui a été établi par n'importe quel supérieur, doit être observé inviolablement, il ne peut pas être changé par un inférieur : et ainsi Dieu a rendu conforme à son ordre le meurtre d'Isaac, qui avait de lui-même un manque d'ordre du fait que le fils innocent n'avait pas été finalisé par la voie du meurtre par le père, en plaçant cet ordre, pour qu'il manifeste la foi et l'amour d'Abraham, pour qu'il soit un exemple pour ses descendants, et qu'il annonce la mort du Christ et à ce meurtre ainsi ordonné par la volonté divine, la volonté d'Abraham a consenti légalement.</p>
<p>Quaedam autem peccata sunt quorum actus inordinatus est immediate circa finem, ut peccata quae sunt in Deum, ut odire ipsum, et desperare de eo, et huiusmodi: et cum actus ex objecto speciem trahat, constat huiusmodi actus etiam secundum speciem in genere naturae malos esse; unde ab eis talis inordinatio auferri non potest.</p>	<p>Mais certains péchés concernent ce dont l'acte sans ordre est immédiatement en vue d'une fin, comme les péchés qui sont contre Dieu, comme le haïr, et désespérer de lui, etc. ; et comme l'acte retire la forme de son objet, il est évident que de tels actes selon leur forme sont mauvais dans le genre de la nature ; c'est pourquoi un tel manque d'ordre ne peut pas leur être enlevé.</p>
<p>Non enim posset auferri ex hoc quod ordinarentur in finem, cum secundum esse suum sint deordinati a fine; contingeret enim quod aliquid esset simul ordinatum et inordinatum; unde huiusmodi nunquam subjacent divino praecepto. Et propter hoc dicitur, quod contra praecepta primae tabulae, quae</p>	<p>Car il ne pourrait pas être enlevé du fait qu'ils seraient ordonnés à leur fin, puisque selon leur être ils ont été détournés de leur fin, il arriverait en effet que quelque chose serait à la fois ordonné et sans ordre ; c'est pourquoi ceux de ce genre ne se plient jamais au précepte divin. Et à cause de cela on dit que contre les préceptes de la première table</p>

ordinant immediate in Deum, Deus dispensare non potest; sed contra praecepta secundae tabulae, quae ordinant immediate ad proximum, Deus potest dispensare; non autem homines in his dispensare possunt.	qui mettent en rapport immédiatement en Dieu, Dieu ne peut pas en dispenser ; mais contre les préceptes de la seconde table, qui mettent en rapport immédiatement au prochain, Dieu peut en dispenser, mais les hommes ne peuvent pas s'en dispenser.
[3351] Super Sent., lib. 1 d. 47 q. 1 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod quamvis Deus non vellet voluntate consequente, quod Abraham filium occideret, voluit tamen voluntate antecedente, quod voluntas Abrahae in hoc ferretur, secundum quod erat jam ordinatum; et talem voluntatem praeceptum expressit; et ideo non fuit fictio.	Solutions : 1. Bien que Dieu ne veuille pas d'une volonté conséquente qu'Abraham tue son fils, il a cependant voulu d'une volonté antécédente que la volonté d'Abraham y soit portée, selon que c'était déjà ordonné, et il exprima une telle volonté comme un précepte ; et ainsi ce ne fut pas une simulation.
[3352] Super Sent., lib. 1 d. 47 q. 1 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod ipsa occisio innocentis prout substat deordinationi a fine, quae advenit sibi post speciem completam ab objecto proximo, est contra legem naturae, et non potest bene fieri; sed remota tali inordinatione, est conveniens legi naturae, quae dictat omne illud esse faciendum quod est ordinatum et praeceptum a Deo.	2. Le meurtre d'un innocent dans la mesure où il se plie à un manque d'ordonnement à une fin, qui lui advient d'un objet proche après une forme complète , est contre la loi de nature, et ne peut pas être bien fait ; mais si on écarte un tel manque d'ordonnement, il convient à la loi de nature, qui prescrit tout ce qui est à faire, qui est ordonné et prescrit par Dieu.
[3353] Super Sent., lib. 1 d. q. 1 a. 4 ad 3 Et per hoc patet solutio ad tertium.	3. Et ainsi paraît la solution à la troisième objection.
[3354] Super Sent., lib. 1 d. 47 q. 1 a. 4 ad 4 Ad quartum dicendum, quod non est similis ratio in omnibus, ut ex praedictis patet, in corp. art.	4. La raison n'est pas la même pour tous, comme on le voit par ce qui a été dit dans le corps de l'article.
Distinctio 48	<u>Distinctio 48 – La volonté de Dieu (4). La conformité de la volonté de l'homme à celle de Dieu</u>
	Qu. 1, a. 1 Est-ce que la volonté humaine ne peut pas se conformer à la volonté divine ? a. 2 La conformité des volontés est-elle atteinte selon ce qui est voulu ? a. 3 Ne sommes-nous pas tenus à la conformité de la volonté divine ? a. 4 Sommes-nous tenus à la conformité dans ce qui est voulu ?
Prooemium	<u>Prologue</u>

<p>Hic quatuor quaeruntur: 1 utrum voluntas hominis divinae voluntati conformari possit; 2 in quo attenditur principaliter conformitas; 3 utrum ad illam conformitatem omnes teneantur; 4 utrum teneantur etiam ad conformitatem quae est in voluto.</p>	<p>On fait quatre recherches : 1/ La volonté de l'homme peut-elle se conformer à la volonté de Dieu ? 2/ En quoi la conformité est-elle principalement atteinte ? 3/ Tous les hommes sont-ils tenus à cette conformité ? 4. Sont-ils tenus aussi à la conformité qui est dans ce qui est voulu ?</p>
<p>Articulus 1 [3357] Super Sent., lib. 1 d. 48 q. 1 a. 1 tit. Utrum voluntas humana divinae voluntati non possit conformari</p>	<p><u>Article 1 : Est-ce que la volonté humaine ne peut pas se conformer à la volonté divine ?</u></p>
<p>[3358] Super Sent., lib. 1 d. 48 q. 1 a. 1 arg. 1 Ad primum sic proceditur. Videtur quod voluntas humana divinae conformari non possit. Sic enim dicitur <i>Isai. 55, 9: Sicut exaltantur caeli a terra, ita exaltatae sunt viae meae a viis vestris. Sed terra nunquam potest conformari caelo. Ergo nec cogitationes vel voluntates hominum divinae voluntati.</i></p>	<p>Objections :¹ : 1. Il semble que la volonté humaine ne peut pas se conformer à la volonté divine. Car il est dit ainsi en <i>Is 55, 9</i> : « <i>Autant les cieus sont élevés au-dessus de la terre, autant mes voies sont élevées au-dessus de vos voies</i> ». Mais la terre ne peut jamais se conformer au ciel. Donc les pensées ou les volontés des hommes [ne peuvent se conformer] à la volonté divine.</p>
<p>[3359] Super Sent., lib. 1 d. 48 q. 1 a. 1 arg. 2 Praeterea, eorum quae in infinitum distant, nulla est conformitas: quia conformitas est secundum approximationem aliquam. Sed voluntas Dei in infinitum distat a voluntate hominum: « Quantum enim distat Deus ab homine, tantum voluntas Dei a voluntate hominis », ut dicit Glossa super illud <i>Psalm. 32, 1: Exultate justi in domino</i> etc. Ergo voluntas hominis divinae voluntati non conformatur.</p>	<p>2. Entre ce qui est éloigné à l'infini, il n'y a aucune conformité : parce que la conformité dépend d'une approximation. Mais la volonté de Dieu est éloignée à l'infini de la volonté des hommes : « Car autant Dieu est éloigné de l'homme, autant sa volonté est éloignée de celle de l'homme », comme le dit la glose² sur ce <i>Ps 32, 1</i> : « <i>Exultez, justes, dans le Seigneur</i> », etc. Donc la volonté de l'homme ne se conforme pas à la volonté divine.</p>
<p>[3360] Super Sent., lib. 1 d. 48 q. 1 a. 1 arg. 3 Praeterea, conformitas ponit convenientiam duorum in forma una; sicut ipsum nomen ostendit. Sed quaecumque conveniunt in aliquo uno habent aliquid prius et simplicius se, scilicet illud in quo conveniunt. Cum igitur divina voluntate nihil sit simplicius et prius, videtur quod sibi nulla voluntas</p>	<p>3. La conformité place la convenance de deux choses dans une seule forme : comme le nom lui-même le montre. Mais chaque chose qui se rencontre dans l'un, a quelque chose d'antérieur et de plus simple que lui, à savoir ce en quoi ils se rencontrent. Donc comme rien n'est plus simple ni antérieur à la volonté divine, il semble qu'aucune volonté créée ne puisse se conformer à elle.</p>

¹ PARALL. : *Ia*, qu. 19, a. 9 et 10.

