

La notion de « Personne » divine  
à partir des q. 8, 9 et 10 du *De Potentia*  
de Thomas d'Aquin.

## **INTRODUCTION - Pertinence de l'œuvre par rapport à la *Somme théologique*.**

La majorité des biographes semble s'accorder sur la fait que le *De Potentia* recueille les questions très probablement disputées à Rome durant la première année d'enseignement de Thomas d'Aquin au studium de Sainte Sabine, en 1265 – 1266. Sa rédaction serait donc très légèrement antérieure au *De Trinitate* ( ST Ia, q.27 - 43) : l'idée de composer une *Somme théologique* « pour la formation des débutants » (*ad eruditionem incipientium*) serait venue à Thomas dès 1265, alors précisément qu'il enseignait à Sainte Sabine, et l'œuvre aurait été entreprise en 1266. Le *De Trinitate* et la *Ia pars* furent vraisemblablement commencés en Italie, avant que Thomas ne fût envoyé à Paris pour la seconde fois (1269)<sup>1</sup>.

Contemporaine dans la pensée de Thomas d'Aquin, l'œuvre est plus fournie, et sur certaines questions plus aiguisée peut-être que la *Somme*, qui éclairera cependant bien évidemment *de manière transversale* les questions abordées ici.

Nous avons choisi les questions 8, 9 et 10 qui concentrent le cœur de l'enseignement thomiste sur la Personne divine dans le *De Potentia*, et qui traitent respectivement des « relations éternelles en Dieu » (q.8), des « personnes divines » (q.9), et de leurs « processions » (q.10). Ces 3 questions comprennent en tout 18 articles : nous ne retiendrons que les plus pertinents pour notre sujet.

On notera que dans le *De Trinitate* de la *Somme*, l'ordre de la réflexion thomiste est légèrement différent : La procession en Dieu (Ia q. 27), les relations (q.28), les personnes (q.29). Une synopse rapide serait la suivante :

<i>DE POTENTIA</i>	<i>DE TRINITATE (S.T. Ia)</i>
<b>q. 8 ( Relations)</b> a. 1 a. 2 a. 3 a. 4	<b>la q. 28.1 et q.34.1</b> <b>q. 28.2 et 29.4</b> <b>q. 28.3</b>
<b>q. 9 ( Les Personnes div.)</b> a.1 a.2 a.3 a.4 a.5	<b>q.29.2</b> <b>q.29.1</b> <b>q.29.3</b> <b>q.29.4</b> <b>q.29.4</b>
<b>q. 10 ( processions)</b> a.1 a.2 a.3	<b>q.27.1</b> <b>q.27.2 et 3</b> <b>q.40.4</b>

Sur le plan méthodologique, nous suivrons donc la trame proposée par le *De Potentia* pour cerner la définition de la Personne divine, abordant successivement les Relations (partie I), la Personne (II) et les Processions (III). Cette trame sera complétée par un double éclairage : celui – transversal - de la *Somme théologique*, et l'éclairage de la Tradition (principalement avec Augustin, Jean Damascène et Boèce), que nous citerons surtout en notes pour ne pas alourdir le corps du texte.

## I – LES RELATIONS EN DIEU

### 1 – leur réalité : *De Pot. q. 8.1 ( S.T., Ia, q.28.1 et q.34.1)*

Les relations en Dieu sont *réelles*. Elles ne sont pas des relations simplement de raison, ce qui fut l'hérésie de Sabellius selon lequel les personnes « ne seraient distinguées que par leur nom » (*respondeo*). Une telle hérésie fait reposer la distinction seulement sur l'arbitraire d'une appellation et autoriserait donc à dire que le Père est le Fils et inversement. Thomas s'appuie sur l'autorité des Pères, selon lesquels la Trinité est réelle en Dieu (Augustin<sup>2</sup>), et donc également réelle est la relation qui seule peut multiplier la Trinité

<sup>1</sup> Cf. l'introduction biographique de la *Somme Théologique* ( Paris, Cerf, 1984) par Marie Joseph NICOLAS, selon lequel la rédaction de la Ia pars seraient plutôt parisienne. p. 22.

<sup>2</sup> AUGUSTIN, *De Trinitate*, I, IV, 7 : « Tous les interprètes de nos livres sacrés, tant de l'ancien Testament que du nouveau que j'ai lus, et qui ont écrit sur la Trinité, le Dieu unique et véritable, se sont accordés à prouver par l'enseignement des Ecritures que **le Père, le Fils et l'Esprit-Saint sont un en unité de nature, ou de substance, et parfaitement égaux entre eux**. Ainsi ce ne sont **pas trois dieux, mais un seul et même Dieu**. Ainsi encore le Père a engendré le Fils, en sorte que le

(Boèce<sup>3</sup>). Dans la *Somme* (q.28.1), Thomas se contente d'affirmer la Révélation de Dieu comme Père, Fils et donc la réalité des relations qui en découlent ( paternité, filiation ). Cette distinction réelle en Dieu ne saurait être absolue, « parce que ce qui est attribué à Dieu dans l'absolu signifie son essence » (*resp.*), et que celle-ci demeure une.

Le *respondeo* interroge en détail le mode de relation réelle possible en Dieu : il ne saurait être celui de la *quantité* ( plus grand – plus petit, etc...) pour la raison simple qu'en Dieu « la quantité ne peut pas exister ». Il est donc *selon l'action*. « La relation réelle en Dieu découle de l'action immanente dans l'agent » ( pas de *passion* en Dieu). Ces actions en Dieu sont « l'intellection et le vouloir » ( pas de *sensation* en Dieu). Ainsi, la Paternité en Dieu est d'ordre « intellectuelle », et donc parfaite, précise Thomas en citant Denys cette fois<sup>4</sup>. Il s'agit de penser un rapport d'origine (paternité) ne confondant pas le principe et la fin.

Le rapport de Paternité (intellectuelle), rapport de connaissance, peut s'orienter vers 4 objets : ce qui est pensé, l'espèce intelligible par laquelle l'esprit devient en acte, l'action de l'esprit (i.e. l'intellection), et enfin le concept de l'esprit (se pensant lui-même). Par ce dernier, « notre esprit comprend ce qui est autre que lui, vient d'un autre et le représente ». En transposant en Dieu, seul ce dernier ne multiplie pas l'essence divine et lui est convenable. En effet, en Dieu, « l'intellection est son être propre » et ce verbe intérieur « n'est pas hors de l'être qui pense, ni non plus de son intellection » ( ce qui n'est pas le cas en nous<sup>5</sup>). Il est donc apte à qualifier le Fils, qui est Verbe. « Ainsi donc en Dieu on peut trouver l'origine de l'un à partir de l'autre, à savoir celle du Verbe et de celui qui le profère, tout en conservant l'unité de l'essence » (*resp.*).

