

**RÉPONSE DE SAINT THOMAS D'AQUIN AU FRÈRE JEAN DE  
VERCEIL, SUPÉRIEUR GÉNÉRAL DE L'ORDRE DES FRÈRES  
PRÊCHEURS, AUX CENT HUIT ARTICLES TIRÉS DE L'OUVRAGE  
DE PIERRE DE TARENTEISE.**

**SAINT THOMAS D'AQUIN, DOCTEUR DES DOCTEURS DE  
L'ÉGLISE**

**OPUSCULE 9**

Editions Louis Vivès, 1857

Édition numérique, <http://docteurangelique.free.fr>,

Les œuvres complètes de saint Thomas d'Aquin

QUESTION I	3
QUESTION II	4
QUESTION III	5
QUESTION IV	5
QUESTION V	5
QUESTION VI	5
QUESTION VII	6
QUESTION VIII	6
QUESTION IX	6
QUESTION X	6
QUESTION XI	7
QUESTION XII	7
QUESTION XIII	7
QUESTION XIV	8
QUESTION XV	8
QUESTION XVI	8
QUESTION XVII	8
QUESTION XVIII	8
QUESTION XIX	9
QUESTION XX	9
QUESTION XXI	9
QUESTION XXII	9
QUESTION XXIII	10
QUESTION XXIV	10
QUESTION XXV	10
QUESTION XXVI	10
QUESTION XXVII	11
QUESTION XXVIII	11
QUESTION XXIX	11
QUESTION XXX	11
QUESTION XXXI	11
QUESTION XXXII	12
QUESTION XXXIII	12
QUESTION XXXIV	12
QUESTION XXXV	12

QUESTION XXXVI	12
QUESTION XXXVII	13
QUESTION XXXVIII	13
QUESTION XXXIX	13
QUESTION XL	13
QUESTION XLI	13
QUESTION XLII	13
QUESTION XLIII	14
QUESTION XLIV	14
QUESTION XLV	14
QUESTION XLVI	14
QUESTION XLVII	14
QUESTION XLVIII	15
QUESTION XLIX	15
QUESTION L	15
QUESTION LI	15
QUESTION LII	16
QUESTION LIII	16
QUESTION LIV	16
QUESTION LV	16
QUESTION LVI	17
QUESTION LVII	17
QUESTION LVIII	17
QUESTION LIX	17
QUESTION LX	18
QUESTION LXI	18
QUESTION LXII	18
QUESTION LXIII	18
QUESTION LXIV	18
QUESTION LXV	18
QUESTION LXVI	18
QUESTION LXVII	19
QUESTION LXVIII	19
QUESTION LXIX	19
QUESTION LXX	19
QUESTION LXXI	19
QUESTION LXXII	20
QUESTION LXXIII	20
QUESTION LXXIV	20
QUESTION LXXV	20
QUESTION LXXVI	20
QUESTION LXXVII	21
QUESTION LXXVIII	21
QUESTION LXXIX	21
QUESTION LXXX	21
QUESTION LXXXI	22

QUESTION LXXXII	22
QUESTION LXXXIII	22
QUESTION LXXXIV	23
QUESTION LXXX V	23
QUESTION LXXXVI	23
QUESTION LXXXVIII	23
QUESTIONS LXXXVIII ET LXXXIX	23
QUESTION XC	24
QUESTION XCI	24
QUESTION XCII	24
QUESTION XCIII	24
QUESTION XCIV	24
QUESTION XCV	24
QUESTION XCVI	25
QUESTION XCVII	25
QUESTION XCVIII	25
QUESTION XCIX	25
QUESTION C	25
QUESTION CI	25
QUESTION CII	26
QUESTION CIII	26
QUESTION CIV	26
QUESTION CV	26
QUESTION CVI	26
QUESTION CVII	26
QUESTION CVIII	27

## QUESTION I

Il faut d'abord remarquer que la raison de quoi que ce soit est ce que signifie le nom de la chose, comme, par exemple, l'idée de la raison d'une pierre est ce qu'exprime ce mot. Les termes sont les signes des idées aussi la raison d'une chose quelconque exprimée par un mot, est l'idée de notre intellect rendue par ce mot. Or cette conception de l'intelligence est dans l'intellect comme dans son sujet, et dans la chose conçue comme dans son objet. Car les idées sont comme les images des choses conçues. Et si l'opération de l'esprit ne représentait pas la chose conçue, elle serait une idée fautive, comme, par exemple, s'il se figurait être une pierre ce qui ne le serait pas. Donc la raison de la pierre est dans notre intelligence, comme dans son sujet et dans la pierre, ce qui est une vraie affirmation de notre intelligence, qui croit être une pierre ce qui l'est en effet. Lors doue que l'intelligence comprend une chose, elle la rend parfaitement dans une seule idée, et ainsi plusieurs idées représentent plusieurs choses. Notre intelligence ne peut comprendre Dieu, ni, dans la vie présente, le voir dans son essence, mais seulement en avoir une connaissance telle quelle, par les objets de la nature. Mais les perfections des créatures, comme la sagesse, la volonté et autres semblables, nous donnent une idée, quoique très imparfaite, de la divine perfection. Par là même, en effet, qu'une créature est sage, elle a quelque point de ressemblance avec la divine sagesse de même aussi en ce qu'elle est puissante ou capable de vouloir, de manière cependant que tous ce qu'il a de

qualités et de perfection dans la créature, soit aussi renfermé en Dieu, qui est la cause efficiente et productrice de toutes les créatures; mais en un degré bien plus éminent, à cause de la simplicité de son essence. Et de même notre intelligence, recevant une idée par le moyen des créatures, par une suite de raisonnements, est assimilée à une essence divine, quoique imparfaitement. Ainsi la bonté, la sagesse, la puissance et les autres attributs de Dieu qui nous sont connus, diffèrent en raison à cause des différentes conceptions de notre intelligence, bien qu'elles soient une dans le fait, parce que l'essence divine, qui est une et simple, ne parvient à notre intelligence qu'à l'aide de plusieurs idées, comme plusieurs choses nous représentent l'essence divine sous plusieurs formes. Ainsi on peut parfaitement comprendre ce que nous disons en premier lieu que toute perfection est véritablement en Dieu, parce que la véritable raison de bonté n'étant pas la raison de sagesse, il faut qu'elles diffèrent en raison dans l'être de Dieu, parce que, étant en lui par mode simple, elles sont les mêmes dans le fait. On a tort quand on nous fait cette objection, que la différence de la bonté et de la sagesse est en Dieu, et non dans l'intelligence de l'homme. Car notre adversaire n'a pas compris cette pensée, parce qu'en disant que ces attributs sont en Dieu, lorsqu'on les affirme de Dieu, ils diffèrent en raison, c'est-à-dire, par les différentes conceptions de notre intelligence, qui nous représente l'essence divine une et simple, quoique d'une manière très imparfaite. Or il est clair, par tout ce que nous avons dit, que la raison dont il est question ici est dans l'intelligence comme dans son sujet, et dans l'essence divine comme dans son objet. Le même ce que l'on objecte en second lieu que la raison de bonté renferme en soi la sagesse, parce que la bonté divine est sagesse, n'est pas exact, est faux, parce que la bonté divine est la sagesse divine parce qu'elle est divine, et non parce qu'elle est bonté ; et elle n'est pas bonté, parce qu'elle est sagesse. Or cela seulement appartient à la raison de bonté et de sagesse, qui convient à la bonté en tant que bonté, et à la sagesse en tant que sagesse. Enfin, la troisième objection n'a pas plus de valeur. Car on ne peut pas regarder comme raison de la bonté et de la sagesse ce qui convient à ces deux attributs, en tant que divins, mais ce qui convient à la bonté en tant que bonté, et à la sagesse en tant que sagesse, comme nous l'avons dit.

## QUESTION II

On voit, par ces prémisses, qu'on peut très facilement comprendre ce que nous disons en second lieu, savoir, que la raison qui différencie les attributs de Dieu, repose en partie sur son objet et en partie sur notre intelligence. Il est nécessaire pourtant que leur différence s'appuie sur l'un et l'autre. Car les raisons de la différence de ces attributs ont leur raison d'être dans notre intellect comme dans leur sujet; et dans leur objet, comme les images de l'essence divine, par le mode qui leur est propre. Ainsi on dit la raison d'une pierre est fondée sur son objet, parce que notre intellect nous représente une pierre. Et ce qu'on nous oppose en disant que ce qui est essentiellement un, ne peut avoir de raison de différence, est tout-à-fait faux, d'après ce que nous avons dit. Car la nature divine nous est représentée par différentes choses, soit dans notre intelligence, soit dans la nature. Et pourtant l'auteur que nous combattons a cru que les raisons des divers attributs étaient dans l'essence divine comme sur leur objet, à l'aide des différentes idées de notre intelligence représentée par des noms différents. Et cependant cet écrivain a pensé que les raisons de ses différents attributs sont dans l'essence divine comme dans leur objet, représenté par différentes conceptions de notre intellect, lesquelles ont des noms différents.