² AUGUSTIN, *Enarrationes* 2, § 2, col. 277.

creata conformari possit.	
[3361] Super Sent., lib. 1 d. 48 q. 1 a. 1 arg. 4 Praeterea, nihil est conforme nisi conformi; quia conformitas est relatio aequiparantiae, ponens similem habitudinem in utroque extremorum. Sed non dicimus voluntatem divinam conformem esse voluntati humanae. Ergo nec e converso.	4. Rien n'est conforme qu'à ce qui est conforme ; parce que la conformité est une relation d'équivalence qui place un rapport semblable dans l'un et l'autre des extrêmes. Mais nous ne disons pas que la volonté divine est conforme à la volonté humaine. Donc à l'inverse non plus.
[3362] Super Sent., lib. 1 d. 48 q. 1 a. 1 s. c. 1 Sed contra, nullum regulatum fit rectum nisi per conformitatem ad regulam. Sed voluntas divina regula est voluntatis humanae, et intellectus suus, intellectus humani. Ergo omnis voluntas recta conformis est voluntati divinae.	En sens contraire : 1. Rien de réglé ne devient droit que par conformité à la règle. Mais la volonté divine est la règle de la volonté divine, et son intellect, celle de l'intellect humain. Donc toute volonté droite est conforme à la volonté divine.
[3363] Super Sent., lib. 1 d. 48 q. 1 a. 1 s. c. 2 Praeterea, cujuslibet obedientis voluntarie voluntas conformatur voluntati praecipientis. Sed multi voluntarie divinis praeceptis obediunt. Ergo multorum voluntas conformatur voluntati divinae.	2. La volonté de n'importe qui obéit se conforme volontairement à la volonté de celui qui commande. Mais nombreux sont ceux qui obéissent volontairement aux préceptes divins. Donc la volonté de beaucoup se conforme à la volonté divine.
[3364] Super Sent., lib. 1 d. 48 q. 1 a. 1 co. Respondeo dicendum, quod conformitas est convenientia in forma una, et sic idem est quod similitudo quam causat unitas qualitatis, ut in V <i>Metaph.</i> , text. 20, dicitur. Unde hoc modo aliquid Deo conformatur quod sibi assimilatur. Contingit autem aliqua dici similia dupliciter.	Réponse : La conformité est une harmonie dans une seule forme, et ainsi c'est la même chose que la ressemblance que cause l'unité de la qualité, comme il est dit (<i>Métaphysique</i> , V, 6, 1016 b 12). C'est pourquoi de cette manière une chose est conforme à Dieu parce qu'elle lui ressemble. Mais il arrive que certaines choses sont dites conformes de deux manières.
Vel ex eo quod participant unam formam, sicut duo albi albedinem; et sic omne simile oportet esse compositum ex eo in quo convenit cum alio simili, et ex eo in quo differt ab ipso, cum similitudo non sit nisi differentium, secundum Boetium. Unde sic Deo nihil potest esse simile nec conveniens nec conforme, ut frequenter a philosophis dictum invenitur.	a/ Ou bien du fait qu'elles participent à une seule forme, de même que deux [objets] blancs participent de la blancheur ; et ainsi tout ce qui est semblable doit être composé de ce en quoi il se rencontre avec un autre semblable, et par cela en quoi il diffère de lui, puisque la ressemblance ne concerne que ce qui est différent, selon Boèce (II <i>In Porphyre</i> , ch. « l'espèce »). C'est pourquoi rien ne peut être ainsi semblable à Dieu, ni lui convenir, ni lui être conforme, comme on trouve souvent que les philosophes l'ont dit.
Vel ex eo quod unum quod participative habet formam, imitatur illud quod essentialiter habet. Sicut si corpus album diceretur simile albedini separatae, vel	b/ Ou bien du fait de ce que l'un qui a la forme de manière participative, imite ce qu'il a essentiellement. Comme si on disait qu'un corps blanc est semblable à la blancheur

<p>corpus mixtum igneitate ipsi igni. Et talis similitudo quae ponit compositionem in uno et simplicitatem in alio, potest esse creaturae ad Deum participantis bonitatem vel sapientiam vel aliquid huiusmodi, quorum unumquodque in Deo est essentia ejus; et sic voluntas nostra divinae conformatur.</p>	<p>séparée, ou un corps mixte à l'ignéité du feu même. Et une telle ressemblance qui place la composition dans l'un et la simplicité dans l'autre, peut concerner la créature qui partage avec Dieu la bonté, ou la sagesse ou quelque qualité de ce genre, dont chacune en Dieu est son essence ; et ainsi notre volonté se conforme à la [volonté] divine.</p>
<p>Sed haec conformitas voluntatis potest intelligi</p> <p>vel de ipsa potentia voluntatis quae homini est data ad exemplar voluntatis divinae, quae pertinet ad similitudinem, in qua consistit ratio imaginis, et est communis bonis et malis; et de hac conformitate non quaerimus hic.</p> <p>Vel potest intelligi de actu voluntatis, qui etiam voluntas dicitur, et de hac conformitate hic quaerimus: quia in ista conformitate consistit meritum vel etiam demeritum, eo quod homo est causa actus voluntatis sed non potentiae; unde ista conformitas est tantum bonorum.</p>	<p>Mais cette conformité de la volonté peut être comprise</p> <p>a/ ou bien de la puissance même de la volonté qui est donnée à l'homme à la ressemblance de la volonté divine, qui convient à la ressemblance, en quoi consiste la nature de l'image, et elle est commune aux bons et aux méchants, et de cette conformité nous ne faisons pas de recherche ici.</p> <p>b/ Ou bien on peut la comprendre de l'acte de la volonté, qui est appelé aussi volonté, et sur cette conformité nous faisons une recherche ici, parce qu'en elle consiste le mérite ou aussi son manque par lequel l'homme est cause de l'acte de la volonté mais non de la puissance ; c'est pourquoi cette conformité concerne seulement celle des biens.</p>
<p>[3365] Super Sent., lib. 1 d. 48 q. 1 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod dominus loquitur ibi de malis, qui per terram significantur, qui in actu suae voluntatis recedunt a similitudine divina.</p>	<p>Solutions :</p> <p>1. Le Seigneur parle ici des méchants, qui sont signifiés par la terre, qui s'écartent dans acte de leur volonté de la ressemblance divine.</p>
<p>[3366] Super Sent., lib. 1 d. 48 q. 1 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum, quod in infinitum distantium non potest esse conformitas per modum aequalitatis vel etiam secundum aliquam convenientiam in aliquo in participando ab utroque, sed per modum illum qui supra dictus est in corp. art.</p>	<p>2. Dans l'infini des distances il ne peut pas y avoir de conformité par mode d'égalité, ni non plus selon une certains convenance en quelque chose en participant de l'un et l'autre, mais par ce mode qui a été signalé ci-dessus dans le corps de l'article.</p>
<p>[3367] Super Sent., lib. 1 d. 48 q. 1 a. 1 ad 3 Et per hoc patet etiam responsio ad tertium, quod procedit secundum primum modum distinctionis assignatae.</p>	<p>3. Et par là paraît aussi le réponse au troisième argument, qui procède selon le premier mode de distinction assignée.</p>
<p>[3368] Super Sent., lib. 1 d. 48 q. 1 a. 1 ad 4 Ad quartum dicendum, quod secundum Dionysium, in IX cap. <i>De div. nomin.</i>, § 6, col. 914, conversio similitudinis non recipitur in causis et causatis in quibus dicitur similitudo per</p>	<p>4. Selon Denys (<i>Les noms divins</i>, IX, § 6), le changement de ressemblance n'est pas reçu dans les causes et les effets, en qui est dite la ressemblance par imitation, mais seulement dans ce qui est équivalent en quoi il y a la ressemblance par une participation semblable</p>