---

Fils n'est point le Père : et de même le Père n'est point le Fils, puisqu'il l'a engendré. Quant à l'Esprit-Saint, il n'est ni le Père, ni le Fils; mais l'Esprit du Père et du Fils, égal au Père et au Fils, et complétant l'unité de la Trinité. »

<sup>3</sup> BOECE, *De Trinitate*, VI, P.L. t. LXIV, col. 1254 : « C'est dans la prédication de la relation en Dieu que se réalise la pluralité de la Trinité; mais **l'unité est conservée en tout ce qui est commun, substance, opération ou tout attribut absolu** ( *secundum se* ). Ainsi donc, la substance contient l'unité, **la relation multiplie la trinité**.

C'est pourquoi seuls sont cités un à un et séparément les termes qui sont propres à la relation. Car le Père n'est pas le même que le Fils et ni l'un ni l'autre ne sont les mêmes que le Saint Esprit. Cependant c'est le même Dieu qui est Père, Fils et Saint-Esprit, le même juste, le même bon, le même grand, le même toute propriété prédicable selon soi.

On doit absolument savoir que la prédication relative n'est pas toujours du type de la prédication vers le différent, comme par exemple l'esclave envers le maître ils sont en effet différents. Car tout égal est égal à l'égal, tout semblable semblable au semblable et le même est le même que le même La relation dans la Trinité du Père envers le Fils et de l'un et l'autre envers le Saint-Esprit est semblable à la relation du Même au Même. Et si une relation de ce type ne peut se rencontrer dans le reste des réalités, c'est que l'altérité a un rapport naturel avec les réalités périssables. Mais il ne faut pas nous laisser disperser par l'imagination, mais au contraire nous élever par l'intellect simple et avec l'intellect encore, aborder chaque chose de la façon dont elle peut être saisie par notre intelligence. »

Le *Dictionnaire de Théologie Catholique* ( *DThC*, art. « relations divines », coll. 2139 ) met en parallèle la formule d'Isidore de Séville : « Dans la relation des personnes, la Trinité, dans la substance de la nature, un seul Dieu , qui est le Père, le Fils et l'Esprit Saint » ( in *Differentiae*, 1. II, diff.2, PL , t. LXXXIII, col. 71 )

<sup>4</sup> DENYS L'A., *Les noms divins*, XI

<sup>5</sup> « car il [un tel verbe en nous] ne vient pas de l'essence mais est pour ainsi dire son patient », précise Thomas.

La S.T. Ia, q. 34, a.1 reprend synthétiquement le même raisonnement, s'appuyant sur Jean Damascène. La relation est réelle en Dieu car le Fils est « Verbe » (nom personnel et non essentiel) :

Par définition, le concept intérieur procède d'un principe: la connaissance de l'esprit qui le conçoit. Aussi, appliqué à Dieu au sens propre, « le Verbe » signifie une réalité qui procède: et cela se rattache en Dieu, à la notion des noms de personne, puisque les Personnes divines se distinguent par l'origine.

## **2 – relations et substance en Dieu : De Pot. q. 8.2 ( la q.28.2 et 29.4)**

Apparaît immédiatement une objection métaphysique : si la relation est une catégorie accidentelle, comment peut-elle exister réellement en Dieu ? C'est du reste la première objection de l'article. C'est l'objection classique, du reste, depuis Augustin, ce dernier la contournant en affirmant qu'en Dieu la relation ne pouvait pas être accidentelle, car elle est éternelle<sup>6</sup>.

Thomas est quant à lui plus cohérent en voulant montrer comment en Dieu les relations ne sont pas accidentelles, mais bien essentielles. Pour cela, il affine la nature des accidents. Certains sont « inhérents » (resp.), « signifiés en tant que tel » (*secundum rationem accidentis*) comme la quantité et la qualité<sup>7</sup>, mais ça n'est pas le cas de la relation, qui est « dirigée vers ce qui est à l'extérieur » (*non enim significatur ut aliquid eius in quo est, sed ut ad id quod extra est*). Dans la ST Ia q.28, a.2, Thomas précise : « La raison formelle propre de la relation ne se prend pas par rapport au sujet en qui elle existe; elle se prend par rapport à quelque chose d'extérieur. ». L'erreur de Gilbert de Porrée fut de vouloir user de cette distinction pour dire que la relation n'est pas vraiment accidentelle (puisque le propre de l'accident est d'être inhérent) mais « comme assistant » (*assistentes*) les personnes divines.

Une telle « contiguité » n'est pas possible cependant, répond Thomas, puisqu'elle ferait que les relations n'existent que *de raison* ( ce qui est faux. Cf.q. 8.1). Thomas prouve ainsi que les relations en Dieu ne sont pas autre chose que son essence.

Si on suppose qu'il y a des relations en Dieu, il faut nécessairement dire qu'elles sont l'essence divine, autrement il faudrait placer une composition en Dieu et dire que les relations sont des accidents, parce que tout ce qui est inhérent à quelque chose au-delà de sa substance est un accident.(*resp.*)

---

<sup>6</sup> AUGUSTIN, *De Trinitate*, V.1 : « *In Deo autem nihil quidem secundum accidens dicitur quia nihil in eo mutabile est; nec tamen omne quod dicitur secundum substantiam dicitur* » ; III.4 : « *In Deo nihil secundum accidens dicitur, sed secundum substantiam aut secundum relationem* »

<sup>7</sup> «...on dit ainsi que la quantité est une mesure de la substance, que la qualité est une disposition de la substance.», la , q.28, a. 2 , resp.

En Dieu en effet, « l'essence divine n'est pas dans le genre de la substance, mais est au-dessus de tout genre, comprenant en soi les perfections de tous les genres. C'est pourquoi rien n'empêche qu'on trouve en elle ce qui est une relation. » ( ad. 1). De même (ad.5), cette distinction selon les relations en Dieu ne désigne pas une distinction dans l'essence, « mais seulement le fait qu'elle est pour autre chose par mode d'origine » (*sed solum in hoc quod est ad aliud se habere per modum originis*). Le *Sed contra* de l'article s'appuie sur Augustin : « la relation est en Dieu comme la paternité dans le Père »<sup>8</sup>.

C'est également le schéma que reprend l'article correspondant dans la Ia pars, de façon plus épurée :

Tout ce qui, dans les créatures, possède un être accidentel, selon qu'on le transfère en Dieu, y possède l'être substantiel; car rien n'existe en Dieu à la manière d'un accident dans son sujet; tout ce qui existe en Dieu est son essence. Ainsi donc, si l'on considère la relation sous l'aspect où, dans les choses créées, elle a un être accidentel dans le sujet, de ce côté la relation qui existe réellement en Dieu a l'être de l'essence divine ne faisant qu'un avec elle. (*q.28, a.2, resp.*).

On ne saurait de même distinguer en Dieu l'être relatif de l'être essentiel : « ce n'est qu'un seul et même être » (id.).