### QUESTION III

De ces prémisses on peut facilement comprendre ce qu'on dit en troisième lieu; c'est-à-dire que la diversité de raison, de puissance, de sagesse, de bonté, est dans l'intellect comme dans son sujet, et dans Dieu comme dans son objet, ce qui est la raison et le fondement de cette vérité. Pourvu cependant qu'on l'entende en ce sens, qu'elle sert de fondement à la vérité en tant qu'elle est représentée par chaque idée de notre intellect, qui saisit ces divers attributs, mais non en ce sens que la diversité des attributs de Dieu veuille signifier qu'il y a diversité en Dieu, comme on nous l'objecte. Car cette diversité d'idées ou de raisons n'a pas sa source dans la diversité qui est en Dieu, mais bien dans l'impuissance de notre intellect, qui, ne saisissant les attributs de Dieu qu'à l'aide d'autres idées, ne comprend les attributs de Dieu que par ce qu'il voit de perfection dans les créatures.

### QUESTION IV

Ce qu'on nous oppose en quatrième lieu, que Dieu n'a pas d'infinité d'expansion, mais seulement une infinité intime, n'est pas dans l'auteur. Il y a seulement objection sur l'émanation infinie, à quoi je répons: L'infinité d'expansion est un défaut, puisqu'elle s'éloigne de l'unité: l'infinité intime est une perfection, puisqu'elle tend à l'unité. La seconde seule convient à Dieu. On entend par là, en effet, l'infinité d'émanation. Or l'émanation peut avoir une extension numérique au moins dans les créatures, bien que Dieu ne puisse pas avoir d'extension par l'étendue. L'infinité d'émanation est appelée intime, sinon pi au moins en ce sens qu'on dit que Dieu est infinie bonté, c'est-à-dire souverainement bon. Mais on ne lit pas que l'émanation de I) est infinie en extension, parce que le nombre des personnes émanées de Dieu n'est pas infini, malgré que l'émanation de Dieu produise éternellement, comme on nous l'objecte.

### QUESTION V

La cinquième objection qu'on nous fait, qu'il n'est pas de la raison de la perfection en Dieu de produire des personnes semblables à lui, bien que c'en soit une dans les créatures, est fautive, à moins qu'on n'ajoute que ce n'est pas la raison de la perfection absolue ou prise en elle-même; et l'auteur semble nous le faire entendre lui-même par ce qu'il ajoute ensuite, malgré qu'il ne l'exprime pas clairement. Il dit, en effet, que ce n'est le propre de qui que ce soit de produire une personne dans la créature.

### QUESTION VI

Voilà ce qu'on dit en troisième lieu : La relation entre les personnes divines, comparée à leur essence, est la seule raison comparée à son objet ; elle est donc quelque chose ; ce qui doit s'entendre ainsi: la relation comparée à l'essence diffère d'elle seulement en raison, mais elle a avec la relation opposée une différence essentielle : ce qui fait qu'on ajoute encore : La relation, en effet, comparée à l'essence, n'est autre chose que l'essence elle-même, mais elle diffère par la raison. Mais on répond que l'on ne veut pas dire que la relation soit seulement la raison, qui n'est pas son sujet, comme le p notre adversaire.

### QUESTION VII

Septième objection: La lumière est une qualité de l'agent universel, c'est-à-dire du ciel. On l'appelle universelle en tant qu'agent naturel, et non en sens absolu, comme l'auteur l'entend. Car, quoique la lumière soit dans l'air, elle lui est communiquée par un corps céleste comme la chaleur de l'eau vient du feu. De même que la chaleur est une qualité particulière du feu, bien qu'elle existe dans d'autres corps par le moyen du feu, de même on peut dire que la lumière est la qualité propre du ciel, malgré qu'elle soit répandue dans d'autres corps par le ciel.

### QUESTION VIII

Telle est la huitième question Parce que le mot Dieu, l'est ainsi que le nom est la même personne, le mot Dieu peut signifier la personne; on ne veut pas dire que l'expression signifie une personne, comme l'auteur l'entend, mais que cette expression Dieu est le même que celui de personne appliqué à Dieu, ce qui signifie l'un et l'autre dans le sens concret.

### QUESTION IX

La neuvième question : La génération divine n'a pas pour terme la relation, mais l'hypostase qui est le sujet, est vraie, si on l'entend de la substance impliquant le supôt, mais non de la substance en tant que substance ou nature. L'objection qu'on nous fait n'est pas sérieuse. La relation dans les personnes divines est l'hypostase; donc si elle a pour terme l'hypostase, elle a aussi la relation. Voici comme on doit en entendre le sens: "L'essence divine est l'hypostase;" donc la génération divine a l'essence pour terme. De même que l'essence divine n'est pas engendrée, pas plus que la filiation, mais bien le Fils.

### QUESTION X

On peut passer cette proposition quoiqu'elle ne soit pas toujours dans son vrai sens. Nature de nature, lumière de lumière, substance de substance, Dieu de Dieu, et quoiqu'on ne dise pas ici ordinairement essence d'essence, on ne peut pas penser qu'on prétende qu'il n'est pas permis de dire Dieu de Dieu. Car on peut aussi bien dire Dieu de Dieu que ceci : Dieu a engendré

Dieu, comme l'auteur le dit, et comme il l'exprime dans sa quatrième distinction, ce qui me fait croire que c'est une erreur de copiste.

### QUESTION XI

Question onzième : Malgré qu'il y ait la même nature dans le Père, le Fils et le saint-Esprit, elle n'y est pas de la même manière : cette proposition renferme un sens douteux. Si on entend qu'elle n'y est pas de la même manière d'une façon essentielle; par exemple, si l'on disait qu'elle est meilleure ou plus parfaite dans l'un que dans l'autre; mais si on entend d'un mode de relation, comme l'écrit Hugues de Saint-Victor, dans son Traité (de la Trinité, lequel attribue à chaque personne divine un certain mode d'être; ceci est vrai, parce qu'on ne comprend pas l'essence de cette manière, qu'elle engendre ou qu'elle est engendrée, comme le dit le docteur de Verceil, elle est cependant reçue ou communiquée par génération. L'essence divine est donc dans le Père, sans qu'il l'ait reçue d'aucun autre ; dans le Fils, à titre de génération, et dans le Saint Esprit, par voie de procession.

### QUESTION XII

La douzième proposition est ainsi conçue : Ce qui est produit par la nature et la volonté, peut l'être de trois manières seulement, par la nature, par la volonté seule, ou par le concours de la nature et de la volonté. C'est de la première manière que le Fils de Dieu a été engendré, les créatures ont été faites de la seconde, et le Saint Esprit procède de la troisième. L'objection qu'on nous fait ici n'est pas forte. Car on peut dire que le Fils est engendré par nature, le Saint Esprit procède de la nature et de la volonté, comme le Fils est nature de nature, sagesse de sagesse; mais la distinction qui place le Saint Esprit entre le Fils et la créature est surtout très fautive. Car comme Dieu le Père a engendré le Fils de sa nature et par sa volonté, on peut dire la même chose du Saint Esprit car ce que Dieu produit par sa volonté est une pure créature, comme saint Hilaire le prouve dans son livre des Synodes il faut dire cependant que le Saint Esprit procède comme amour; de même que le Fils procède par l'intellect en tant que procédant comme Verbe; de même que le Verbe procède de la parole de Dieu, de même l'amour procède de Dieu en tant qu'il est amour.

### QUESTION XIII

Ce qui est exposé dans la treizième proposition n'est pas en général un acte de la nature, commun et ordinaire, mais en tant qu'uni à la qualité de supposé générateur : ce qu'insinue ici notre adversaire n'est pas très faux, parce que cette union peut être rapportée à l'intellect ou à notre manière de parler, comme quand nous disons l'essence et la paternité sont dans le Père. Mais on ne peut pas le rapporter à l'ordonnance de la chose; on pourrait plutôt l'attaquer sur ce qu'il dit : La génération est un acte naturel dans le Père, si on l'entendait comme acte de la nature génératrice. On ne doit pas dire que c'est un acte de la nature génératrice qui produit. Car la nature n'engendre pas, mais c'est le père qui engendre naturellement le fils.