<p>imitationem, sed solum in aequipotentibus in quibus est similitudo per similem participationem ejusdem: non enim dicimus quod homo sit similis suae imagini, sed e converso. Unde non est dicendum quod Deus sit similis vel conformis creaturae, sed quod creatura Deo conformetur imitando ipsum quantum potest.</p>	<p>du même ; car nous ne disons pas que l'homme est semblable à son image, mais le contraire. C'est pourquoi il ne faut pas dire que Dieu est semblable ou conforme à la créature, mais que la créature est conforme à Dieu en l'imitant autant qu'elle le peut.</p>
<p>Articulus 2 [3369] Super Sent., lib. 1 d. 48 q. 1 a. 2 tit. Utrum conformitas voluntatum attendatur praecipue secundum volitum</p>	<p><u>Article 2 : La conformité des volontés est-elle surtout atteinte selon ce qui est voulu ?</u></p>
<p>[3370] Super Sent., lib. 1 d. 48 q. 1 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod conformitas voluntatum praecipue secundum volitum attendatur. Conformitas enim attenditur secundum convenientiam in forma. Sed forma et perfectio voluntatis est ipsum volitum, sicut et scitum est perfectio scientis. Ergo secundum convenientiam in volito est conformitas voluntatum.</p>	<p>Objections ¹: 1. Il semble que la conformité des volontés est atteinte principalement selon ce qui est voulu. Car la conformité est atteinte selon la convenance dans la forme. Mais la forme et la perfection de la volonté est ce qui est voulu, de même que le connu est la perfection de celui qui connaît. Donc la conformité des volontés est selon la convenance dans ce qui est voulu.</p>
<p>[3371] Super Sent., lib. 1 d. 48 q. 1 a. 2 arg. 2 Praeterea, actus cognoscuntur et judicantur per objecta, secundum Philosophum, II <i>De anima</i>, text. 33. Sed objectum voluntatis est volitum. Ergo videtur quod secundum unitatem voliti sit conformitas voluntatum.</p>	<p>2. Les actes sont connus et jugés d'après leurs objets, selon le Philosophe (<i>L'âme</i>, II, 4, 415 b 16). Mais l'objet de la volonté est ce qui est voulu. Donc il semble que selon l'unité de ce qui est voulu il y ait la conformité des volontés.</p>
<p>[3372] Super Sent., lib. 1 d. 48 q. 1 a. 2 arg. 3 Si dicas quod objectum voluntatis est bonum et secundum hoc attenditur conformitas: <i>Contra</i>, voluntas non est nisi boni. Si igitur ex convenientia in bono est conformitas voluntatis, videtur quod omnis voluntas, etiam peccati, divinae voluntati conformetur.</p>	<p>3. Tu pourrais dire que l'objet de la volonté est le bien et que selon cela la conformité est atteinte : <i>En sens contraire</i>, la volonté ne concerne que le bien. Si donc par convenance dans le bien il y a la conformité de la volonté, il semble que toute volonté, même celle de pécher, est conformée à la volonté divine.</p>
<p>[3373] Super Sent., lib. 1 d. 48 q. 1 a. 2 arg. 4 Praeterea, voluntas occidentium Christum non solum concurrat cum voluntate divina in quoddam volitum idem, sed etiam in quoddam bonum, scilicet in passionem Christi, quae magnum bonum fuit. Ergo si ex hoc attenditur ratio conformitatis, videtur</p>	<p>4. La volonté de ceux qui tuent le Christ, non seulement concourt à la volonté divine dans un même acte voulu, mais aussi à un certain bien, à savoir la Passion du Christ, qui a été un grand bien. Donc si par cela la nature de la conformité est atteinte, il semble que la volonté des Juifs a été conforme à la volonté divine.</p>

¹ PARALL. : *Ia*, qu. 19, a. 10.

quod voluntas Judaeorum divinae conformis fuit.	
[3374] Super Sent., lib. 1 d. 48 q. 1 a. 2 arg. 5 Praeterea, ratio bonitatis est ex fine. Sed contingit aliquem propter bonum finem agentem divinae voluntati non conformari, sicut qui furatur diviti, ut det eleemosynas pauperi. Ergo videtur quod etiam nec ex fine conformitas voluntatis attendatur.	5. La nature de la bonté vient du but qu'elle poursuit. Mais il arrive que quelqu'un qui agit en vue d'un bien comme fin ne se conforme pas à la volonté divine ; ainsi celui qui dérobe à un riche, pour donner des aumônes à un pauvre. Donc il semble qu'aussi il n'atteint pas la conformité de la volonté à partir de cette fin.
[3375] Super Sent., lib. 1 d. 48 q. 1 a. 2 arg. 6 Si dicas, quod attenditur principaliter in hoc quod homo vult quod Deus vult eum velle: contra, volitum et velle non sunt idem nisi per accidens, ut quando velle unius est volitum ab alio. Sed ista conformitas est ad voluntatem divinam inquantum ipsum nostrum velle est volitum a Deo, qui vult hoc nos velle quod volumus. Ergo per hunc modum non conformatur velle nostrum ad velle divinum, nisi per accidens; et ita ex his omnibus videtur quod conformitas attendenda sit secundum volitum.	6. Tu pourrais dire qu'on l'atteint principalement dans le fait que l'homme veut que Dieu veut qu'il veuille ; <i>en sens contraire</i> . Le voulu et le vouloir ne sont la même chose que par accident, comme lorsque l'acte de la volonté de l'un est ce qui est voulu par un autre. Mais cette conformité concerne la volonté divine en tant que notre vouloir même est voulu par Dieu, qui veut que nous voulions ce que nous voulons. Donc de cette manière notre vouloir n'est conformé au vouloir divin que par accident ; et ainsi par tous ces exemples il semble que la conformité doit être atteinte selon ce qu'il a voulu.
[3376] Super Sent., lib. 1 d. 48 q. 1 a. 2 s. c. 1 Sed contra, duo contraria, inquantum hujusmodi, non conformantur eidem. Sed duae sanctorum voluntates de oppositis volitis conformantur divinae voluntati, cum utraque sit recta, sicut patet in <i>Littera</i> de hoc quod quidam mortem Pauli nolebant, quam ipse volebat. Ergo non est conformitas secundum volitum.	En sens contraire : Deux contraires en tant que tels ne sont pas conformes à un même [objet]. Mais deux volontés de saints aux vouloirs opposés, sont conformées à la volonté divine, puisque l'un et l'autre sont droits, comme on le voit dans la <i>Lettre</i> ¹ au sujet de certains qui ne voulaient pas la mort de Paul, qu'il voulait lui-même. Donc ce n'est pas la conformité selon ce qui est voulu.
[3377] Super Sent., lib. 1 d. 48 q. 1 a. 2 co. Respondeo dicendum, quod sicut dictum est, art. praeced., hic quaeritur de conformitate quantum ad voluntatis actum. Actus autem voluntatis humanae potest imitari actum voluntatis divinae dupliciter. Vel quantum ad esse naturae; et sic non loquimur hic: quia hoc convenit actui voluntatis secundum quod exit a potentia, cujus conformitatem dimisimus.	Réponse : Comme il a été dit à l'article précédent, ici on fait une recherche à propos de la conformité, qui concerne l'acte de la volonté. Mais l'acte de la volonté humaine peut imiter l'acte de la volonté divine de deux manières : a/ Ou bien quant à l'être de nature et ainsi nous n'en parlons pas ; parce que cela convient à l'acte de la volonté selon qu'il sort de la puissance, dont nous avons abandonné la conformité.

¹ Chapitre IV, p. 850. Allusion à *Phil.* 1, 23.