Cet article est très important car il ouvre à la définition de la Personne divine comme *relation subsistante*. Les catégories classiques de la Métaphysique se trouvent bouleversées par ce passage à l'infini divin, car cette nouvelle notion de 'relations subsistantes' ne

---

<sup>8</sup> AUGUSTIN, *De Trin.* V, 5s. : « Nous venons de voir qu'aucune notion d'accident ne peut convenir à Dieu, parce qu'il n'est soumis à aucun changement; et cependant il ne faut pas en conclure que tout ce qui s'énonce de lui se rapporte à la substance. Sans doute, quand il s'agit des créatures muables et changeantes, ce qui ne se dit pas de la substance, se dit de l'accident, car en elles tout est accidentel, la grandeur et les autres qualités, puisque ces qualités sont susceptibles de plus et de moins. Ce principe est général et il s'applique aux diverses relations de l'amitié de la famille et de la domesticité, non moins qu'à celles de la ressemblance et de l'égalité. On le retrouve même dans la position et le maintien du corps, dans l'espace et la durée, dans l'action et la passion. Mais en Dieu il n'y a rien d'accidentel, parce qu'il est souverainement immuable, et néanmoins tout ce qui s'énonce de lui, ne s'énonce point de la substance. **Ainsi nous distinguons en Dieu le Père d'avec le Fils, et le Fils d'avec le Père; et toutefois nous ne, disons pas qu'en eux cette distinction soit accidentelle, parce qu'éternellement l'un est Père, et l'autre est Fils.**

Cependant ce mot, éternellement, ne doit pas être pris dans ce sens que le Fils étant une fois engendré, ne peut pas plus cesser d'être Fils que le Père d'être Père, mais en ce sens que la génération du Fils a toujours existé, et que jamais elle n'a commencé. Et en effet, si la génération du Fils avait eu un commencement, ou si elle pouvait avoir une fin, elle ne serait en lui qu'un accident. De même encore, si le Père était dit Père par rapport à lui-même, et non par rapport au Fils, et si le Fils était dit Fils en excluant toute relation de paternité et de filiation, l'affirmation tomberait sur la substance. Mais il n'en est pas ainsi, parce que le Père n'est Père qu'autant qu'il a un Fils, et que le Fils n'est Fils qu'autant qu'il a un Père : c'est pourquoi **ces expressions, Père et Fils, n'expriment en eux qu'une relation de personne à personne; et toutefois cette relation n'est pas en eux un accident, parce que dans le Père et le Fils la paternité et la filiation sont éternelles et immuables.** Sans doute autre chose est d'être Père et d'être Fils; cependant cette diversité d'action n'affecte point en Dieu la substance, parce qu'elle s'affirme uniquement de la relation entre les personnes divines. Mais d'autre part, **cette relation n'est point en Dieu un pur accident, parce qu'elle est immuable.** »

Cf. également *Epist.* CCXXXVIII, c. II, n°14 ; c.IV, n° 24, PL t.XXXIII, col. 1043 et 1047 : « **Père, Fils et Saint Esprit ne signifient en Dieu que ce par quoi les personnes se réfèrent l'une à l'autre, mais non la substance qui fait leur unité** (*his appellationibus hoc significatur, quo ad se invicem referuntur, non ipsa substantia, qua unum sunt*) », cité dans le DThC, « relations divines », col. 2138.

correspond à rien dans le créé<sup>9</sup>. Dans le monde créé, la relation peut n'apporter à son sujet aucun être réel, puisque sa définition métaphysique classique « ne fait pas mention d'un sujet distinct d'elle auquel elle apporterait un mode d'être déterminé et accidentel »<sup>10</sup>. Cependant, tout en étant réelle, la relation peut se référer à elle-même et non à une substance dont elle serait distincte. Une telle relation est dès lors *subsistante*. C'est le cas en Dieu, puisque la foi nous oblige à reconnaître des relations réelles en lui, tout en excluant tout accident de son essence. Que subsiste-t-il alors de la relation qui ne se perdent pas dans l'essence divine ? C'est précisément « cette ordination de l'une à l'autre » des personnes divines, écrit M.J. Nicolas (id.) :

Appelons, selon une terminologie devenue classique le « en » (*in*) de la relation l'aspect par où la relation subsiste « en » un sujet distinct quand elle est accident ; « en » soi quand elle est subsistante ( à l'infini seulement, dans la divinité) ; Appelons le « vers » (*ad*) de la relation l'aspect par où elle est ordination d'un à l'autre. Il est évident que, même à l'infini, dans la divinité, la distinction qui s'impose à la raison, bien qu'elle ne soit pas réelle, entre ces deux aspects de la relation se retrouve : les relations en Dieu s'identifient réellement avec l'essence divine selon leur « en » (*in*), elles s'en distinguent (virtuellement) selon leur « vers » (*ad*).

### **3 – relations et personnes divines: De Pot. q. 8.3 ( la q.28.3)**

L'article 3 répond à la question suivante : « Les relations constituent-elles et distinguent-elles les personnes ou les hypostases ? ». Ayant anticipé la réponse dans un souci de clarté, reprenons alors le cheminement thomiste.

Dans l'article 3 du *De Potentia*, Thomas réutilise pour le *Sed Contra* l'argument de Boèce de l'article 1 : « seule la relation multiplie la Trinité ». Les relations distinguent donc les hypostases. Elle seules les distinguent du reste, puisque elles seules « sont attribuées aux personnes divines *une à une* et *non en commun* »<sup>11</sup>. L'essence divine en effet « ne peut pas

---

<sup>9</sup> J. RATZINGER décrit ainsi ce passage à l'infini divin, hiatus métaphysique dans un article de 1995 (*La Théologie de l'Alliance dans le Nouveau Testament*) : « Dans ce débat, s'est constituée une catégorie philosophique tout à fait nouvelle, qui pour nous forme la notion fondamentale de l'analogie entre Dieu et l'homme, le cœur de la pensée philosophique : la notion de personne. **Une catégorie déjà existante, celle de relation, a été fondamentalement transformée dans sa signification.** Dans le tableau aristotélicien des catégories, la relation se trouve dans le groupe des accidents qui renvoient à la substance et sont en dépendance d'elle ; en Dieu il n'y a dès lors pas d'accident. La doctrine chrétienne de la trinité fait sortir la relation du schéma substance-accident. Désormais, Dieu lui-même est décrit comme un ensemble trinitaire de relations, comme une relation subsistante (*relatio subsistens*). Lorsqu'on dit de l'homme qu'il est l'image de Dieu, cela signifie qu'il est un être constitutivement en relation ; qu'à travers toutes ses relations et en elles, il cherche la relation qui est le fondement de son existence. »

<sup>10</sup> Cf. les notes 8, 9 et 10 de la p. 363 (i.e. q. 28 a.2) de la *Somme Théologique Ia* (Paris, Cerf, 1984) par M. Joseph NICOLAS.

<sup>11</sup> AUGUSTIN, *De Trin.* V, 8, est utilisé ici : « D'après ces principes, si j'appliquais le mot Fils à la substance divine, je nierais cette substance en disant: *Non-Fils*. Mais comme **je n'affirme dans le Verbe la filiation que relativement au Père**; de même je ne nie dans le Père cette même filiation que par relation au Fils, en sorte que je veux seulement prouver qu'il est à

être comprise comme apportant distinction et constitution de l'hypostase » (*resp.*), puisqu'elle est commune au trois ( les trois sont Dieu). Pas plus que tout ce qui est dit « absolu » en Dieu.