#### QUESTION XIV

On peut facilement comprendre la puissance, non du côté des opérations, c'est-à-dire de création et de génération, qui sont des actes bien différents, considérées avant et après l'exercice de ces deux puissances. Car, malgré que le pouvoir de créer et d'engendrer soit de l'essence divine, comme le dit l'auteur, cependant il renferme une faculté qui n'est pas dans l'essence, et sous ce rapport on peut faire une distinction de la puissance, quoiqu'on ne puisse en faire aucune quant à l'essence. De même, quoique l'acte de créer soit Dieu et l'essence divine, cependant on distingue en lui un effet qui différencie la création de la génération, mais non selon l'essence d'action, en tant qu'elle est l'essence divine elle-même.

#### QUESTION XV

Elle est ainsi posée : Comme l'éternité est antérieure au temps, de même ce qui est éternel est antérieur par rang à ce qui est créé. Dont il suit que l'ordre de puissance, relativement à l'acte éternel de génération, est l'action limitée de créer. Ceci n'est pas erroné, parce que l'action de créer renferme l'idée de temps, par rapport à l'effet qui est lié avec lui ; et à cause de cela on ne peut pas dire que Dieu créa de toute éternité, bien que son action soit éternelle, puis qu'elle est l'essence divine. Et malgré que ce qui est éternel ne tienne en rien à ce qui est passager, il y a cependant, entre ces deux termes, une idée de relation comme, par exemple, du principe à l'effet. Car Dieu, qui est éternel, est le principe et la fin de toute créature.

#### QUESTION XVI

L'auteur est ici dans l'erreur, et n'entend pas ce qu'il dit. Cette proposition peut être envisagée sous deux rapports. En sens absolu, et ceci ne peut convenir à Dieu; ou avec précision et sans rien ajouter, et alors elle s'entend de Dieu. Car, ici, absolu ne veut pas dire qui ne dépende d'autre chose, mais bien pris généralement. De même il n'a pas compris le mot précisément, c'est-à-dire sans addition. Car il a compris que être ce à quoi on n'ajoute rien, c'est être existant de soi-même, est le propre à Dieu; mais il n'a pas compris que être, comme il le dit, sans avoir besoin de rien, est le propre de Dieu.

#### QUESTION XVII

Les vérités produites dans un sujet sont différentes, mais si on les compare à l'intelligence divine, ce n'est plus qu'une vérité; ceci est très vrai. Cependant cette unique et même vérité n'est pas une ' créée, comme l'a compris notre auteur, mais la vérité incréée.

#### QUESTION XVIII

La raison de créer, considérée dans les créatures, est invariable, et on dit qu'elle est éternelle, parce qu'elle ne subit pas de variation; cet écrivain ne combat pas bien cette proposition. Car, quoique toute créature passe, par la création, du néant à l'être, et par conséquent soit susceptible de changement en quelque manière, cependant les termes et quelques propositions sont invariables à cause de l'ordre obligé d'un terme à l'autre, comme Sortès est variable

aussi bien que son cours et son mouvement; s'il court il se meut; cependant cette invariabilité n'établit pas une proposition éternelle, à moins que ce soit dans l'intellect éternel, c'est-à-dire divin.

### **QUESTION XIX**

Sa dix-neuvième question est ainsi conçue: La dixième composition se fait d'un corps hétérogène et d'une âme végétale; la onzième d'un corps homogène et d'une âme végétale et sensible, comme l'animal; la douzième, de ces éléments et d'une urne raisonnable; ce qui est dit improprement, comme le dit l'auteur, parce qu'il donne à entendre par union, que l'âme raisonnable diffère de l'âme végétale et sensible; mais je crois qu'il rapporte union à l'essence raisonnable seulement, et non à la substance de l'âme. Aussi je crois qu'il aurait mieux fait de dire, de ces éléments et de l'être raisonnable, comme il l'a dit plus haut, de l'âme végétale et sensible.

### **QUESTION XX**

Vingtième proposition : L'essence divine ne dépend pas de soi en quoi que ce soit; mais elle a un double intellect dans la personne du Fils. Car si on veut dire que l'essence divine, qui est dans le Fils, vient d'un autre, c'est une erreur, comme on nous l'oppose. Mais si on entend que l'essence divine, qui est dans le Fils, vient d'un autre, c'est-à-dire du Père, on a raison. Car c'est par le Père que l'essence divine est dans le Fils.

### **QUESTION XXI**

L'essence est le principe de nos connaissances en tant qu'unie avec nos facultés personnelles, n'est pas une proposition fautive, parce qu'on dit que l'essence est unie avec nos facultés de la manière que nous avons exposée plus haut. Mais elle paraît plutôt errer en ce qu'on dit que l'essence est le principe des actes de nos connaissances. Elle est fautive, en effet, si on entend que l'essence est le principe inspirateur et générateur de ces actes, dans le sens que dit l'auteur, dans sa septième distinction du premier livre, que la puissance génératrice est l'essence divine. Car la puissance divine d'engendrer est le principe de génération par lequel le générateur produit son acte.

### **QUESTION XXII**

Le fondement des autres attributs tenant à la nature et à la volonté, n'est pas en raison de l'agent, mais d'un analogue; de sorte qu'il l'est à l'égard d'un objet d'une essence différente, mais non quant à l'objet substantiel. L'auteur dit ceci d'après ce passage d'Aristote dans son deuxième livre du Traité de physique, où il distingue, deux principaux agents, où il dit : « C'est tantôt de la nature et tantôt de la volonté que procède tout ce qui se fait. » Or la puissance et la vertu ne diffèrent point de ces deux principes, parce qu'ils se rapportent habituellement l'un à l'autre. En effet, il y a une puissance et une vertu naturelle; et une puissance et une vertu raisonnable ou volontaire. Car on ne distingue pas l'intellect de la volonté dans son action, parce qu'il n'agit que par l'intermédiaire de la volonté. Il y a cependant quelque chose qui procède par mode d'intellect dans les personnes divines, c'est-à-

dire le Verbe; de même que le Saint Esprit procède par mode de volonté, par exemple, l'amour.

### QUESTION XXIII

La vingt-troisième proposition ainsi conçue : Le Fils procède comme Verbe, la puissance par laquelle le Père produit tout le Saint Esprit, comme amour, qui est le principe de toute création, renferme un double sens. On peut dire que le Père peut par le Fils, veut par le Saint Esprit, ce qui est faux, comme l'auteur le prétend. Car il faut dire que le Père peut créer par le Fils, le veut par le Saint Esprit, et en ce sens cette proposition est vraie. Car le Père crée tout par le Fils et le Saint Esprit : or ce qu'il crée est évidemment ce qu'il peut et ce qu'il veut créer. Donc il peut et veut tout faire par le Fils.

### QUESTION XXIV

Quant à ce qu'il dit dans la vingt-quatrième question, que le Saint Esprit procède comme principe de la volonté, et la créature comme effet, si on le prend en ce sens que le Saint Esprit est l'agent producteur de la volonté comme d'un acte personnel, comme l'insinue notre auteur, est faux, parce qu'il n'y a pas, dans le Père, de principe de volonté en dehors de son être. Mais cette proposition est vraie, si on l'entend de l'acte de la volonté. Car le Fils est la raison de la volonté qui coordonne tout à ses fins. Or personne ne doute que le Saint Esprit ne c aussi bien que le Père et le Fils à la création de tout ce qui existe.

### QUESTION XXV

On peut facilement comprendre la vingt-cinquième proposition, que le Saint Esprit procède du Père et du Fils, qu'ils sont plusieurs agents opérant chacun en particulier, niais qui ne sont qu'un seul et même principe d'action, et qu'il n'en est pas ainsi de la procession de la créature ainsi que du Saint Esprit, car il tire la distinction de sa personne de celles de qui il procède. Il est en effet le lien des deux autres personnes ce qui ne peut être attribué à la créature. Il n'est pas nécessaire que l'effet soit plus simple que la cause ; ainsi on dit, que le Saint Esprit procède de plusieurs, en tant que multiples d'une certaine façon, parce qu'on considère l'effet par rapport à la cause productrice, ou à la différence de forme que donne le principe producteur. Or le Père et le Fils l'inspirent par leur puissance inspiratrice qui est la nature divine, une et indivisible dans les deux personnes; mais cette affirmation ne s'applique pas aux personnes divines comme cause et effet, ou comme l'agent et le produit, mais nous employons seulement le langage humain en parlant de la Divinité. Et il ne faut pas croire que si le Saint Esprit procède des deux personnes en tant que plusieurs, -il ne procède pas entièrement de l'un indépendamment de tout rapport mutuel avec l'autre.

### QUESTION XXVI

Vingt-sixième question. Quoique le Saint Esprit procède des deux autres personnes en tant que plusieurs, selon le nombre des principes de procession, ils ne sont pas plusieurs par une forme multiple, comme nous en avons donné la raison plus haut.