<p>Vel quantum ad perfectionem superadditam, secundum quam dicitur actus talis vel talis; et hanc conformitatem hic quaerimus, quae est quasi secundum speciem moris. Haec autem conformitas quadrupliciter potest considerari secundum habitudinem quatuor causarum: scilicet secundum causam materiale, sicut quando est idem volitum quod se habet ut materia circa quam est actus voluntatis; et ideo ista conformitas est secundum quid tantum, et non simpliciter: quia esse simpliciter non est a materia, sed a forma.</p> <p>Vel secundum causam efficientem; sicut quando aliquis vult quod Deus vult eum velle; hunc enim ordinem voluntatis Deus in eo fecit.</p>	<p>b/ Ou bien quand à la perfection surajoutée, selon laquelle on dit que l'acte est tel ou tel ; et ici nous cherchons cette conformité, qui est pour ainsi dire une sorte de genre de vie. Mais cette conformité peut être considérée de quatre manières selon le rapport aux quatre causes ; a/ à savoir selon la cause matérielle, comme lorsque ce qui est voulu est la même chose qui se comporte comme matière autour de laquelle il y a l'acte de la volonté, et ainsi cette conformité dépend d'un rapport seulement, et non dans l'absolu : parce que l'être dans l'absolue vient pas de la matière, mais de la forme. b/ Ou selon la cause efficiente ; comme lorsque quelqu'un veut que Dieu veuille qu'il veuille ; car Dieu a placé en lui cette disposition de la volonté.</p>
<p>Vel secundum causam finalem; sicut quando aliquis in gloriam Dei facta sua ordinat, propter quam Deus omnia facit; et in his duobus essentialiter conformitas consistit.</p> <p>Vel secundum causam formalem, ut aliquis ex caritate velit, sicut Deus omnia ex caritate vult; ex habitu enim est forma actus, et in hoc consistit perfectio conformitatis. Hujus autem dicti ratio haec est, quia essentialis assimilatio aliquorum attenditur secundum illud unde species trahitur: species autem cujuslibet actus voluntarii trahitur ex objecto, quod est forma voluntatis producentis actum.</p>	<p>c/ Ou selon la cause finale ; comme lorsque on ordonne ses actions à la gloire de Dieu, parce que Dieu fait tout, et en ces deux actions essentiellement consiste la conformité. d/ Ou selon la cause formelle, pour que quelqu'un veuille par charité, de même que Dieu veut toutes chose par charité ; car la forme de l'acte vient de celle de l'habitus, et en cela consiste la perfection de la conformité. Mais c'est cela la raison de ce qui a été dit, parce que l'assimilation essentielle de certains est atteinte selon ce d'où la forme est tirée ; mais la forme de n'importe quel acte volontaire est tirée de l'objet, qui est la forme de la volonté qui produit l'acte.</p>
<p>Ad objectum autem alicujus actus duo concurrunt: unum quod se habet quasi materialiter, et alterum quod est sicut formale, complens rationem objecti; sicut ad visibile concurrunt lux et color. Illud autem quod se habet materialiter ad objectum voluntatis, est quaecumque res volita: sed ratio objecti completur ex ratione boni. Unde ex hoc actus voluntatis humanae conformatur voluntati divinae quod tendit in bonum sicut voluntas divina. Et ex hoc etiam</p>	<p>Mais deux choses concourent à l'objet d'un acte : l'une qui se comporte comme matériellement, et l'autre qui est comme formelle, complétant la nature de l'objet ; comme la lumière et la couleur concourent au visibilité. Mais ce qui se comporte matériellement vis-à-vis de l'objet de la volonté, est tout ce qui est voulu ; mais la raison de l'objet est complétée par la nature du bien. C'est pourquoi par cela l'acte de la volonté humaine est conformé à la volonté divine, qui tend au bien comme elle. Et par</p>

<p>actus bonus est repraesentans bonitatem divinam. Et haec est conformitas secundum causam efficientem, quia Deus unamquamque voluntatem in bonum ordinavit. Et hoc vult Deus nos velle, in quantum voluntas nostra ordinata est.</p>	<p>cela aussi l'acte bon représente la bonté divine. Et c'est la conformité selon la cause efficiente, parce que Dieu a ordonné chaque volonté au bien. Et cela, Dieu veut que nous le voulions, en tant que notre volonté est ordonnée.</p>
<p>Sed haec conformitas includit conformitatem finis, in quantum hoc volitum habet rationem bonitatis ex fine, etsi quandoque etiam in se bonum sit; unde ex hoc attenditur essentialiter conformitas, non autem ex ipsa re volita ex qua actus speciem non trahit. Sed habitus caritatis addit perfectionem in bonitate actus. Et ideo secundum causam formalem attenditur perfectio conformitatis, ut tanto actus voluntatis nostrae divinae voluntati sit conformior, quanto est melior et perfectior.</p>	<p>Mais cette conformité inclut celle de la fin, en tant que ce qui est voulu a nature de bonté par sa fin, même si quelquefois aussi en soi il serait bon ; c'est pourquoi par cela la conformité est atteinte essentiellement, mais non par la chose même voulue de laquelle l'acte ne tire pas sa forme. Mais l'habitus de charité ajoute la perfection dans la bonté de l'acte. Et ainsi selon la cause formelle la perfection de la conformité est atteinte ; pour que l'acte de notre volonté soit d'autant plus conforme à la volonté divine, qu'il est meilleur et plus parfait.</p>
<p>[3378] Super Sent., lib. 1 d. 48 q. 1 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod volitum non est perfectio voluntatis, vel objectum, nisi in quantum stat sub ratione boni, sicut nec color objectum visus et perfectio, nisi secundum quod stat sub actu lucis.</p>	<p>Solutions : 1. Il faut donc dire que ce qui est voulu n'est la perfection de la volonté ou son objet sinon qu'en tant qu'il se tient sous la nature du bien, de même que la couleur n'est l'objet de la vue et sa perfection que selon qu'elle se tient sous une lumière activée.</p>
<p>[3379] Super Sent., lib. 1 d. 48 q. 1 a. 2 ad 2 Unde patet ad secundum responsio.</p>	<p>2. D là apparaît la réponse à la seconde objection.</p>
<p>[3380] Super Sent., lib. 1 d. 48 q. 1 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum, quod in eo qui peccat, voluntas rationis non tendit in id quod est sibi bonum, sed in id quod est alteri bonum, scilicet concupiscibili et irascibili: non enim homo dicitur homo propter concupiscibilem vel irascibilem, sed propter rationem; et ideo non est bona voluntas. Si tamen irascibilis per se tenderet in suum objectum, quod est suum bonum, non est culpabilis, sicut est in brutis, et haberet quamdam conformitatem ad voluntatem divinam in quantum tendit in id in quod ordinavit eam Deus.</p>	<p>3. En celui qui pèche, la volonté de raison ne tend pas à ce qui est bon pour lui, mais en ce qui est bon à un autre, à savoir au concupiscible et à l'irascible : car on n'appelle pas l'homme un homme à cause du concupiscible ou de l'irascible, mais à cause de la raison ; et ainsi ce n'est pas une bonne volonté. Si cependant l'irascible par soi tendait à son objet, qui est son bien, il n'est pas coupable comme c'est chez les animaux, et il aurait une certaine conformité à la volonté divine en tant qu'il tend à ce à quoi Dieu l'a ordonné.</p>
<p>[3381] Super Sent., lib. 1 d. 48 q. 1 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum, quod passio Christi habebat duo: scilicet quod erat salvativa humani generis; et sic haec res volita stabat sub</p>	<p>4. La passion du Christ avait deux aspects : a/ à savoir qu'elle était salvatrice du genre humain, et ainsi cette chose voulue se tenait</p>

<p>ratione boni et erat volita a Deo et a sanctis:</p> <p>vel secundum quod erat afflictiva innocentis, et sic non habebat rationem boni, et sic erat volita a Judaeis, unde non volebant bonum simpliciter nisi per accidens, sed per se loquendo volebant simpliciter malum aestimatum bonum, inquantum satisfaciebant irae suae, vel invidiae.</p>	<p>sous la raison du bien et était voulue de Dieu et des saints ;</p> <p>b/ ou selon qu'elle affligeait un innocent, et ainsi elle n'avait pas nature de bien, et ainsi elle était voulue par les Juifs, c'est pourquoi ils ne voulaient le bien de manière absolue que par accident, mais en parlant par soi ils voulaient simplement le mal estimé comme un bien, en tant qu'il donnait satisfaction à leur colère, ou à leur hostilité.</p>
<p>[3382] Super Sent., lib. 1 d. 48 q. 1 a. 2 ad 5 Ad quintum dicendum, quod sicut forma naturalis est in materia ab agente, ita forma bonitatis est in voluto a fine; et sicut materia improportionata ad formam adveniente debito agente nunquam consequitur formam, sicut lapis non fit caro a virtute digestiva; ita etiam volitum improportionatum ad bonitatem, quantumcumque sit bonus finis, nunquam bonitatem recipit; et talia sunt quae per se sunt mala, ut furari et hujusmodi; nisi deformitas tollatur auctoritate divina, ut supra, distinc. XLVII, quaest. unica, art. 3, dictum est.</p>	<p>5. De même que la forme naturelle est dans la matière par l'agent, de même la forme de la bonté est dans ce qui est voulu par la fin ; et de même que la matière non proportionnée à une forme quand advient l'agent qui lui est dû, jamais ne suit la forme, de même la pierre ne devient pas chair par le pouvoir digestif ; de même aussi ce qui est voulu sans rapport à la bonté, dans toute la mesure où la fin serait bonne, ne reçoit jamais la bonté ; et tels sont des maux par soi, comme voler etc. ; à moins que le manque de conformité soit enlevé par l'autorité divine comme il a été dit, dist. 47, a. 3.</p>
<p>[3383] Super Sent., lib. 1 d. 48 q. 1 a. 2 ad 6 Ad sextum dicendum quod omne volitum divinum imitatur voluntatem ipsius inquantum est sicut Deus vult, non tamen imitatur in ratione volendi, et bonitate actus voluntatis; sed solum actus voluntatis humanae tendens in bonum ad quod ordinatum est secundum Dei voluntatem; unde non tantum est ibi conformitas voluntatis nostrae inquantum est volita, sed inquantum est volens, et bonum actum voluntatis eliciens.</p>	<p>6. Tout ce qui est voulu par Dieu imite sa volonté en tant qu'elle est comme Dieu le veut, il ne l'imite pas cependant dans sa raison de vouloir, et la bonté de l'acte de la volonté ; mais seulement l'acte de la volonté humaine tendant au bien auquel il est ordonné selon la volonté de Dieu ; c'est pourquoi non seulement il y a là conformité de notre volonté en tant qu'elle est voulue, mais en tant que voulant, et choisissant le bon acte de la volonté.</p>
<p>Articulus 3</p> <p>[3384] Super Sent., lib. 1 d. 48 q. 1 a. 3 tit. Utrum ad conformitatem divinae voluntatis non teneamur</p>	<p><u>Article 3 : Ne sommes-nous pas tenus à la conformité de la volonté divine ?</u></p>
<p>[3385] Super Sent., lib. 1 d. 48 q. 1 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod ad conformitatem divinae voluntatis non teneamur. Sicut enim rectitudo voluntatis humanae est per</p>	<p>Objections :</p> <p>1. Il semble que nous ne sommes tenus de nous conformer à la volonté divine. Car de même que la rectitude de la volonté humaine dépend de sa conformité à la volonté divine,</p>