Thomas expose alors la tentative de distinguer les hypostases selon *leur origine* ( la naissance par ex.) plutôt que *selon les relations* ( la filiation ), l'origine étant « première selon l'esprit » à la relation ( qui semble en découler ). Une telle tentative n'aboutit pas, car l'origine « ne signifie pas quelque chose qui *subsiste* jusqu'ici dans la nature mais quelque chose qui y tend » (*resp.*).

C'est donc bien la relation qui constitue et distingue les hypostases. La Paternité par exemple est l'essence divine, et le Père est identique à Dieu, « car la Paternité en constituant le Père, a constitué Dieu » (*id.*). La Paternité n'est cependant pas commune comme l'essence, mais bien propre ( au Père). « Dieu en tant que tel, a communément la nature divine et en tant que Père, (quelque chose) de propre distinct des autres » (*id.*).

Le *respondeo* de la Somme ( q.28.3) est bien plus bref, insistant par syllogisme sur la réalité de la distinction.

La relation comporte, par définition, un rapport à autre que soi, rapport qui oppose relativement la chose à cet autre. Dès lors, puisqu'en Dieu il y a réellement relation, comme on l'a dit, il doit y avoir aussi réellement opposition. Mais l'opposition relative inclut dans sa définition même une distinction. Il doit donc y avoir en Dieu distinction réelle, affectant, non pas sans doute, la réalité absolue qu'est l'essence, où se trouve la plus haute unité et simplicité, mais la réalité relative.

Est donc introduite par le biais de l'opposition relative des Personnes divines une réelle multiplicité au sein de l'infinie simplicité de l'Être divin. La présence de la Relation en Dieu ( qu'affirme la Foi en la Trinité ) implique une distinction entre les relatifs, chacune des relations subsistant dans ce « vers » un autre, dans cette orientation. Ainsi, si la relation est réelle, l'est également la distinction qui est sa raison formelle, et avec elle l'altérité de chaque relatif à l'égard de son corrélatif. « Il y a donc en Dieu pluralité des relatifs, et il faut dire des relations, puisqu'elles sont subsistantes.»<sup>12</sup>. Mais ces relations se réfèrent à elles-mêmes, et

---

lui-même son propre principe. Concluons donc que puisque le mot Fils, ainsi que je l'ai dit ci-dessus, a le même sens que le mot engendré, l'expression *non-engendré*, équivaut à celle-ci: il n'est pas Fils. Ainsi, soit que nous disions : Non-Fils, ou non-engendré, la négation ne tombe, dans notre pensée, que sur les relations de personne à personne. Car le qualificatif *inengendré* est absolument synonyme de non-engendré. Concluons donc encore qu'en disant qu'il est inengendré, nous ne lui appliquons que par relation cet attribut négatif. Et en effet, en disant du Fils qu'il est engendré, nous faisons abstraction de la substance ou nature divine, et nous affirmons seulement qu'il procède du Père: et de même, quand nous disons du Père qu'il est non-engendré, nous ne prétendons prouver qu'une seule chose, à savoir qu'il n'a point de père. Il est vrai qu'ici l'attribut relatif offre une double signification, mais parce qu'il est toujours pris **dans un sens relatif, il ne tombe jamais sur la substance**. Ainsi, quoique ce soit deux choses bien différentes que d'être engendré, et de n'être pas engendré, ces deux qualificatifs n'indiquent point diversité de substance. Car comme le mot Fils se réfère au mot Père, et le mot non-Fils au mot non-Père, ainsi devons-nous rapporter le terme engendré au terme générateur, et le terme non-engendré au terme non-générateur. »

<sup>12</sup> NICOLAS M.J., dans la note 13 de la p. 364 (i.e. q. 28 a.3) de la *Somme Théologique Ia* ( Paris, Cerf, 1984).

non à la substance divine : elles ne portent donc pas atteinte à son unicité (Tout ce qui dans la divinité est substantiel est absolument un, la pluralité ne pouvant être que relative). Qu'en est-il alors de l'unicité de l'Être divin, puisqu'il s'identifie avec la substance en même temps qu'avec les relations en tant qu'elles sont subsistantes. M.J. Nicolas rappelle alors que l'Être divin n'est pas seulement transcendant à l'égard des étants créés, mais aussi de nos concepts et représentations, et notamment des notions de *substance* et de *relation* : « En l'Être divin se réalise à l'infini toute la perfection de la substance et toute la perfection de la relation ; il est, en sa simplicité infinie, parfaitement absolu et parfaitement relatif » (id.).

Notons enfin la conséquence de ce lien entre hypostase et relation : Si l'on exclut en esprit la relation, l'hypostase ne saurait demeurer en Dieu ( *De Pot.* q.8, a.4, s.c.) : « En effet, comme en Dieu, on ne place que deux modes d'attribution, à savoir selon la substance et selon la relation, si on exclut les relations il ne demeure que ce qui est placé selon la substance, mais c'est ce qui concerne l'essence et ainsi les hypostases ne demeurent pas distinctes. »

## II – LA PERSONNE DIVINE

### **1 – Définition de Boèce de la personne : De Pot. q. 9.1 et 9.2 ( la q.29.2 et 29.1)**

La réflexion de Thomas procède alors en parallèle dans le *De Potentia* comme la *Somme*. Il s'agit, pour faire un pas supplémentaire vers la notion de Personne en Dieu, de clarifier le vocabulaire et d'articuler les notions de « *persona* », « *hypostasis* », « *subsistentia* » et « *essentia* » ( Cf. De Pot. 9.1 et ST Ia, q. 29.2 ). Les deux œuvres offrent des textes similaires (un peu plus synthétique dans la *Somme*, que nous suivrons ici ), même si le *De Potentia* l'aborde avant de définir la Personne selon Boèce, et la *Somme* après.

Notons enfin l'originalité pour Thomas de partir de la définition de Boèce de la personne, à contre courant de Richard de Saint Victor par exemple<sup>13</sup>.

---

<sup>13</sup> « Richard de Saint Victor avait senti l'exigence d'approfondir et de reformuler le problème, creusant le sens du terme 'existence' et en arrivant à parler des personnes divines comme des *existences incommunicables de nature divine* », in BONANNI S.P. , *La Trinità : elementi di storia del dogma con note introduttive a carattere sistematico*, Casale Monferrato, Piemme, 1991, p. 162-163 ( Trad. de l'A.).

Thomas souligne le double sens du mot **substance** selon Aristote. Elle sera d'abord la quiddité de la chose, sa définition, *ousia*, *essentia*. Nous pourrions dire *nature*, ou également substance « seconde ». Dans un second sens, la substance est le sujet même, le « suppôt » individuel, subsistant dans le genre substance. On parle alors de substance « première » (Ia, q.29,a.1), plus profonde et particulière. « La substance seconde signifie la nature absolue du genre en soi ; mais la substance première signifie celle en tant qu'elle subsiste individuellement » ( *De Pot.* q. 9.2, ad. 6).