### QUESTION XXVII

Cette proposition, entendue en sens absolu, est fausse, qu'un principe d'action qui agit médiatement e-t immédiatement renferme plus de puissance génératrice. Si on l'entend relativement et en un certain sens, elle est vraie, et fausse en un autre, parce que la relation par laquelle le Fils est le principe du Saint Esprit est commune au Père et au Fils. Ainsi, quant à cette relation, les rapports sont les mêmes; mais celle par laquelle le Fils vient du Père, lui est propre et privée. On peut donc dire, en ce sens, que le Fils est l'auteur du Saint Esprit en un autre sens que Je Père, parce que le Fils a cette relation avec une autre personne, et non le Père. Il est donc juste de dire que dans tout ce qui est commun au Père et au Fils, le Fils le tient du Père, et celui-ci de personne.

### QUESTION XXVIII

Vingt-huitième proposition : Dieu créateur est un nom essentiel, étendu aux personnes de la sainte Trinité, comme la puissance unie à un acte raisonné est raisonnable : ceci est clair, et il y a une différence fondamentale entre l'essence et la puissance, bien qu'on les confonde, parce que l'essence n'implique pas l'exercice de ce principe; tandis que la puissance, selon l'idée de l'exercice de cette faculté, est la puissance d'engendrer, c'est-à-dire le principe de génération.

### QUESTION XXIX

La vingt-neuvième proposition, ainsi conçue, le Saint Esprit procède des deux personnes, par le moyen d'une seule, ce qui semble faire croire qu'elle procède davantage de celle-ci, est tout-à-fait erronée, à moins que ce ne soit qu'en apparence, comme le dit notre auteur, et semble être une fausseté, ce qui ne peut être en aucune façon.

### QUESTION XXX

Il y a une autre raison : comme le Saint Esprit procède d'une personne par le moyen de l'autre, il semble donc tirer davantage, par le mode de procession, de la première personne; entendu simplement, ceci est faux, à moins que l'auteur ne trouve son excuse dans le doute qu'il établit par ce mot, il semble.

### QUESTION XXXI

Proposition trente-unième : On dit, en un sens, qu'une chose est temporelle, quand elle est sujette aux variations du temps, et, en ce sens, ce qui nous élève au-dessus du temps n'est pas temporel ou compris dans l'espace du temps : telle est la grâce; on tire cette conclusion de ce que dit saint Augustin, « que nous ne sommes plus dans ce monde quand notre esprit se pénètre des idées éternelles. » Ceci est vrai quant à l'objet vers lequel nous nous élevons, qui est au-dessus du monde sensible, et au-delà du temps, mais encore par rapport à nous, en tant que nous sommes transportés vers les choses éternelles, malgré que nous soyons temporels et passagers, et que la grâce qui est accordée au monde soit elle-même temporelle.

### QUESTION XXXII

Proposition trente-deuxième: Le don que Dieu fait de lui-même est quelquefois la communication seule, d'autres fois, l'émanation, et quelquefois la translation. On peut dire que chaque personne de la sainte Trinité se donne de la première façon; dans le second sens, une personne en donne une autre, et, dans le troisième, les trois personnes donnent toutes les créatures. Ceci est exact, mais ce serait faux, si on voulait dire que chaque personne de la sainte Trinité donne toutes les autres de la seconde manière, c'est-à-dire par émanation, comme l'auteur a voulu le faire entendre.

### QUESTION XXXIII

Trente-troisième proposition: Les saints du nouveau Testament sont plus aptes à recevoir la grâce que les saints de l'ancienne loi, parce que l'obstacle qu'opposait le péché d'Adam a été levé par la rédemption. Cette proposition est juste, parce que, si la circoncision ôtait le péché originel, dans l'ancienne loi, comme le dit Jean de Verceil, elle ne donnait pas une si grande abondance de grâce que le baptême, et le sang de Jésus-Christ n'avait pas été encore versé pour prix de la rédemption de tout le genre humain.

### QUESTION XXXIV

Il faut que la trente-quatrième proposition, que l'âme n'est rien autre chose que ce qu'elle communique au corps, soit vraie. Car si l'âme est la forme du corps, la forme et la matière ne font qu'un seul être, ce qui serait faux, si la forme différait de ce qu'elle communique à la matière. Il ne s'ensuit pas de là que l'âme soit corruptible comme le corps, car l'âme ne peut être anéantie comme lui; il faut donc conclure que l'âme est distincte du corps.

### QUESTION XXXV

Trente-cinquième proposition : Il est vrai de dire qu'il n'y avait pas de mission visible dans l'ancien Testament; mais notre auteur se trompe, en ce qu'il ne distingue pas entre les missions et les apparitions. Car toute apparition n'est pas une mission visible, tuais seule ment celle qui a pour but de faire connaître une plus grande effusion de grâce dans une personne.

### QUESTION XXXVI

Trente-sixième proposition: Il y aura un temps où il n'y aura plus de propagation spirituelle de la foi de l'Eglise pour la multiplication des fidèles, peut être vrai, si on l'entend. du temps de l'Antéchrist, non parce que dans ces derniers temps l'Eglise obtiendra quelques conversions, comme le dit saint Augustin au vingtième livre de la Cité de Dieu, mais parce que peu se convertiront, à cause des tribulations de ces jours de malheur.

### QUESTION XXXVII

Sa trente-septième proposition, que tout acte tient de la forme inhérente à l'agent, est fausse, si on entend inhérente par accident, comme c'est le sens de l'auteur; elle est vraie, au contraire, si on dit qu'elle est inhérente, c'est-à-dire qu'elle a un certain mode d'existence dans l'agent. Or nous disons que la forme substantielle est dans le feu, et la divinité dans Dieu.

### QUESTION XXXVIII

Il est faux de dire que Dieu n'agit dans l'âme que par un influx nouveau, car un changement heureux peut se faire dans l'âme par ses nouvelles dispositions, comme une illumination soudaine de l'air peut se faire par un changement survenu dans l'atmosphère. Il est, en effet, clair, en effet, que Dieu agit sur l'âme, non seulement en lui imprimant une certaine puissance de grâce et de vertu, mais encore en poussant son libre arbitre vers telle ou telle autre chose, ce qui ne peut pas s'appeler proprement influencer l'âme, mais plutôt l'exciter à agir.

### QUESTION XXXIX

Cette proposition, Ajouter, dans les choses spirituelles n'exclut pas l'idée de la simplicité, est vraie, si on l'entend par mode d'intention, comme on dit que ce qui est meilleur ajoute en qualité à ce qui est moins bon. Elle est fausse, si on l'entend d'une addition de substance à la substance, et d'espèce à l'espèce. Car l'intellect qui a plusieurs espèces d'intelligences n'est plus simple.

### QUESTION XL

Proposition quarantième: Je crois qu'il ne convient pas de dire que le Fils a ses attributs en fait et non pas en propriété.

### QUESTION XLI

La quarante-unième proposition, le Verbe incréé n'est pas la raison (le produire d'autres paroles, est fausse, entendue simplement.

### QUESTION XLII

Quoique la fin du Verbe et du Saint Esprit soit la même, l'ordre par lequel ils tendent à cette fin est différent, parce que le Saint Esprit tend à cette fin par mode efficient. Ceci n'est pas juste, si par fin on entend le terme pour lequel une chose existe, car le Saint Esprit n'existe pas pour aucun effet créé. Mais si la fin est prise pour le terme, comme le point est appelé la fin d'une ligne, la fin peut être appelée un effet créé, auquel se termine l'opération de la personne incréée.

### QUESTION XLIII

Ce qui procède d'une chose pour passer dans une autre comme dans son objet, ne peut être dit, venir à procéder à l'égard de ce premier principe comme une qualité, et n'a pas de raison d'être nécessaire.

### QUESTION XLIV

Proposition quarante-quatrième : Le terme égal peut être entendu de deux manières : comme indiquant seulement la relation, ou renfermant un acte avec la relation, ou un mouvement vers cette même relation. Dans le premier sens, on dit que le Père est égal au Fils. Dans le second, que le Fils est égal au Père. Ceci n'est pas faux dans le sens de l'auteur, car l'égalité signifie seulement la relation, et pré suppose cependant l'unité. Mais ce n'est pas juste, si on veut dire que ce qui est égal implique un mouvement vers l'égalité. Ce qui est adéquate, mais non ce qui est égal, ou l'égalité ne signifie pas ce mouvement.. Supposé même qu'il en fût ainsi, il ne serait pas déplacé de dire que, dans ce sens, le Fils est égal au Père. Car bien que dans le Fils il n'y ait pas tendance à l'égalité, il reçoit cependant du Père ce qui le rend égal à lui, et cette communication de relation, quant à ce sens, fait la même chose dans le Fils, que la tendance à l'égalité dans la créature.