<p>conformitatem ad voluntatem divinam, ita rectitudo intellectus nostri per conformitatem ad intellectum divinum. Sed non omnes tenentur ad conformandum intellectum suum intellectui divino; alias nullus habens falsam opinionem, salvaretur. Ergo et pari ratione non tenemur ad conformitatem voluntatis.</p>	<p>de même la rectitude de notre intellect existe par la conformité à l'intellect divin. Mais tous ne sont tenus de conformer leur intellect à l'intellect divin ; autrement personne n'ayant une fausse opinion ne serait sauvé. Donc et à raison égale, nous ne sommes pas tenus de conformer notre volonté.</p>
<p>[3386] Super Sent., lib. 1 d. 48 q. 1 a. 3 arg. 2 Praeterea, nullus obligatur ad impossibile sibi; alias peccatum non esset voluntarium, sed necessarium. Sed voluntas obstinata in malo non potest divinae voluntati conformis esse, quae semper bona est. Ergo videtur quod tales ad conformitatem non tenentur.</p>	<p>2. Personne n'est obligé à ce qui lui est impossible ; autrement le péché ne serait pas volontaire, mais nécessaire. Mais la volonté obstinée dans le mal ne peut pas être conforme à la volonté divine, qui est toujours bonne. Donc il semble que de telles volontés ne sont pas tenues à la conformité.</p>
<p>[3387] Super Sent., lib. 1 d. 48 q. 1 a. 3 arg. 3 Praeterea, quicumque peccat, in ipso actu peccati voluntatem suam voluntati divinae non conformat. Si ergo ad conformitatem omnes tenemur, videtur quod quicumque peccat, duplici peccato peccet; scilicet peccato transgressionis quod committit, et peccato omissionis quo conformitatem non implet ad quam tenetur: et hoc est falsum.</p>	<p>3. Quiconque pèche, ne conforme pas dans l'acte même du péché sa volonté à la volonté divine. Si donc nous sommes tous tenus à la conformité, il semble que quiconque pèche, pèche d'un péché double : à savoir le péché de transgression qu'il commet, et le péché d'omission par lequel il n'accomplit pas la conformité à laquelle il est tenu et cela est faux.</p>
<p>[3388] Super Sent., lib. 1 d. 48 q. 1 a. 3 arg. 4 Praeterea, quicumque non facit id ad quod faciendum obligatur, peccat mortaliter omittendo. Sed quicumque peccat venialiter, ipso actu non conformat voluntatem suam voluntati divinae. Ergo si ad hoc tenetur, peccat mortaliter: quod falsum est: ergo et primum.</p>	<p>4. Quiconque (1) ne fait pas ce à quoi il est obligé de faire, pèche mortellement en l'omettant. Mais quiconque (2) pèche venialement, par son acte ne conforme pas sa volonté à la volonté divine. Donc s'il y est tenu, il pèche mortellement, ce qui est faux et donc le premier (1) aussi.</p>
<p>[3389] Super Sent., lib. 1 d. 48 q. 1 a. 3 arg. 5 Praeterea, quidquid vult Deus fieri, fit. Ergo quidquid vult nos velle. [Sed mali non volunt bona facere. Ergo Deus non vult eos velle bona. Si ergo conformitas humanae voluntatis ad divinam est in hoc quod homo vult quod Deus vult eum velle, videtur quod homo peccando non recedat a conformitate voluntatis : quod falsum est.</p>	<p>5. Tout ce que Dieu veut qui soit fait, est fait. Donc tout ce qu'il veut que nous voulions nous le voulons. Si donc la conformité de la volonté humaine à la volonté divine est dans le fait que l'homme veut ce que Dieu veut qu'il veuille, il semble que l'homme en péchant ne s'éloigne pas de la conformité de la volonté ; ce qui est faux.</p>
<p>[3390] Super Sent., lib. 1 d. 48 q. 1 a. 3 arg. 6 Praeterea, sicut volitum divinum</p>	<p>6. De même que nous ignorons ce que Dieu veut, de même nous ne connaissons pas la fin</p>

<p>est nobis ignotum, ita et finis ad quem opus suum ab ipso ordinatur; cum etiam in rebus naturalibus plerumque difficile sit assignare finem. Sed nullus tenetur ad id quod ignorat. Ergo ad illam conformitatem quae est ex parte finis non tenemur.</p>	<p>à laquelle il a ordonné son œuvre ; puisque dans les choses naturelles aussi, il est difficile la plupart du temps d'assigner une fin. Mais personne n'est tenu à ce qu'il ignore. Donc à cette conformité qui vient du côté de la fin nous ne sommes pas tenus.</p>
<p>[3391] Super Sent., lib. 1 d. 48 q. 1 a. 3 arg. 7 Praeterea, nullus tenetur ad id quod non est in potestate sua. Sed habere caritatem non est nobis ex nobis. Ergo videtur quod ad illam conformitatem quae est in forma caritatis, non teneamur.</p>	<p>7. Personne n'est tenu à ce qui n'est pas en son pouvoir. Mais avoir la charité ne nous vient pas de nous. Donc il semble que nous ne sommes pas tenus à cette conformité qui est dans la forme de la charité.</p>
<p>[3392] Super Sent., lib. 1 d. 48 q. 1 a. 3 s. c. 1 Sed contra, omnes tenemur ad obediendum Deo, et ad habendum rectam voluntatem. Sed hoc non potest esse nisi conformemur divinae voluntati. Ergo ad conformitatem ejus omnes tenemur.</p>	<p>En sens contraire : 1. Nous sommes tous tenus d'obéir à Dieu, et à avoir une volonté droite. Mais cela n'est possible que si nous nous conformons à la volonté divine. Donc tous nous sommes tenus à sa conformité.</p>
<p>[3393] Super Sent., lib. 1 d. 48 q. 1 a. 3 co. Respondeo dicendum, quod ad illud proprie dicitur aliquis teneri, quod si non facit, peccatum incurrit. In omnibus autem et naturalibus et voluntariis peccatum contingit ex hoc quod aliquid non pervenit ad illud ad quod ordinatum est, ut in II Phys., text. 82, dicitur, ut patet in monstris et erroribus qui contingunt in operatione artis. Sed tamen differenter est in naturalibus et voluntariis: quia in naturalibus defectus ab ordine incidit ex necessitate ; sed in voluntariis ipsa voluntas est causa sui defectus: quia in nobis est posse deficere et non deficere.</p>	<p>Réponse : Quelqu'un est tenu à ce qui est dit au sens propre que s'il ne le fait pas, il attire à lui le péché. Mais le péché arrive en tout ce qui est naturel et volontaire du fait que quelque chose ne parvient pas à ce à quoi il a été ordonné, comme il est dit en <i>Physique</i>, II, 8, 199 b, comme on le voit pour les monstres et les erreurs qui arrivent dans l'opération de l'art. Mais cependant il est de manière différente, dans ce qui naturel et dans ce qui est volontaire ; parce que dans ce qui est naturel la défaillance de l'ordre arrive par nécessité ; mais dans ce qui est volontaire, la volonté elle-même est cause de sa défaillance ; parce qu'en nous il y a le pouvoir de défaillir ou pas.</p>
<p>Unde defectus voluntatis ab eo ad quod ordinata est, non solum habet rationem peccati, sed etiam culpae. Cum igitur dictum sit, quod conformitas voluntatis attendatur secundum hoc quod tendit per actum suum in id ad quod ordinatum est, oportet quod defectus conformitatis inducat peccatum et culpam; et ideo tenemur ad conformitatem voluntatis.</p>	<p>C'est pourquoi la défaillance de la volonté vis-à-vis de ce à quoi elle est ordonnée n'a pas seulement nature de péché, mais aussi de faute. Donc comme il a été dit que la conformité de la volonté est atteinte selon ce qui tend par son acte en ce à quoi elle est ordonnée, il est nécessaire que la défaillance de la conformité amène le péché et l'imperfection ; et ainsi nous sommes tenus à la conformité de la volonté.</p>
<p>Sed sciendum, quod ad aliquid tenemur directe, quod scilicet per se est in</p>	<p>Mais il faut savoir que nous sommes tenus à quelque chose directement, qui est par soi en</p>