Cette substance première sera *res naturae*, *subsistentia* et *hypostasis* selon ce que l'on veut signifier :

En tant qu'elle existe par soi et non dans un autre, on l'appelle *subsistentia*, car subsister se dit de ce qui existe en soi-même et non en autre chose. En tant qu'elle est le sujet d'une nature commune, on l'appelle *res naturae*, par exemple, « cet homme » est une réalisation concrète de la nature humaine. En tant qu'elle est le sujet des accidents, on l'appelle *hypostasis* ou *substantia*. (Ia, q. 29, a.2)

Enfin, la substance « première » sera appelée *persona* si elle est raisonnable.

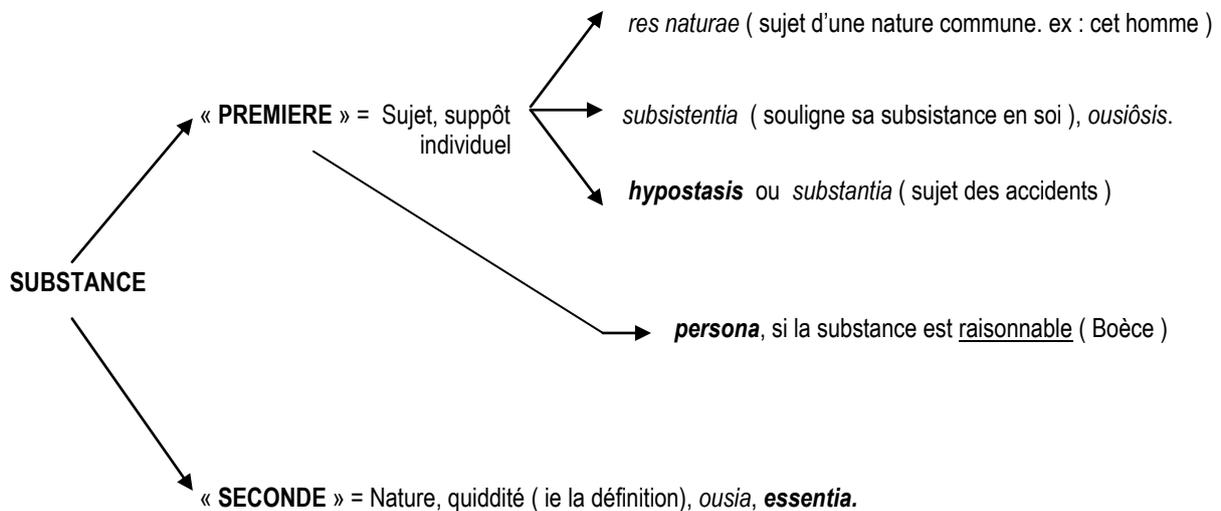
Et ce que ces trois noms signifient communément pour toutes les substances, le mot *persona* le signifie particulièrement pour les **substances raisonnables**. (Ia, q. 29, a.2)

Nous arrivons ainsi à la définition de Boèce de la personne comme substance première : « la personne est la substance individuelle de nature raisonnable (*rationalis naturae individua substantia*) »<sup>14</sup>. Elle signifie « ce qu'il y a de plus parfait dans toute la nature » (Ia, q.29, a.3) à savoir ce qui subsiste dans une nature raisonnable, car celle-ci a alors la prérogative de la liberté (qui naît de cette rationalité). En effet, « le particulier et l'individu se rencontrent sous un mode encore plus spécial et parfait dans les substances raisonnables, qui ont la maîtrise de leurs actes: elles ne sont pas simplement « agies », comme les autres, elles agissent par elles-mêmes » ( Ia, q.29, a.1).

---

<sup>14</sup> BOÈCE, *De duabus Nat.* PL. 64, 1343

Récapitulons ( terminologie latine ) :



Dans le *De Potentia*, q.9 a.2, la justification de la définition de Boèce est moins processuel, et plus analytique. Elle procède cependant selon le même schéma, partant de la substance pour arriver à la personne. Thomas justifie la définition de Boèce :

Selon la raison (comme cela se voit dans ce qui a été dit) **l'individu** reçoit un nom spécial du genre de la **substance**, parce qu'elle est individuée par ses propres principes - et non par quelque autre chose extérieure, - comme l'accident l'est par son sujet. Parmi les substances individuelles, l'individu **de nature raisonnable**, est désigné en raison par un nom spécial, parce qu'il lui appartient réellement et vraiment d'agir par soi, comme on l'a dit ci-dessus.

Donc de même que ce nom d'hypostase, selon les grecs, ou de substance première, selon les Latins, est le nom spécial d'un individu dans le genre de la substance, de même ce nom de **personne** est le nom spécial d'un individu de nature raisonnable. Donc chaque individu particulier est contenu sous le nom de personne.

Et c'est pourquoi, pour montrer que l'individu est spécialement dans le genre de la substance, on dit que c'est **une substance individuelle** ; mais pour montrer qu'il est spécialement dans la nature raisonnable, on ajoute **de nature raisonnable**.

Donc du fait qu'il est appelé **substance**, les accidents sont exclus de la nature de la personne, dont aucun ne peut être appelé personne. Par le fait qu'on parle d'**individus** sont exclus les genres et les espèces dans le genre de la substance qui ne peuvent pas être appelés non plus des personnes ; du fait qu'on ajoute **de nature raisonnable**, sont exclus les corps inanimés, les plantes, les animaux qui ne sont pas des personnes.

Cette définition de Boèce de la personne, reprise largement par la tradition théologique à la suite de Thomas, n'est pas cependant sans poser problème. Certains ( comme J. Ratzinger), regrette que Thomas n'ai pas repris la définition proposée par Richard de Saint

Victor, plus existentielle et chrétienne, moins substantielle et grecque<sup>15</sup>. Plus généralement, pour rester dans la définition de Boèce, le mot *substantia* oblige les théologiens à des distinctions subtiles ( substance première et seconde, renvoie à des accidents, etc...), et ceux-ci auraient préféré *subsistentia* ( Cf. *DThC*, « Trinité », col. 1697 ).Ce dernier terme (*subsistentia*) ne marque que l'existence *par soi* du sujet, et *en soi*. La **subsistence** est pour Thomas, « l'être en tant qu'il subsiste trouvant *en soi* et non dans un sujet d'adhésion l'appui de son existence »<sup>16</sup>. Au sens abstrait, que n'exclut pas Thomas<sup>17</sup>, sens plus conforme à la pensée latine, la subsistence est la *raison formelle* qui fait de l'être un sujet existant en soi.

## **2 – Convenance et signification du terme de « personne » appliqué à Dieu : De Pot. q. 9.3 et 9.4 ( // la q.29.3).**

En tant que le terme **personne** désigne *ce qu'il y a de plus parfait dans toute la nature*<sup>18</sup>, elle doit à ce titre être appliquée à Dieu sous un mode plus excellent (*sed excellentiori modo*). Dans le *De Potentia* (q.9 a.3), le *Sed Contra* s'appuie sur Athanase<sup>19</sup> et sur Augustin, ainsi qu'à leur suite tout l'usage du terme par l'Eglise, qui « instruite par l'Esprit Saint, ne peut se tromper ».