### QUESTION XLV

Cette quarante-cinquième proposition est claire. On dit que le Fils est égal au Père, comme on dit que le mouvement est égal à la même quantité d'attributs que donne la relation. Car, malgré qu'il n'y ait pas de mouvement dans le Fils, la génération renferme quelque chose de semblable, en ce sens, comme dit saint Basile, que recevoir est commun au Fils et à la créature.

### QUESTION XLVI

Cette proposition, une personne n'a pas l'être en elle-même, est, fautive, parce qu'il est clair que Dieu existe en lui-même. Ceci se prouve plus par la négative que par l'affirmative, parce qu'il n'a pas besoin d'un autre dans lequel il existe, en ce sens que le Père existe de lui-même et non d'un autre.

### QUESTION XLVII

Il y a trois manières de recevoir l'être. La première, qui exclut toute puissance d'où il est reçu, comme l'Être divin; la seconde, toujours dépendante d'une puissance créatrice, tel est tout ce qui peut recevoir l'être; la troisième, qui tient le milieu entre les deux autres. Il est toujours, en effet, un être impuissant, en ce qu'il tient ce qu'il est d'un autre, et cependant il ne l'est pas d'un autre côté, en tant qu'être simple et complet, comme l'être de l'ange. Ceci est clair, car Jean de Verceil n'a pas l'intention d'exclure toute espèce de puissances, mais celles seulement qui seraient sujettes à changement, et qui se trouvent dans toutes les créatures corruptibles.

### QUESTION XLVIII

Le pouvoir et l'exercice de la puissance, dans les Etres éternels, ne sont pas toujours unis, mais existent successivement, non avec continuité, mais par intervalle. Cette proposition quarante-huitième est vraie, entendue des actions selon leur nature. Ils ont en effet des actions qui se suivent, d'où saint Augustin dit que Dieu donne le mouvement aux créatures spirituelles, pour un temps: or recevoir le mouvement pour un temps, c'est être mû par les affections présentes. Mais les actions des anges, d'après lesquelles ils jouissent du Verbe, sont sans succession de temps, et par elles ils participent à l'éternité. On dit que le pouvoir de l'ange est interrompu, non pas quant à l'essence du pouvoir, mais quant à la distinction de la puissance et de l'exercice de la puissance, parce que les anges tantôt peuvent et tantôt agissent.

### QUESTION XLIX

La proposition quarante-neuvième, la matière diffère de Dieu par une distinction imparfaite, quoique Dieu soit distinct de la matière par une différence parfaite, n'est pas vraie, à proprement parler, quoiqu'on puisse la soutenir. Elle serait juste, si l'on disait que la matière première est distinguée de Dieu par quelque chose d'imparfait.

### QUESTION L

L'ordre peut être considéré sous un double rapport : d'abord sous celui du sujet auquel il est appliqué, ou de la raison par laquelle il atteint ce but. Sous le premier point de vue, il n'y a pas d'ordre de nature dans les personnes divines, et sous le second, il est relatif. Car il n'y a point d'ordre sans rapports distincts qui s'harmonisent en un sens. Et il ne peut y avoir ordre, là où il n'y a nulle convenance. On peut donc considérer la raison de l'ordre dans les personnes divines, sous le rapport de la distinction des personnes, et ainsi la raison d'ordre n'est pas la nature, mais la relation : ou du côté des convenances, et dans ce cas la nature est la raison de l'ordre. C'est pour cela qu'on dit qu'il y a un ordre de nature dans les personnes divines, parce que la nature divine est communiquée au Fils par le Père, et par l'un et l'autre au Saint-Esprit.

### QUESTION LI

Prise au pied de la lettre, cette proposition est fautive, savoir, que l'essence de Dieu est une dans le fait, mais qu'elle a une foule d'attributs qui diffèrent en Dieu par la seule raison, et entre eux par le fait, selon leur nature et leur raison propres et particulières. Il y a eu, en effet, contradiction dans les termes. Car l'auteur dit d'abord que les attributs que l'essence divine possède en elle-même diffèrent en Dieu par la seule raison, et entre eux par le fait. Or cette erreur provient, non du défaut d'intelligence de l'auteur, mais de ce qu'il n'a pas énoncé clairement sa pensée. Il aurait mieux dit l'essence divine, qui a plusieurs attributs différents par la seule raison, mais différents en nature dans les choses créées, selon leur essence et les raisons qui leur sont propres.

**QUESTION LII**

Le suppôt divin u sa raison d'être par lui-même, d'après les lois générales de la nature; la raison d'intelligence par sa nature spéciale; la raison de distinction de sa forme singulière. Ceci est mal expliqué; car il ajoute ensuite, le suppôt divin existe de lui-même. Il y a en effet dans le texte Le suppôt divin, par la nature générale, etc. Il parle du suppôt créé, car il avait dit un peu plus haut : L'animal est une substance prise en général dans ses attributs, et l'homme, dans ses attributs particuliers, Paul, par exemple, pris dans ses attributs individuels. Si on appliquait cette distinction au suppôt divin, elle serait mal définie parce que, dans les personnes divines, on ne trouve ni genre ni espèce.

**QUESTION LIII**

Proposition cinquante-troisième : Hypostase, dans son acception véritable, comprend les natures communes et la propriété particulière, non en ce sens que l'un existe dans l'autre, mais de cette façon que l'une et l'autre lui conviennent. Cette proposition est vraie, et est réfutée à tort par notre adversaire, car on dit que leurs attributs sont inhérents aux personnes divines on dit qu'ils sont dans les personnes; ainsi l'essence divine' dans le Père et est le Père lui nième. En argumentant ainsi, on pourrait contrôler tout ce que l'on dit de Dieu, car notre langue est impuissante à parler dignement de lui.

**QUESTION LIV**

La cinquante-quatrième proposition : Le Père se comprend sur toutes choses dans la même espèce, c'est-à-dire en lui-mêm ou dans son essence, c'est pourquoi il engendre la même espèce, c'est-à-dire le Fils, pour lui et pour tout créer, est mal formulée, quand même on dirait, le Père engendre, de lui-même, la sagesse. Elle serait juste s'il disait, il engendre le Fils, sa sagesse, parce qu'il est de la même espèce que celui qui le produit. L'auteur prend produire pour parler, ce qui fait qu'il dirait mieux Dieu le Père engendre de lui le Fils, Verbe du Père, et Verbe de tout. Car le Père se nomme, et tout ce qui existe par son Verbe, qui est le Fils. Notre adversaire emploie malle mot tirer de soi, c'est-à-dire produire.

**QUESTION LV**

La cinquante-cinquième proposition est ainsi conçue : Le Fils a plus de rapport avec le Père, dans les choses extérieures, que le Saint Esprit. L'auteur ajoute dans son manuscrit, c'est-à-dire dans l'habitude inspiratrice, à savoir, l'inspiration commune. Richard de Saint-Victor l'admet dans son livre de la Trinité. Mais ceci ne me paraît pas juste, parce que, dans les personnes divines, il n'y a, à proprement parler, rien d'intérieur ni d'extérieur, et le Fils n'a pas plus de rapport de convenance avec le Père que le Saint Esprit, quoi qu'il lui soit uni par un grand nombre de relations

**QUESTION LVI**

La cinquante-sixième proposition est celle-ci: Le Père et le Fils ne sont pas le même principe du Saint Esprit, comme plusieurs l'affirment à cause d'un article qui renferme cette proposition et qui concerne la personne; cependant ce n'est pas trop accorder que de dire que le Père et le Fils sont le même, comme le seul principe; car on se sert ordinairement des mêmes expressions pour l'essence et pour la personne.

**QUESTION LVII**

Cette proposition est fautive dans le sens de l'auteur. En parlant de l'espèce de nature et de l'espèce de connaissance, on dit que le Fils est l'espèce du Père à cause de la construction du nominatif avec le génitif, en tant que cause efficace, et non comme cause formelle. Car il ne s'ensuit pas que le Fils soit la cause efficiente du Père, et en sens inverse, mais la construction est faite selon l'usage, dans ce cas, d'après la manière de s'exprimer des grammairiens. Or ceci signifie que le Fils est l'espèce du Père, dans le sens de saint Hilaire, qui dit (lue l'espèce est dans l'image. Saint Augustin entend par l'espèce, la beauté. Et quoique saint Hilaire ne dise pas que le Fils est l'espèce du Père, on peut entendre, dans ce sens, l'espèce ou la beauté du Père, comme on dit qu'il est la splendeur du Père.