<p>potestate nostra; et sic tenemur ad conformitatem, qua volumus id quod congruit nos velle, et secundum rectum finem; quia in utrumque istorum per naturalia nostra possumus. Ad aliquid vero tenemur indirecte, sicut ad habendam gratiam, quod secundum se non est in potestate nostra; sed in potestate nostra est facere aliquid, quo facto habebimus gratiam; et sic tenemur etiam ad illam conformitatem quae est secundum formam caritatis.</p>	<p>notre pouvoir ; et ainsi nous sommes tenus à la conformité par laquelle nous voulons ce qui s'accorde à ce que nous voulons et selon une fin droite ; parce que dans l'un et l'autre de ceux-ci nous pouvons par ce qui nous est naturel. Mais nous sommes tenus indirectement, ainsi pour avoir la grâce, ce qui en soi n'est pas en notre pouvoir, mais il est en notre pouvoir de faire quelque chose, et cela une fois fait, nous aurons la grâce ; et ainsi nous sommes tenus aussi à cette conformité qui dépend de la forme de la charité.</p>
<p>[3394] Super Sent., lib. 1 d. 48 q. 1 a. 3 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod non est simile de voluntate et intellectu: quia defectus intellectus non est in potestate nostra, sicut defectus voluntatis: quia intellectus violenter cogitur quandoque rationibus, ut in V Metaph., text. 6, dicitur, non autem voluntas. Et tamen in his quae necessaria sunt ad salutem, tenemur intellectum nostrum divino conformare, ut in his quae fidei sunt: quia in his, si quod in nobis est facimus, divinum nobis non deerit auxilium. In aliis etiam peccaret quis, si voluntarie secundum intellectum verum impugnaret, et falso adhaereret.</p>	<p>Solutions : 1. Ce n'est pas pareil pour la volonté et pour l'intellect ; parce que la défaillance de l'intellect n'est pas en notre pouvoir, comme celle de la volonté ; parce que l'intellect est contraint quelquefois avec violence par des raisons, comme il est dit (<i>Métaphysique</i>, V, 5, 1015 b), mais pas la volonté. Et cependant dans ce qui est nécessaire pour le salut, nous sommes tenus de conformer notre intellect au divin, comme pour ce qui concerne la foi ; parce qu'en ces cas, si nous faisons ce qui est en nous, le secours divin ne nous manquera pas. Mais en d'autres cas aussi quelqu'un pêcherait si volontairement selon une conception vraie il combattait la vérité, et adhérerait à l'erreur.</p>
<p>[3395] Super Sent., lib. 1 d. 48 q. 1 a. 3 ad 2 Ad secundum dicendum, quod dum voluntas est obstinata, simul divinae voluntati conformis esse non potest; sed in statu viae nullus est qui mentis obstinationem non possit deponere, et sic divinae voluntati conformari: sed damnatis est in poenam inflictum ut ab obstinatione sua nunquam curentur, et tamen manet in eis culpa perpetua cum poena numquam: non tamen demerentur, quia non sunt in via, sed ad terminum viae, ubi est poena, devenerunt.</p>	<p>2. Pendant que la volonté s'obstine¹, elle ne peut pas être en même temps conforme à la volonté divine, mais dans le statut de la voie il n'y a personne qui ne pourrait se défaire de l'obstination de son esprit et ainsi se conformer à la volonté divine ; mais il a été infligé pour les damnés dans leur châtement, qu'ils ne soient jamais guéris de leur obstination, et cependant demeure en eux la faute perpétuelle avec le châtement qui jamais ne finira ; cependant ils ne déméritent pas, parce qu'ils ne sont pas dans la voie, mais ils sont arrivés au terme de leur vie là où il y a le châtement.</p>
<p>[3396] Super Sent., lib. 1 d. 48 q. 1 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum, quod conformitas voluntatis est communis ad</p>	<p>3. La conformité de la volonté est commune à tous les préceptes de la loi naturelle et écrite par lesquels nous sommes ordonnés au</p>

¹ Dans le mal.

<p>omnia praecepta legis naturalis et scriptae quibus in bonum ordinamur: unde quicumque peccat contra quodcumque praeceptum, contra conformitatem peccat; non tamen facit duo peccata, quia commune non ponit in numerum contra proprium.</p>	<p>bien ; c'est pourquoi quiconque pèche contre n'importe quel précepte, pèche contre la conformité ; il ne fait cependant pas deux péchés, parce que ce qui est commun ne place pas en nombre contre ce qui est propre.</p>
<p>[3397] Super Sent., lib. 1 d. 48 q. 1 a. 3 ad 4 Ad quartum dicendum, quod praecepta affirmativa non obligant ad semper; eo quod impossibile est nobis semper agere, ut in Lib. <i>De somno et vigilia</i> dicitur: et ideo non oportet quod semper actu voluntatem nostram divinae conformemus; sed sufficit quod semper in habitu, et quandoque in actu. Unde qui peccat venialiter, non committit contra conformitatem, sed solum praeter conformitatem facit, sicut praeter legem.</p>	<p>4. Les préceptes affirmatifs n'engagent pas pour toujours ; parce qu'il nous est impossible de toujours agir ; comme il est dit dans le livre <i>Le sommeil et la vigilance</i>¹ : et ainsi il n'est pas nécessaire que nous conformions toujours en acte notre volonté à la volonté divine ; mais il suffit que ce soit toujours dans un habitus, et quelquefois en acte. C'est pourquoi celui qui commet un péché véniel, ne le commet pas contre la conformité, mais seulement il le fait au-delà de la conformité, comme au-delà de la loi.</p>
<p>[3398] Super Sent., lib. 1 d. 48 q. 1 a. 3 ad 5 Ad quintum dicendum, quod cum dicitur conformitatem attendi secundum hoc quod volumus id quod vult nos Deus velle, intelligitur de voluntate antecedente, cujus effectus est ordo naturae nostrae in bonum. Objectio autem procedit de voluntate consequente, et ideo non procedit.</p>	<p>5. Quand on dit que la conformité est atteinte selon le fait que nous voulons ce que Dieu veut que nous voulions, on le comprend de la volonté antécédente, dont l'effet est l'ordonnement de notre nature dans le bien. Mais l'objection procède de la volonté conséquente, et ainsi elle n'est pas valable.</p>
<p>[3399] Super Sent., lib. 1 d. 48 q. 1 a. 3 ad 6 Ad sextum dicendum, quod licet finem proprium scire non possimus, finem tamen ultimum a quo est omnis bonitas in finibus proximis, scire possumus, ut scilicet omnia in Deum ordinemus, qui propter seipsum universa fecit, ut dicitur Proverb. 16.</p>	<p>6. Bien que nous ne puissions pas connaître notre fin propre, cependant nous pouvons connaître la fin ultime d'où vient toute bonté dans les fins les plus proches, pour, en effet, que nous ordonnions tout en Dieu, qui à cause de lui-même a tout fait, comme il est dit <i>Pr</i> 16.</p>
<p>[3400] Super Sent., lib. 1 d. 48 q. 1 a. 3 ad 7 Ad septimum patet responsio per id quod dictum est.</p>	<p>7. La réponse est claire par ce qui a été dit.</p>
<p>Articulus 4 [3401] Super Sent., lib. 1 d. 48 q. 1 a. 4 tit. Utrum ad conformitatem in voluto teneamur</p>	<p><u>Article 4 : Sommes-nous tenus à la conformité dans ce qui est voulu ?</u></p>
<p>[3402] Super Sent., lib. 1 d. 48 q. 1 a. 4 arg. 1 Ad quartum sic proceditur. Videtur quod ad conformitatem in voluto</p>	<p>Objections : 1. Il semble que nous ne soyons pas tenus à la conformité dans ce qui est voulu. Car</p>

¹ D'Aristote. I, § 9.