L'article suivant (a.4) du *De Potentia* interroge la relativité ou l'absoluité du nom « personne » appliqué à Dieu. Il rappelle que « le Père, le Fils et l'Esprit sont contenus sous le nom de 'personne' » (s.c.), et que ces noms sont des relations, donc le nom de personne aussi. D'ailleurs, « rien d'absolu n'est distingué en Dieu, mais l'on distingue la personne. Donc elle n'est pas relative mais absolue » (id.). Thomas commence par dénoncer 5 erreurs

<sup>15</sup> **J. RATZINGER**, *Sobre el concepto de persona en la Teologia*, Conférence publiée dans *Palabra en la Chiesa*, Salamanca, 1976, p.174 : « En notant cette entreprise [de la théologie] pour conserver coûte que coûte, pour ainsi dire, l'humanité entière de Jésus, on apprécie l'effort immense et l'évolution spirituelle qu'il y a eu dans l'élaboration de ce concept [de personne], compris finalement d'une façon totalement étrangère à la pensée juive et grecque : il ne s'agit pas d'une compréhension **substantialiste**, mais – comme nous l'avons vu – **existentialiste** de la personne. **Il faut alors maintenant critiquer comme inacceptable le concept de personne de Boèce, qui s'est imposé à la philosophie occidentale.** Boèce, demeurant sur le plan de la pensée grecque, définit la personne comme *naturae rationalis individua substantia*, c'est-à-dire, comme la substance individuelle d'une nature rationnelle. On note que ce concept réside entièrement dans le plan de la substance ; Et il ne contribue pas à clarifier quoi que ce soit ni pour la doctrine sur la Trinité ni en christologie. Il s'agit d'une définition qui reste sur le plan de l'esprit grec, avec sa pensée substantialiste. A la fin du Moyen Age, **Richard de Saint Victor** va développer un concept de personne pleinement en accord avec le christianisme, en la définissant comme *spiritualis naturae incommunicabilis existentia*, comme une existence incommunicable de nature spirituelle. Il a vu clairement qu'en sa compréhension théologique, la *personne* ne réside pas sur le plan de l'essence, mais sur celui de l'existence... ». Et Ratzinger poursuit en regrettant que Thomas d'Aquin soit demeuré tributaire de la définition de Boèce. ( trad. de l'A.)

<sup>16</sup> *ST* Ia, q.29, a.2 ( + *De Pot.*, q.9, a.1 ).

<sup>17</sup> in *DThC*, art. « hypostase », coll. 427

<sup>18</sup> « La nature, que la personne inclut dans sa signification est la plus digne de toutes les natures, à savoir, selon son genre, la nature intellectuelle » (*De Pot.* , q.9, a.3 )

<sup>19</sup> Symbole d'**ATHANASE**, dont se contente la question parallèle dans la *Somme* ( 29.3 ) : « Autre est la personne du Père, autre celle du Fils, autre celle de l'Esprit » (*alia est enim persona Patris, alia Filii, alia Spiritus Sancti*) ( DH 75)

d'interprétations ou insuffisances (à commencer par P. Lombard). Il explique alors comment la définition de Boèce est valable tant pour les personnes humaines que divines, chacune individuée dans leur nature respectives : « la personne divine signifie le subsistant distinct dans la nature divine, comme la personne humaine signifie un subsistant distinct dans la nature humaine et c'est la signification formelle tant de la personne divine que de la personne humaine. » ( *resp.*). Quel est alors le principe d'individuation dans les deux cas ? C'est la « matière individuelle » pour l'homme, et c'est la « relation » pour les personnes divines<sup>20</sup>. (notons ici le fait que Thomas se place clairement dans la lignée augustinienne – puis Boèce et Anselme - contre Abélard, qui distingue les personnes sur leurs *propriétés* plus que sur leurs *relations* ).

Il en résulte qu'en Dieu se confondent l'individualité et l'incommunicabilité des personnes divines, chacune des personnes étant « individuée » par sa relation, et cette dernière étant incommunicable ( l'opposition en Dieu est précisément une opposition *de relation* ).

Ca n'est pas le cas pour les choses matérielles. « En elles, nous devons considérer deux points de vue différents : tout d'abord, le principe lui-même d'individuation, qui est la matière (...), ensuite, cette raison spéciale d'individuation qui est le principe de l'incommunicabilité, en tant qu'un seul et même être ne se divise pas en plusieurs autres, ne peut être attribué à d'autres et même n'est pas divisible »<sup>21</sup>. Toute personne humaine est *par soi* et *en soi*, et donc ne peut exister par une autre existence que la sienne. L'individualité est liée à la nature humaine ( chaque homme est individué par le fait qu'il est homme ), et s'étend par voie de conséquence à l'existence<sup>22</sup> ( Paul ou Pierre sont donc individués). Par contre, l'incommunicabilité concerne tant l'une que l'autre : la nature individuée comme l'existence. Mais, « on peut donc concevoir un mode surnaturel d'être où la nature individuée n'aura point l'incommunicabilité, parce qu'elle existera en vertu de l'existence divine et non de sa propre existence »<sup>23</sup>. C'est le cas pour les Personnes divines.

Soulignons enfin le génie de Thomas ici, qui reprenant la tradition théologique autours du terme de « personne » use de l'ambiguïté du mot ( personne comme essence + relation, tantôt directement et indirectement l'une et l'autre ) pour l'appliquer sans contradiction à Dieu.

---

<sup>20</sup> « ce qui est distinct et incommunicable dans la nature divine ne peut être qu'une relation, parce que tout ce qui est absolu est commun et indistinct en Dieu. » ( *resp.* )

<sup>21</sup> Cf. *IV Sent.* 1. I, dist. XXV, q. I, a. 1, ad. 6, cité par le *DThC*, article « hypostase », col. 426.

<sup>22</sup> *De Potentia*, q. 8, art. 2, ad 9<sup>um</sup> (cité dans le le *DThC*, article « hypostase », col. 426.) : « *L'unité de l'essence n'est pas opposée à la distinction des relations. C'est pourquoi il n'en découle pas que la relation et l'essence sont les causes des opposés.* »

<sup>23</sup> *DThC*, article « hypostase », col. 426, qui cite *IV Sent.* 1.III, dist. V, q.II, a.1 ; *ST*, Ia, q.29, a.1 et le *De Pot.*, q.9 a.2.

### 3 – La Personne divine comme « relation subsistante » : De Pot. q. 9.4 et 9.5 ( la q.29.4)

Le *respondeo* de la q.9, a.4 ouvre alors sur la définition de « relation subsistante ». La subsistance (distincte) est comprise dans la signification formelle de ce qu'est la personne divine, et la relation propre à cette subsistance en est l'aspect matériel :

La personne, prise communément, signifie la 'substance individuelle de nature raisonnable', mais la personne divine, par sa signification *formelle*, signifie un *subsistant* distinct dans la nature divine. Et parce que cela ne peut-être que relation ou relatif, (elle) signifie par signification *matérielle* la *relation* ou le relatif ; Et ainsi on peut dire qu'elle signifie *la relation par mode de substance*, qui n'est pas l'essence, mais l'hypostase<sup>24</sup> ;

Est incluse alors indirectement la relation signifiée dans la signification de la personne ( i.e. la paternité dans le Père).