**QUESTION LVIII**

Proposition cinquante-huitième On peut considérer le ternie d'une action sous un double rapport, en soi et en raison de l'action. Dans le premier sens, le terme inspirateur de l'amour à l'égard du Père, est le Fils; et dans le second, c'est le Père à l'égard de lui-même. Cette proposition est obscure et mal définie. En effet, parce que le terme d'une action est distinct parfaitement de l'agent, là où il y a une distinction réelle, il dit que le terme de l'action de l'agent est le terme de fait, et, dans ce sens, il y a une distinction réelle entre le Père et le Fils; mais quand il n'y a pas de distinction réelle, il dit que le terme est selon la raison, comme dans le Père, lorsqu'il s'aime lui-même, celui qui aime et l'objet aimé diffèrent seulement en raison. Mais il ne suit pas de là que le Père s'aime d'une façon, et aime le Fils d'une autre, comme veut le dire l'auteur, mais il s'ensuit qu'il s'aime comme lui-même, et le Fils comme une autre personne.

**QUESTION LIX**

L'auteur dit dans sa cinquante-neuvième proposition, en parlant de l'amour essentiel, le Saint Esprit s'aime par lui-même. Je crois que ceci est vrai de l'amour qu'il a de lui-même, parce qu'il se connaît, et parce que cet amour de complaisance n'est autre chose que le Saint-Esprit. Aussi cette proposition, le Saint Esprit s'aime d'un amour de complaisance, est vraie, à moins qu'on veuille dire qu'aimer de connaissance puisse être pris pour l'inspiration de l'amour, et aimer de cette sorte ne convient nullement au Saint Esprit.

### QUESTION LX

Quoique le Saint Esprit ne s'aime pas lui-même par le fait de la connaissance qu'il a de lui-même, ou une autre personne, de lui-même et parce qu'il se contemple, cependant il aime la créature personnellement et essentiellement de lui-même. Je crois que d'après ce que nous avons dit, cette proposition est fausse.

### QUESTION LXI

Lorsqu'il dit, tout est dans le Verbe, l'auteur entend le Père, le Verbe n'est pas appelé le principe de la parole, mais le terme, il faut l'entendre dans le Sens de l'auteur. Car, dans ce sens, le Verbe serait le principe du Père, ce qu'il faut dire; mais on l'entend du Père comme le principe de tout ce qu'on entend par ce mot, et alors toute difficulté disparaît.

### QUESTION LXII

Le Fils ne peut être le principe d'un acte dit Père, mais bien le terme. Cette proposition a le même sens. Car quoiqu'il soit le principe de l'inspiration et de la création, il n'est cependant pas le principe par lequel le Père inspire ou crée.

### QUESTION LXIII

Cette proposition "On ne peut dire éternité d'éternité", est fausse pour deux raisons. Premièrement, parce qu'on peut dire éternité d'éternité, comme on dit sagesse de sagesse, ou nature de nature. Secondement, parce que l'éternité ne répugne pas à la raison d'origine, à cause que le Fils et le Saint Esprit sont éternels.

### QUESTION LXIV

La personne n'est pas distinguée par elle-même, mais par, ses attributs. Cette proposition est fausse. Car les personnes se différencient par elles-mêmes et par leurs propriétés.

### QUESTION LXV

Le Christ seul a une parfaite connaissance des créatures. Cette proposition est vraie selon un certain mode de perfection, qui n'empêche pas la perfection de la connaissance des saints. Car il y a plusieurs modes de perfection.

### QUESTION LXVI

Les idées sont multiples du côté de l'objet connu, à cause de la pluralité des rapports, et ce rapport est éternel. Mais ce rapport est dans l'intellect de Dieu; ceci est vrai. Car, comme Dieu a connu de toute éternité toutes les créatures, de même il a la connaissance des rapports qui

existent entre lui et les créatures, et cela suffit pour la pluralité des idées, qui ne sont que les raisons des choses, en tant qu'étant dans l'intellect de Dieu, et aussi il n'est pas nécessaire que l'essence divine, soit multiple, pas plus qu'il ne faut qu'il y ait une relation réelle et éternelle, à cause (les propriétés des personnes, comme on l'objecte.

### **QUESTION LXVII**

La pluralité des idées est en Dieu, non seulement selon la raison de l'intellect humain ou angélique, mais divin. Ce qui précède prouve la vérité de cette proposition. Mais il ne s'ensuit pas qu'il y ait une essentielle distinction d'idées en Dieu, mais seulement qu'il comprend plusieurs choses.

### **QUESTION LXVIII**

La soixante-huitième proposition peut être dans un autre sens. Les anges existent au même instant, dans leur propre substance, dans l'un et l'autre terme, mais multiple selon leur raison d'être. Ceci pris au pied de la lettre, est faux. Il est vrai que l'auteur le donne comme une opinion, et non comme une affirmation.

### **QUESTION LXIX**

L'auteur comprend mal cette proposition et ne l'expose pas clairement. La connaissance d'une chose qui nous vient d'un point de vue étranger à son objet, n'est pas une ressemblance avec les choses connues, mais une connaissance d'une espèce particulière. Car il ne parle pas de la manière dont Dieu a la connaissance, mais de la manière dont un objet connu est acquis à la science de Dieu. Car ce qui a une forme est compris par sa forme propre, comme l'homme est connu par les attributs qui rendent sensible son humanité. Mais ce qui n'a pas de forme, comme les négations, sont connues par voie d'opposition et de différence. Par exemple connaître la cécité, est connaître la privation de la faculté de la vue.

### **QUESTION LXX**

Dieu connaît mal ce qu'il voit par un moyen étranger et qui ne lui est point propre, de façon que cette connaissance lui vient par accident, et non de lui-même. La proposition précédente prouve comment l'auteur entend ceci. Cependant ce qu'il appelle par accident et non par lui-même, est mal dit. Car la cécité ne vient pas à notre connaissance par accident et par voie étrangère, puisqu'on sait qu'elle est la privation de la vue.

### **QUESTION LXXI**

L'action de Dieu est intérieure et extérieure l'extérieure cesse dès qu'elle n'a plus d'objet. Ceci est faux, si on entend que Dieu agisse par une action extérieure qui ne soit pas de son essence. Mais si on dit que l'action de Dieu est extérieure, non en raison d'elle-même, mais en raison de son objet, on peut l'admettre.

### QUESTION LXXII

Dieu décrète de créer un être quelconque à une certaine époque or cet acte est temporel, et soumis aux lois du temps; il peut donc ne pas être avant qu'il soit créé. Ceci est faux quant à l'action, et vrai quant à l'objet.

### QUESTION LXXIII

On dit qu'une chose dépend de la divine providence, comme existant déjà; d'autres, comme devant être; les maux déjà faits, et les biens comme devant avoir lieu. Cette proposition est obscure, et doit être entendue ainsi la divine providence veut le bien et non le mal. Mais ce qui existe déjà, est fait dans un but tendant à l'accomplissement des éternels desseins de la divine Pro : ce qui résout la difficulté de l'auteur.

### QUESTION LXXIV

La prédestination est la cause première du salut, et le libre arbitre, la cause prochaine or l'effet est plutôt l'effet de la cause prochaine que de la première, comme on le voit par la génération des inférieurs par un mouvement nécessaire des supérieurs; cette proposition est vraie à certains égards, c'est-à-dire tant qu'aux causes contingentes, aussi bien que pour les causes nécessaires : parce que si la cause première est nécessaire et la seconde contingente, il s'ensuit que l'effet est contingent, mais on ne doit pas admettre ceci en général. Quant à ce que dit l'auteur, que Dieu est plutôt la cause prochaine que le libre arbitre, ceci est tout-à-fait inutile et frivole, car Dieu est la cause prochaine d'après l'efficacité de l'action, et non d'après l'ordre d'énumération des causes.

### QUESTION LXXV

Dieu donne la grâce par sa propre volonté à celui qui en fera un bon usage, et la refuse à celui qui en doit abuser. Cette proposition, prise en général, est fausse, en ce sens que Dieu ne la donne jamais à celui qui en abusera. Mais si on dit que Dieu la donne quelquefois à celui qui en abusera, et qu'il la refuse d'autres fois, ceci est vrai.

### QUESTION LXXVI

Il faut distinguer avec soin et examiner cette proposition, la puissance divine n'est nullement augmentée par les actes extérieurs, mais elle peut recevoir une certaine multiplicité par les actes intérieurs. Car la puissance, unie à un acte intime et essentiel, suit la différence des actes intimes et essentiels extérieurs. Car l'auteur veut dire d'abord que la puissance divine est une seulement, si on la considère dans sa source, qui est l'essence divine. Mais si on la considère en tant qu'unie aux actes intérieurs essentiels et intimes, elle diffère selon le mode qu'on dit que le relatif et l'absolu, ou l'essentiel et le contingent diffèrent en Dieu. Car la jouissance d'engendrer, à raison de l'action, est libre et accidentelle, et la puissance de comprendre et de voir est essentielle. Mais la puissance de créer et de gouverner tout, ou tout autre effet

semblable, est essentielle. Aussi les antécédents et les conséquents prouvent que l'idée de l'auteur est juste.