<p>non teneamur. Nullus enim ad ignotum tenetur. Sed volitum divinum est nobis ignotum, sicut et ejus praescitum. Ergo videtur quod ad hoc non teneamur.</p>	<p>personne n'est tenu à ce qu'il ignore. Mais nous ignorons ce que Dieu veut, de même que ce qu'il prédestine. Et donc il semble que nous n'y soyons pas tenus.</p>
<p>[3403] Super Sent., lib. 1 d. 48 q. 1 a. 4 arg. 2 Si dicatur, quod potest alicui revelari; <i>contra</i>. Posito quod alicui sua damnatio reveletur, iste non tenetur suam damnationem velle; quinimmo tenetur suam salutem velle, quia tenetur se ex caritate diligere, et sibi summum bonum optare. Ergo non tenetur velle quod scit Deum velle.</p>	<p>2. On pourrait dire que cela peut être révélé à quelqu'un ; <i>en sens contraire</i> : Si on pense que sa damnation est révélée à quelqu'un, celui-ci- n'est pas tenu de la vouloir ; bien plus il est tenu de vouloir son salut, parce qu'il est tenu de s'aimer par charité, et de se souhaiter le meilleur bien. Donc il n'est tenu de vouloir savoir que Dieu le veut.</p>
<p>[3404] Super Sent., lib. 1 d. 48 q. 1 a. 4 arg. 3 Praeterea, Christus sciebat passionem suam a Deo esse volitam, et tamen aliqua voluntate passionem noluit, ut infra dicit Magister, in III, dist. XVII. Cum igitur Christus nihil omiserit eorum quae sunt de rectitudine vitae, ad quae omnes tenemur, videtur quod ad conformitatem in voluto non teneamur.</p>	<p>3. Le Christ connaissait sa Passion voulue par Dieu, et cependant il ne l'a pas voulue par volonté, comme le dit ci-dessous le Maître, III <i>Sent.</i> dist. 17, a. 3. Donc, comme le Christ n'a en rien perdu ce qui concerne la droiture de sa vie, à laquelle tous nous sommes tenus, il semble que nous ne sommes pas tenus à la conformité dans son vouloir.</p>
<p>[3405] Super Sent., lib. 1 d. 48 q. 1 a. 4 arg. 4 Item objicitur de beata Virgine, quae passionem Filii non voluit; alias de morte tristata non fuisset, quod est contrarium ejus quod habetur Luc. 2, 35: « <i>Tuam ipsius animam pertransibit gladius</i> ».</p>	<p>4. De même on apporte une objection à propos de la bienheureuse Vierge qui n'a pas voulu la Passion de son Fils ; autrement elle n'aurait pas été attristée de sa mort, ce qui est le contraire de ce qu'est dit en Luc (2, 35) : « <i>Un glaive transpercera ton âme</i> » .</p>
<p>[3406] Super Sent., lib. 1 d. 48 q. 1 a. 4 arg. 5 Praeterea, voluntas divina innotescit nobis per signa voluntatis. Sed permissio, quae est unum signorum, est etiam de malis culpae, quae nullo modo velle debemus. Ergo non tenemur conformare voluntatem nostram divinae in voluto.</p>	<p>5. La volonté divine se fait connaître à nous par ses signes. Mais la permission, qui est un des signes de sa volonté, concerne aussi les maux de la faute, que nous ne devons vouloir en aucune manière. Donc nous sommes tenus de conformer notre volonté à la [volonté] divine dans notre vouloir.</p>
<p>[3407] Super Sent., lib. 1 d. 48 q. 1 a. 4 s. c. 1 Sed contra, super illud Psal. C : « <i>Non adhaesit mihi cor pravam</i> », dicit Glossa: cor pravam habet qui non vult quod Deus vult. Sed omnes tenemur non habere cor pravam. Ergo tenemur ad conformandum voluntatem nostram voluntati divinae in voluto.</p>	<p>En sens contraire : 1. Sur ce Psaume 100 : « <i>Le cœur dépravé</i>, dit la glose, <i>n'adhère pas</i> ». Le cœur dépravé est celui qui ne veut pas ce que Dieu veut. Mais nous sommes tous tenus de ne pas avoir un cœur dépravé. Donc nous sommes tenus de conformer notre volonté à la volonté divine dans ce qu'il veut.</p>
<p>[3408] Super Sent., lib. 1 d. 48 q. 1 a. 4 s. c. 2 Praeterea, secundum Tullium, lib. <i>De amic</i>, amicorum est idem velle et nolle. Sed tenemur Deo esse amici. Ergo</p>	<p>2. Selon Cicéron, (<i>L'amitié</i>) c'est le propre des amis que vouloir ou ne pas vouloir la même chose. Mais nous sommes tenus d'être des amis pour Dieu. Donc nous sommes</p>

tenemur idem velle quod ipse vult.	tenus de vouloir la même chose que ce qu'il veut lui-même.
[3409] Super Sent., lib. 1 d. 48 q. 1 a. 4 co. Respondeo dicendum, quod Deus dicitur aliquid velle voluntate antecedente; et de hoc non est dubium quin voluntatem nostram in tali voluto divinae conformare debeamus, quia hoc est in quod voluntas nostra ordinata est.	Réponse : On dit que Dieu veut quelque chose par une volonté antécédente et à ce sujet il n'y a pas de doute que nous devons conformer notre volonté à ce qu'il veut de tel, parce que c'est ce à quoi notre volonté est ordonnée.
Dicitur etiam aliquid velle voluntate consequente; et hoc volitum non semper notum est nobis, nisi quatenus operatione ejus manifestatur; et hoc addit aliquam rationem bonitatis ad rem, ut possit esse volita, quia Deus eam vult; sicut enim aliquid habet in se bonitatem, ut facere eleemosynam, et tamen advenit sibi aliqua ratio bonitatis ex fine; ita etiam advenit sibi aliqua ratio bonitatis ex hoc quod est volitum et ordinatum a Deo. Eo enim ipso quod aliquid apprehenditur ut volitum a Deo, apprehenditur ut bonum. Unde voluntas consequens hanc apprehensionem, tenetur tendere in illud: alioquin non esset motus voluntatis bonus, nec Deo conformis, si bonum refugeret.	On dit aussi qu'il veut quelque chose par volonté conséquente ; et ce qu'il veut ne nous est pas toujours connu, sinon qu'en tant qu'il se manifeste par son opération ; et cela ajoute une preuve de bonté à la chose, pour qu'elle puisse être voulue, parce que Dieu la veut ; car de même que quelqu'un a en soi la bonté, pour faire l'aumône, et cependant il lui arrive une preuve de bonté de la fin, de même aussi il lui advient une preuve de bonté du fait que c'est voulu et ordonné par Dieu. Car par cela même que quelque chose est appréhendé comme voulu par Dieu, c'est appréhendé comme bien. C'est pourquoi la volonté qui suit cette appréhension est tenue d'y tendre : autrement ce serait un mouvement de la volonté, ni bon ni conforme à Dieu, s'il refusait le bien.
Sciendum tamen, quod cum sint diversi gradus appetitus consequentes diversas apprehensiones, nullus appetitus tenetur tendere in illud bonum cujus rationem non apprehendit. Verbi gratia, in nobis est quidam appetitus sensitivus consequens apprehensionem sensus, qui non est nisi de bono convenienti secundum corpus: unde hoc appetitu appetitur delectabile secundum sensum; nullo autem modo aliquod bonum spirituale, ut scientia. Est et quaedam voluntas in nobis naturalis, qua appetimus id quod secundum se bonum est homini, in quantum est homo; et hoc sequitur apprehensionem rationis, prout est aliquid absolute considerans: sicut vult homo scientiam, virtutem, sanitatem et hujusmodi. Est etiam in nobis quaedam voluntas deliberata consequens actum rationis deliberantis de fine et diversis circumstantiis; et secundum	Cependant il faut savoir que, comme il y a différents degrés de l'appétit qui découlent des diverses appréhensions, aucun appétit n'est tenu de tendre à ce bien dont il n'appréhende pas la raison. Par exemple, en nous il y a un appétit sensitif qui accompagne l'appréhension du sens qui ne concerne que le bien qui convient pour le corps : c'est pourquoi le délectable est désiré par cet appétit selon la sensibilité; mais en aucune manière un bien spirituel, comme la science. C'est aussi une certaine volonté naturelle en nous par laquelle nous désirons ce qui en soi est bon pour l'homme, en tant que tel, et cela suit l'appréhension de la raison, dans la mesure où elle considère quelque chose dans l'absolu ; de même que l'homme veut la science, la vertu, la santé, etc. C'est aussi en nous une volonté délibérée qui suit l'acte de raison qui délibère sur la fin et sur diverses circonstances ; et selon cela nous tendons en ce qui a nature de bonté par la fin ou par une