Concernant le *De Potentia*, l'appellation « relations subsistantes » apparaît encore deux fois, dans l'article 5 affirmant le nombre des personnes en Dieu ( ad.13 et ad.15). L'insistance y est mise sur le fait que cette pluralité ne multiplie pas l'essence divine. Ainsi : « la pluralités des réalités en Dieu est une pluralité de *relations subsistantes* opposées, d'où ne découle pas la composition » (ad.15).

Concernant la *Somme*, comme toujours l'enseignement du docteur « aux débutants » y est plus synthétique. La Ia q.29, a.4 reprend la liste des mésinterprétations du *De Pot.* 9.4, puis définit la personne comme relation subsistante, de façon très parallèle. La Personne divine entre dans la signification de la personne donnée par Boèce. Le principe d'individuation n'y est pas la matière (« ces chairs, ces os et cette âme », *resp.*), mais la relation :

En Dieu, nous l'avons dit, il n'y a de distinction qu'à raison des relations d'origine. D'autre part, la relation en Dieu n'est pas comme un accident inhérent à un sujet; elle est l'essence divine même; par suite elle est subsistante au même titre que l'essence divine. De même donc que la déité est Dieu, de même aussi la paternité divine est Dieu le Père, c'est-à-dire une Personne divine. Ainsi « la Personne divine » signifie *la relation en tant que subsistante* (*relationem ut subsistentem*): autrement dit, elle signifie la relation par manière de substance c'est-à-dire d'hypostase subsistant en la nature divine (bien que ce qui subsiste en la nature divine ne soit autre chose que la nature divine). (*resp.*)

Le trithéisme est donc évité, les relations (que sont chaque Personne divine) ne multipliant pas l'essence divine elle-même. Ces relations en Dieu s'identifient pleinement avec l'essence divine selon leur « en » (*in*) - chaque Personne divine est bien une substance

---

<sup>24</sup> "Patet ergo quod persona, communiter sumpta, significat substantiam individuum rationalis naturae; persona vero divina, formali significatione, significat distinctum subsistens in natura divina. Et quia hoc non potest esse nisi relatio vel relativum,

mais elle est la même – et s’en distinguent (virtuellement) selon leur « vers » (*ad*), c’est-à-dire en étant relatives l’une à l’autre ( opposition de relation ).

Comme *relation*, chaque Personne se distingue des deux autres ( qui sont à leur tour deux relations opposées). Comme *subsistante*, chaque Personne s’identifie à l’unique substance divine ( à laquelle les deux autres s’identifient aussi), et est donc riche de toute la réalité divine. Chacune est « le Dieu unique, infiniment parfait, sage, aimant, puissant, mais chacune l’est distinctement. Elles sont Trois à être l’unique et même Dieu »<sup>25</sup>.

Le terme « personne » ne désigne donc pas la nature commune aux Trois, mais bien « le *mode d’exister* de cette nature en un *Etant*, distinct, la subsistance »<sup>26</sup>. Elles ont donc en commun qu’elles sont chacune et distinctement un *Etant* en qui subsiste la Nature divine. Thomas se place dans la continuité de Boèce, mais également d’Anselme, dont il dépasse les aboutissements, en montrant que la relation se doit d’être subsistante ( là où Anselme s’efforçait de montrer qu’elles existent *consubstantiellement* en Dieu comme relations). Avec Thomas, « la relation s’enracine dans le caractère hypostatique des Personnes, caractère qui ne peut être déduit de la relation prise comme telle. [il corrige par là] l’essentialisme de Saint Anselme »<sup>27</sup>. Augustin et Anselme comprenaient la personne divine comme pur *esse ad*, mais Thomas souligne son aspect néanmoins essentiel : l’hypostase est *id quod*. C’est ce qu’éclaire un passage du Premier livre des Sentences ( *I Sent., d.23, a.3, in fine corp.*)<sup>28</sup> :

La Personne en Dieu signifie la relation par mode de substance. La relation qui distingue est *elle-même distincte* parce que la Paternité c’est le Père. Et parce que la Personne signifie un *quid* distinct existant dans une nature, elle signifie la relation ***en tant que la relation est fondée sur cela même qui est relaté et en tant que cette Personne est subsistante en telle nature***. Il est donc évident que la Personne signifie la relation par mode de substance, non pas de la substance entendue au sens de l’essence, mais de la substance qui est l’hypostase possédant l’essence.

Le Guillou en donne la clarification suivante<sup>29</sup>.

- L’essence est un *id quo* : ce de quoi est par quoi est tout en Dieu, y compris les Personnes qui *sont* Dieu, comme nous l’avons dit en I.3.

- l’hypostase est *id quod* : ce qui possède l’essence comme sujet d’attribution ultime et irréductible.

---

*ideo materiali significatione significat relationem vel relativum. Et propter hoc potest dici, quod significat relationem per modum substantiae, non quae est essentia, sed quae est hypostasis;” ( De Pot. q.9, a.4, fin du respondeo )*

<sup>25</sup> NICOLAS M.J., dans la note 11 de la p. 373 (i.e. q. 29 a.4) de la *Somme Théologique Ia* ( Paris, Cerf, 1984).

<sup>26</sup> NICOLAS M.J., dans la note 7 de la p. 378 (i.e. q. 30 a.4) de la *Somme Théologique Ia* ( Paris, Cerf, 1984).

<sup>27</sup> LE GUILLOU M.J., *Le Mystère du Père, foi des apôtres, gnosés actuelles*, Paris, Fayard, 1973, p. 116.

<sup>28</sup> cité par LE GUILLOU M.J., *op.cité*, , p. 117 .

<sup>29</sup> id

Si elles ne font pas nombre en Dieu, l'on ne peut pour autant les confondre car elles sont « raisons ultimes de deux ordres, comme principe *quo* et principe *quod* »<sup>30</sup>. Cette distinction absolue de la raison d'essence et de la raison de Personne « permet de dire qu'en Dieu, l'essence peut être l'essence des Trois Personnes sans être morcelée ni altérée en rien »<sup>31</sup>. Est sauvegarde l'unité divine, et inséparablement la fontalité du Père, origine de la divinité : « Le Père est en effet le 'sujet ultime' de l'essence divine et le principe des Personnes du Fils et de l'Esprit »<sup>32</sup>.

Cela étant posé, Thomas répond alors sans problème aux autres articles de la question touchant au nombre, au pluriel, à la diversité en Dieu. La question suivante (q.10) interroge logiquement la procession en Dieu.

Notons enfin que l'influence ici est en partie celle de Jean Damascène, souvent cité par Thomas dans ces articles. Son livre *La Foi orthodoxe* résume la tradition patristique grecque et inspire en grande partie Thomas, également pour penser la Personne et l'Incarnation du Christ<sup>33</sup>.