### QUESTION LXXVII

Le mot vertu n'est pas le même que celui de puissance, le sens en est plus général, car il s'étend, soit à l'essence de la chose, soit à l'acte, soit à la durée de l'action. Mais la puissance ne s'applique qu'à l'action. Cette proposition serait juste, si l'auteur l'appliquait seulement à l'exercice de la puissance, autrement elle est trop générale.

### QUESTION LXXVIII

On ne considère l'infinité de puissance que sous le mode potentiel; mais l'infinité d'essence ne consiste pas à être ceci et non telle autre chose, mais bien plutôt à être dans tel ou tel autre être, même dans les êtres infinis, s'il y en existait. Cette proposition est fautive ou défectueuse, car, si l'auteur disait l'infinité de puissance, en tant que puissance, implique tous les rapports potentiels, on pourrait l'admettre; mais il n'explique pas bien ce qu'il dit de l'infinité de l'essence, car l'infinité de l'essence divine ne consiste pas en ce que Dieu puisse être dans les êtres infinis, mais en ce qu'elle est infinie par elle-même.

### QUESTION LXXIX

On entend cette proposition, Dieu est véritablement tout ce qu'il est en lui-même, de tout ce qu'il est par lui-même, simplement comme bon, sage, et non de tout ce qu'il est en lui-même, selon notre mode d'intelligence, comme fini et compréhensible il faudrait ajouter, en un certain sens, car on ne dit pas que Dieu est fini pour lui, et compréhensible à lui-même, de la même manière que les choses créées sont finies et compréhensibles à elles-mêmes, mais d'une façon toute partielle et plutôt négative qu'affirmative. On dit, en effet, qu'il est compréhensible à lui-même, parce qu'il ne dépasse pas son intellect, et fini, parce qu'il n'est pas inconnu à lui-même et insaisissable dans son intellect; mais on dit affirmativement qu'il est bon et sage.

### QUESTION LXXX

Cette proposition est ainsi conçue Cet acte, c'est-à-dire la génération, est de la substance de Dieu, et par conséquent il est de son essence d'être infini, mais la production des créatures n'est pas sortie de rien, aussi est-elle essentiellement finie. Ceci est obscur et mal exposé, dans ce sens que l'auteur dit que la production des créatures ne vient pas de rien. Il ne faut pas entendre, en effet, qu'elle est éternelle et sans principe, mais qu'elle a été faite, dans ce sens qu'on dirait que la lame d'une épée vient de l'acier de même, quand il dit que la production des créatures est quelque chose de borné, il faut l'entendre de l'objet créé, et non de l'action créatrice, car Dieu produit un effet borné par un acte infini.

**QUESTION LXXXI**

On ne peut pas assimiler l'omnipotence à l'omniscience, parce que le pouvoir se rapporte à l'action, et la connaissance à la capacité d'acquérir de l'intelligence. Or, dans la créature, une peut pas y avoir de puissance active infinie, mais une puissance passive qui peut être réduite en acte, en tant qu'unie à un agent infini. Cette proposition est obscure et défectueuse, car le pouvoir appartient à l'action et à une acquisition de l'intelligence. Il fallait donc ajouter que le pouvoir appartient à l'action. De même l'omniscience n'appartient pas à la faculté d'apprendre de l'intelligence, mais à l'ordre des connaissances possibles de l'esprit humain or a science de l'intellect divin n'a pas lieu par voie d'acquisition. Quant à Ce que l'auteur dit, que dans la créature il peut y avoir une puissance passive infinie, cela n'est pas erroné. Car, 'comme on l'a dit plus haut, l puissance implique l'ordre du possible; d'où l'on dit que la puissance passive de la créature est infinie, dans l'ordre qui lui est propre, comme la puissance de la matière première s'étend à une infinité de formes et de figures qui est toujours divisible à l'infini. De même l'intellect possible renferme une infinité d'idées, sans qu'il s'ensuive de là qu'un objet créé soit infini, dans le sens simple et littéral, mais seulement infini en puissance. Mais cette puissance infinie, passive des choses naturelles, n'est pas toute réduite en acte à la fois, mais d'une manière successive, tant que la puissance passive de connaissance de l'âme du Christ est toute réduite en, action, parce qu'elle connaît tout ce qui peut être su et qui est infini, au lieu que l'esprit humain ne possède ce pouvoir que par sa nature potentielle, et le Christ l'a par son union avec le Verbe, qui est l'agent infini.

**QUESTION LXXXII**

Cette proposition, "Quelqu'un ne peut plus faire ce qu'il a fait autrefois," peut s'entendre de deux manières, ou bien parce qu'on n'a plus la même puissance, ou bien parce que ce qui était possible est devenu impossible. Dans le second sens, Dieu ne peut plus ce qu'il a pu, parce que tout ce qui a été possible à Dieu ne l'est plus; parce que tout ce qui est présent ou passé perd sa raison de possible. Ceci n'est entaché d'aucune inexactitude, car Dieu ne peut pas faire que ce qui est ne soit pas et soit en même temps, ou que ce qui est passé ne le soit pas. Ce que l'auteur objecte vient de sa profonde ignorance, car Dieu peut faire que ce qui rentre dans le néant existe une seconde fois, et que la même chair ressuscite encore, quoiqu'elle ait perdu quelque chose de sa substance, parce que, bien qu'on fasse cette concession, il ne s'ensuit pas de là que ce qui est passé ne soit pas. En effet, quand même Dieu ferait que ce qui est tombé dans le néant existe de nouveau, cependant il ne pourrait pas empêcher que ce qui fut détruit et rentré dans le néant ne le fût dans le fait.

**QUESTION LXXXIII**

Quoique le mal n'ait pas précédé le mérite *de condigno*, il l'a précédé cependant *de congruo*, en ne retournant pas à son auteur. Cette proposition est mal exposée. En effet, le premier mal est la première faute or la première faute n'est pas une peine, ce qui fait qu'elle n'a aucun mérite. Mais si on veut signifier le premier mal de la peine, il faut qu'il ait précédé le mérite *de condigno*.

**QUESTION LXXXIV**

Cette proposition, le mal devait exister dans le temps, est vraie de toute éternité, non en soi, mais par accident, et comme par son contraire, qui eût fait que le bien devait exister, n'est pas bien exposée. Car bien que le mal qui est négatif ne soit connu que par son Opposé, cependant il ne l'est pas par accident, mais en soi, comme nous l'avons dit. Et malgré que le mal proprement dit ne s'oppose pas au bien éternel, cependant le bien créé, auquel le mal s'oppose, fut conçu de toute éternité, et ainsi il a pu se faire que le mal fut conçu également de toute éternité, à cause de son contraire. Or il ne s'ensuit pas du tout que l'un et l'autre existent de toute éternité, comme on le prétend, mais il s'ensuit seulement qu'ils ont été pré de toute éternité, car toutes les choses temporelles ont été prévues éternellement.

**QUESTION LXXX V**

Quoiqu'il soit vrai de toute éternité de vérité éternelle que le mal devait exister, ceci n'est pourtant pas une vérité éternelle, parce que ce n'est pas vrai en soi, mais par accident. Cette proposition est fautive, car tout ce qui est vrai et vrai de toute éternité, en tant que vrai, est une vérité éternelle, bien qu'une chose qui doit être reconnue pour vraie de toute éternité ne soit pas éternelle, comme la vérité divine.

**QUESTION LXXXVI**

**"Tuer un innocent, n'est pas mal en soi"**: cette proposition est fautive si on la prend au pied de la lettre, et qu'on veuille dire qu'un homme puisse tuer un autre homme. Mais si on n'entend que Dieu, qui fait vivre et mourir tous ceux qui vivent et qui meurent, aussi bien les innocents que les coupables, cette proposition est juste, à moins qu'on ne dise que Dieu ne fait pas mourir les innocents, parce que la mort est la peine du péché originel, comme le croit notre adversaire. Aussi ne dirons-nous rien des enfants qui périrent dans les ruines de Sodome.

**QUESTION LXXXVIII**

**On n'est tenu à conformer sa conduite à la volonté divine qu'autant qu'on a la charité.** Ceci est faux, parce que tout le monde est tenu à avoir le coeur droit, ce qui ne pourrait être, s'il n'était conforme à la volonté divine.

**QUESTIONS LXXXVIII ET LXXXIX**

La proposition quatre-vingt-huitième contient ceci : **On est tenu à un acte de foi, lorsqu'on pense aux articles du symbole.** Et la quatre-vingt-neuvième: **Quand on pense à la bonté de Dieu, on est tenu de l'aimer.** Pris généralement, tout ceci est faux, car on ne pêche pas si on ne fait pas un acte de foi quand quelque article du symbole se présente à l'esprit; de même, en songeant à la bonté de Dieu, si on ne fait pas un acte d'amour, parce qu'on peut y penser spéculative- ment, comme il arrive dans la discussion, et qu'on ne se porte pas par un acte de la volonté vers l'objet dont on parle.