hanc tendimus in illud quod habet rationem bonitatis ex fine, vel ex aliqua circumstantia.	circonstance quelconque.
Si ergo sit aliquid quod habeat has omnes rationes bonitatis, quilibet appetitus si sit rectus, tendit in hoc; si autem desit aliqua ratio dictarum, oportet illum appetitum cui respondet talis ratio, non tendere in hoc; sed forte in contrarium, si forte habeat contrariam rationem; sicut secari propter sanitatem est contristabile secundum sensum, nec secundum se bonum est, sed tantum ex fine; et ideo sectionem solum voluntas deliberata eligit, sed voluntas naturalis et appetitus sensitivus abhorret.	Si donc il y avait quelque chose qui ait toutes ces preuves de bonté, n'importe quel appétit s'il est droit y tend. Mais si l'intelligence de ces paroles manque, il est nécessaire que cet appétit, à quoi correspond une telle raison, n'y tende pas, mais par hasard cherche le contraire ; si par hasard il avait une raison contraire ; de même que faire une amputation pour la santé est triste selon le sens, et n'est pas bon en soi, mais seulement par la fin et ainsi la volonté délibérée choisit seulement l'amputation, mais la volonté naturelle et l'appétit sensible la fuit.
Similiter etiam dicendum est in proposito. Si enim apprehendatur aliquid esse volitum a Deo, quod praecipue per signum operationis manifestatur; voluntas deliberata, quae sequitur rationem, prout est comprehendens et conferens de ista ratione bonitatis, tenetur illud velle, quamvis voluntas naturalis et appetitus sensitivus refugiant; et in refugiendo voluntati divinae conformantur, in quantum tendunt in bonum secundum rationem apprehensam; sicut est in illo qui pie dolet de morte patris, vel alicujus utilis in Ecclesia.	Il faut parler aussi de la même manière pour notre propos. Car si quelque chose est appréhendé comme voulu par Dieu, ce qui se manifeste principalement par le signe d'une opération, la volonté délibérée qui suit la preuve, dans la mesure où elle appréhende et confère au sujet de cette preuve de bonté, est tenue de vouloir cela, bien que la volonté naturelle et l'appétit sensible s'en écartent, et en s'écartant, ils se conforment à la volonté divine, en tant qu'ils tendent au bien selon la raison appréhendée ; de même il est en celui qui souffre pieusement de la mort du père, ou de quelque chose d'utile dans l'Église.
Sciendum tamen, quod in talibus motus voluntatis deliberatae in peccatoribus est corruptus, qui ex toto relinquunt deliberationem rationis, et sequuntur impetum voluntatis naturalis et sensitivae, murmurantes de Dei ordinatione; in justis vero viatoribus manet quidem integer, sed imperfectus dupliciter.	Il faut cependant savoir qu'en de tels [hommes] le mouvement de la volonté délibérée est corrompu chez les pécheurs, qui abandonnent totalement la délibération de la raison et suivent l'impétuosité de la volonté naturelle et sensitive, murmurant au sujet de l'ordonnement de Dieu : mais dans les justes, qui sont dans la voie il demeure intègre, mais imparfait de deux manières.
Tum ex parte cognitionis, quia non plene voluntatem divinam cognoscit: tum ex parte affectionis, quia retardatur ex motibus inferioribus: unde in talibus sufficit non recalitrare divinae ordinationi, nec oportet gaudium experiri de hoc quod secundum voluntatem fit, sicut etiam dicit Philosophus, in IV <i>Ethic.</i> , cap. X, quod sufficit fortem non	D'une part, du côté de la connaissance, parce qu'il ne connaît pas pleinement la volonté divine ; d'autre part du côté de l'affection, parce qu'il est retardé par les mouvements inférieurs : c'est pourquoi en de tels cas il suffit non pas de renoncer à l'ordonnement divin, et il n'est pas nécessaire que la joie soit expérimentée du fait que cela est fait selon la volonté, de

tristari in periculis mortis, quamvis non gaudeat, sicut est in actibus aliarum virtutum; et haec est conformitas viae.	même aussi le Philosophe dit (<i>Éthique</i> , III, 1115 a 32) qu'il suffit que l'homme courageux ne soit pas attristé dans les périls de la mort, bien qu'il ne se réjouisse pas comme dans les actes des autres vertus, et c'est la conformité de la voie.
Sed in beatis est motus voluntatis deliberatione integer et perfectus, tum ex parte cognitionis, quia voluntatem divinam plene cognoscunt; tum ex parte affectionis, quae dominatur omni inferiori appetitui, nec in aliquo retardatur vel impeditur: unde in videndo illud quod Deus vult, quod et ipsi volunt, gaudium experiuntur: de quo in Psalm. LVII, 2, dicitur: « <i>Laetabitur iustus cum viderit vindictam</i> ».	Mais dans les bienheureux le mouvement dans la délibération de la volonté est intègre et parfait, d'une part du côté de la connaissance, parce qu'ils connaissent pleinement la volonté divine, d'autre part du côté de l'affection, qui commande à tout appétit inférieur, et il n'est retardé en rien, ni empêché; c'est pourquoi en voyant ce que Dieu veut, qu'eux-mêmes aussi veulent, ils éprouvent de la joie, à ce sujet dans le <i>Ps</i> 57 (58), 11 il est dit: « <i>Le juste se réjouira de voir la vengeance</i> ¹ »
[3410] Super Sent., lib. 1 d. 48 q. 1 a. 4 ad 1 Ad primum ergo dicendum, quod volitum divinum, quantum ad voluntatem antecedentem, est nobis notum ex ipsa naturali inclinatione; sed volitum voluntatis consequentis innotescit nobis vel per revelationem vel per operationem.	Solutions : 1. Ce qui est voulu par Dieu, par volonté antécédente, nous est connu par l'inclination naturelle elle-même, mais ce qui est voulu par volonté conséquente, nous est connu ou par révélation ou par opération.
[3411] Super Sent., lib. 1 d. 48 q. 1 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod illa positio est quasi impossibilis: quia nulli sua damnatio revelatur, sicut etiam nec Angelis, ut dicit Augustinus lib. XI <i>Supra Genes. Ad litt.</i> , cap. XVII et XVIII, col. 438: si tamen revelaretur, posset credere secundum comminationem et non secundum praescientiam dictum: tenetur tamen velle istum ordinem iustitiae, quo si in peccatis moritur, damnatur; quia hoc est quod Deus vult, et non damnationem per se, neque culpam.	2. Cette situation est pour ainsi dire impossible, parce que, sa damnation n'est révélée à personne, de même que non plus aux anges, comme le dit Augustin (<i>La Genèse au sens littéral</i> XI, 17 et 18), si cependant il était révélé, il pourrait croire que c'est dit sous menace et non dit selon la prescience: cependant il est tenu de vouloir cet ordre de justice, par lequel s'il meurt dans ses péchés, il est damné, parce que c'est ce que Dieu veut; et non la condamnation par soi, ni la faute.
[3412] Super Sent., lib. 1 d. 48 q. 1 a. 4 ad 3 Ad tertium dicendum, quod Christus voluntate rationis deliberata volebat passionem suam, et similiter beata Virgo, et quilibet sanctus; quamvis voluntas naturalis dissentiret.	3. Le Christ par la volonté délibérée de la raison voulait sa passion et de la même manière la bienheureuse Vierge, et n'importe quel saint, bien que la volonté naturelle s'y opposât.
[3413] Super Sent., lib. 1 d. 48 q. 1 a. 4	5. La permission ne signifie jamais que la

¹ « Joie pour les justes de voir la vengeance ». (Trad. Liturgique).

ad 5 Ad quartum dicendum, quod permissio nunquam significat quod voluntas sit de culpa, sed de bono quod adjungitur culpa.	volonté concerne la faute, mais le bien qui est joint à la faute.
--	---

FIN du LIVRE I