### QUESTION XC

Nous ne sommes pas tenus de conformer notre volonté à la volonté de Dieu en ce qui nous est généralement inconnu. Il n'y a plus d'erreur, si on l'entend de ce que nous pouvons ignorer sans pécher.

### QUESTION XCI

Il y a trois manières de tirer une chose d'une autre : de sa nature, d'une nature étrangère, ou enfin d'aucune. Cette proposition est fautive, parce que, si une chose ne vient pas d'une autre, ce n'est pas le produit d'une chose par une autre, à moins qu'on ne l'entende dans ce sens si ordinaire, d'après lequel rien veut dire quelque chose, et le non être est appelé l'être, comme le dit le Philosophe.

### QUESTION XCII

On appelle changement, dans le terme rigoureux et propre, ce qui a deux termes dont l'un mène à l'autre, le sujet demeurant toujours le même, et ainsi le mot changement est pris naturellement. Cela est juste si, par extrêmes, on entend les termes, et par ce mot naturellement, on veuille dire, selon la science naturelle. Car ce que l'on dit ci est commun à tout changement qui vient d'une cause naturelle ou violente; et il ne faut pas s'arrêter à ce que dit l'auteur, qu'il n'y a pas deux extrêmes dans la génération et la corruption, mais les termes de la génération et de la corruption sont la privation et la forme, et ne sont pas deux formes.

### QUESTION XCIII

**Dans les relations de notre intellect, il n'est pas mal de les multiplier à l'infini.** Cette proposition est vraie, considérée quant à la puissance; mais quant à l'action, il n'y a pas de relations infinies dans notre intellect. Car je puis comprendre les relations du sujet et les relations des relations, et ainsi indéfiniment.

### QUESTION XCIV

**Être est une passion, puisque la matière a son sujet, tandis que la création n'est qu'une relation, et non une passion.** Ceci est vrai, si être et passion sont pris dans le sens de la science naturelle. La passion, en effet, est l'état d'un être qui souffre, et l'être tient naturellement au sujet. On dit donc, en sens différent, que la création est être et passion.

### QUESTION XCV

Proposition quatre-vingt-quinzième : **La création est un état parfait dans la créature et son accident, et après, c'est la création elle-même, naturellement et dans le fond.** Il est vrai que dans le fait la création n'ajoute rien à l'objet créé, sinon la relation qui fait qu'elle est seulement un accident; et, en effet, cette relation, en tant qu'elle est ce qui est dans le sujet,

n'est qu'un accident postérieur au sujet, mais elle a une certaine raison de propriété en tant que terme de l'action divine, qui exerce la puissance de création.

#### QUESTION XCVI

Proposition quatre-vingt-seizième, **ce qui a un analogue antérieur à soi, ne peut être par voie de génération.** Ceci est faux, entendu de toute espèce de génération, mais il est vrai dans une seule génération.

#### QUESTION XCVII

L'opinion de Moïse était que le monde n'était pas éternel: ceci n'a pas été exposé scrupuleusement, à moins qu'on ne le compare aux autres opinions connues, par exemple; ce fut l'opinion d'Aristote, et telle opinion celle de Moïse, pour montrer sa supériorité, relativement aux autres.

#### QUESTION XCVIII

**Le soleil, qui est un agent disproportionné, produit un effet général dans les êtres inférieurs;** cette proposition est fautive, si on la prend au pied de la lettre, mais elle est vraie par rapport à nous: comme on dit que la terre, comparativement au premier ciel, est le lien d'union, et n'a pas de proportion avec lui, c'est-à-dire d'après notre manière de juger, et par rapport à nous.

#### QUESTION XCIX

Cette proposition, "**la créature possède la bonté du créateur, non en elle-même, mais dans une ressemblance de participation,**" est vraie. Car il parle de la créature en tant que créature, et non quant à l'opération par laquelle la créature raisonnable jouit de Dieu lui-même; et alors l'objection n'a plus de but.

#### QUESTION C

**On dit que les êtres sont des créatures au commencement du temps qui détermine l'action du premier moteur, non comme mesurant la création, mais comme dans un agent qui lui est uni.** Ceci est vrai, si on le prend dans le sens d'un agent qui lui est uni, c'est-à-dire qui existe avec lui, mais non dans ce sens qu'il lui est uni accidentelle ment.

#### QUESTION CI

L'infini d'action ne peut être que Dieu lui-même; mais l'infini en action peut être pris pour une condition de l'infinité. Or cet infini d'action est relatif et non absolu; car, d'un côté, il peut être pris antérieurement, et, dans l'autre, postérieurement. On dit cela, parce que, s'il est successif, il n'est pas tout entier en action, et s'il ne l'est pas, alors il n'est pas infini, mais simplement quelque chose d'indéfectible.

**QUESTION CII**

**Dans le temps, il n'y a pas en soi de passé et d'avenir**, ceci est vrai. Mais le temps ne mesure pas les opérations des anges, qui sont successives, mais seulement sa manière d'être qui est uniforme. Et ainsi l'objection ne peut atteindre Dieu, qui n'a pas eu de passé, et qui n'a pas d'avenir, ni dans son être, pas plus que dans ses actions, ni de la confirmation dans la béatitude, ni dans la faute de l'ange, qui sont des opérations de Dieu.

**QUESTION CIII**

**Aucun être ne peut être un dans différentes choses, mais seulement en puissance.** Cette proposition doit être entendue ainsi. Aucun être créé ne peut être naturellement dans diverses choses Car cette proposition est vraie. Un aveugle ne peut voir, quoique Dieu puisse lui donner la vue par miracle, et alors l'objection cesse. La matière première étant une, si on la considère en elle-même et non dans l'unité de forme, mais au contraire dans l'absence de toute forme, est en puissance en ce qu'elle est dans différents objets, malgré qu'elle ne soit pas une, mais multiple, en tant qu'elle est dans plusieurs choses différentes.

**QUESTION CIV**

**La matière dans soit essence est une multipliée dans différents objets:** cette proposition est mal posée. Elle serait juste si l'on disait que la matière une dans son essence, est multipliée dans plusieurs objets, ou plutôt mieux appliquée à plusieurs objets.

**QUESTION CV**

**L'infini simple peut faire plusieurs choses, et le fini simple n'en peut faire qu'une:** bien entendue, cette proposition est vraie, c'est-à-dire si on entend ce qui est un dans le genre ou l'espèce, selon qu'exige une faculté simple, comme si on disait que notre ouïe ne peut connaître qu'une chose, c'est-à-dire le son.

**QUESTION CVI**

**Quoique dans la formation de l'âme, Dieu crée une nouvelle matière propre à cette oeuvre, elle est cependant unie par une essence et con formée à une nouvelle matière, comme un point à un autre point.** Cette proposition n'est ni bien conçue, ni bien exprimée.

**QUESTION CVII**

**Il y a deux puissances, l'une déterminée et fixe qui agit naturellement, l'autre indéterminée qui est mue par la volonté. A la première appartient la triple puissance d'imagination, et le libre arbitre à la seconde.** Cette proposition n'est pas juste car ce qui tend au libre arbitre dépend aussi de la volonté, qui est une partie de l'imagination.

### QUESTION CVIII

**Les âmes sont individualisées par leur existence propre et individuelle et par les éléments qui composent les corps, bien qu'elles gardent leur individualité après leur séparation des corps, comme la cire conserve l'impression d'un sceau cette proposition peut être vraie, comme elle peut être fausse.** Si on veut dire que les âmes sont individualisées par les corps, comme s'ils étaient la cause unique de l'individualité des âmes, cette proposition est fausse. Si on veut dire au contraire qu'ils sont la cause telle quelle de l'individualité des âmes, elle est vraie. Car dès lors qu'une chose a ce qui constitue son existence, elle est une et individuelle. Ainsi, de même que le corps n'est pas la seule cause de l'âme, mais qu'il est de la raison de l'âme d'avoir quelque rapport avec le corps, puisqu'il est de la raison de l'âme qu'elle soit susceptible d'être unie au corps, de n le corps n'est pas la seule raison de l'individualité de cette âme, mais il est de la raison de cette âme d'avoir la faculté d'être unie à ce corps, et elle demeure dans l'âme même après la destruction du corps.

Fin du neuvième Opuscule ou réponse de saint Thomas d'Aquin au frère Jean de Verceil, supérieur général de tout l'ordre des frères prêcheurs, aux cent huit articles tirés de l'ouvrage de Pierre de Tarentaise.