---

<sup>30</sup> est cité le ad. 4 de notre article du *De Potentia* ( q.9, a.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.** »

<sup>31</sup> LE GUILLOU M.J., *op.cité*, p. 117 .

<sup>32</sup> id, Le Guillou développe : « le Père est la preuve que la personne ne découle pas d'une procession originante de l'essence. Il est sans origine, ne reçoit pas l'être divin par la procession d'un autre, et pourtant est Première Personne. Dans le Père, la distinction de la raison d'essence et de la raison de personne se manifeste dans toute son irréductibilité : en elle, apparaît la structure propre du mystère trinitaire » ( *op. cité*, p. 117-118).

<sup>33</sup> *DThC*, art. « Trinité », col. 1694-1695, desquelles est résumée cette note sur l'enseignement de Jean Damascène.

**JEAN DAMASCÈNE** souligne la distinction des hypostases entre elles : parfaites, complètes en soi et subsistantes, non pas des parties d'une substance unique, mais chacune possède toute la substance divine. Il ne faut pas dire que la substance divine est **DE** trois hypostase, mais **EN** trois hypostases. La comparaison classique du feu qui produit la lumière est inexacte : la lumière, simple propriété du feu, n'a pas de subsistance propre ( *De Fide Orth.*, I, 8, P.G. t. XCIV, col. 816 ). Ces personnes sont bien des **modes de subsister** de la substance divine, **modes exprimant les relations entre elles** des personnes qu'ils constituent. **Les personnes n'ont donc qu'une seule substance.** Jean Damascène insiste sur la différence entre une chose considérée rationnellement et réellement. Parmi les créatures, la séparations des hypostases est réelle et l'unité de nature rationnelle. Pour la Trinité, c'est l'unité qui est la réalité considérée en elle-même, et la distinction ne s'opère que par la pensée : « En tout, le Père, le Fils et le Saint Esprit sont un, sauf l'innascibilité, la filiation et la procession ; mais ces caractéristiques ne se distinguent de la nature que par la raison. Nous confessons un Dieu unique, mais nous distinguons les propriétés individuelles de paternité, de filiation et de procession. Nous concevons une différence en tant que le principe s'oppose au terme et en tant que la personnalité parfaite correspond à un certain état d'être » ( *De Fide Orth.*, I, 8, col. 828 ).

Une juste interprétation du texte ( et de l'analogie avec les créatures ) montre que le Damascène ne nie pas la distinction réelle des personnes. En Dieu, chaque hypostase est la substance divine toute nue, si bien que la visée qui tombe sur une

### III – LA PROCESSION EN DIEU

#### 1 – La Procession en Dieu : De Pot. q. 10.1 ( la q.27.1)

Thomas définit d'une façon classique la procession en Dieu, par distinctions successives. Procession signifie d'abord le mouvement local, puis tout mouvement en général, et notamment pour une « émanation d'une chose à partir d'une autre » (*resp.*), comme la lumière émane du soleil par exemple, une œuvre d'un artiste, un engendré d'un engendreur. Une telle procession par émanation se dédouble à son tour, selon qu'elle est orientée vers l'extérieur ( l'échauffement du bois par le feu, par ex.), ou selon que l'opération demeure dans celui qui opère : l'intellection, le vouloir, la sensation, par exemple... Ces dernières opérations étant les perfections de celui qui opère, elles sont en Dieu ( pour les deux premières ) le mode des processions trinitaires : « nous attribuons la procession à Dieu selon l'une et l'autre opérations [ intellection et vouloir ] » (*resp.*). De là la procession du verbe et de l'amour (« car Dieu ne serait pas parfait s'il n'était intelligent et volontaire en acte » (id.) ), et c'est celle de la personne du Fils à partir du Père, et de l'Esprit.

Le *Sed contra* est biblique, citant l'évangéliste Jean deux fois, pour le Fils et l'Esprit (Jn 8,42 ; 15,26 ).

L'article associé dans la *Somme* détaille cette procession divine *ad intra* pour le Verbe de Dieu :

Dans l'intelligence, (...) l'acte, qui est l'intellection, demeure dans le sujet connaissant. En quiconque connaît, et du fait même qu'il connaît, quelque chose procède au-dedans de lui: à savoir, le concept de la chose connue, procédant de la connaissance de cette chose. C'est ce concept que la parole signifie: on l'appelle « verbe intérieur », signifié par le « verbe oral ». ( ST Ia, q.27, a.1)

Cette procession peut à juste titre être appelé « engendrement » ( s.c. : Ps 2,7), comme le montre sans difficultés l'article suivant de l'œuvre ( q.27, a.2).

---

hypostase divine atteint du même coup la nature divine : aucune abstraction, aucune distinction, même logique, entre l'hypostase et la nature n'est possible. **Une hypostase divine doit être conçue immédiatement comme Dieu tout entier**, comme le Dieu unique, subsistant par la subsistance même de cette hypostase. ( t. I, p. 385 sq, repris dans le DThC ).

## **2 – Leur nombre : De Pot. q. 10.2 ( la q.27.2.3)**

La q.10, a.2 interroge : « En Dieu, n’y a-t-il qu’une seule procession ou plusieurs ? » ( le *sed contra* cite Augustin<sup>34</sup>). Thomas rappelle les hérésies sur le sujet, en les systématisant : celles niant la procession du Fils (Arius), de l’Esprit (Macédonius), celle selon laquelle les processions se distinguent *d’elles-mêmes* en Dieu ( et qui affirme : les hypostases ne sont pas distinguées par les relations, mais manifestées seulement par celles-ci, et donc distinguées par *l’origine*. Or en Dieu, pour ne pas procéder à l’infini, il faut alors affirmer que les processions se distinguent d’elles-mêmes).

Il en découle que les processions ne peuvent se distinguer que par mode *de principe* (« ce par quoi elles ont l’espèce » (*resp.*)), c’est-à-dire par mode *d’esprit* et de *volonté*. Une telle affirmation permet également de distinguer la première procession ( l’engendrement du Fils) de la seconde (la spiration de l’Esprit). En effet, la seconde suppose la première (comme le vouloir suppose l’intellection) , et ainsi s’en distingue :

Le seul ordre de procession qui est atteint selon l’origine de la procession apporte la multiplication en Dieu. C’est pourquoi ils ont parlé convenablement ceux qui ont pensé qu’une procession était par mode de nature et d’esprit, l’autre par mode de volonté, du fait que la procession qui est par nature ou esprit n’exige pas auparavant une autre procession, mais la procession, par mode de volonté, en exige une autre auparavant : Car l’amour ne peut procéder de la volonté sans que soit compris auparavant que le concept de ce qui est ait procédé de l’esprit; le bien en effet est compris comme l’objet de la volonté. (*resp.*)

( La question du *filioque* est reprise par Thomas dans le *De Pot*, q.10, a. 4 et 5. )

L’enseignement de la *Somme* est plus synthétique, reprenant les deux actions immanentes d’une nature intellectuelle ( l’acte d’intelligence et l’acte de volonté ). Ce sont les questions suivantes ( Ia q.34 à 36 ) qui articulent l’ordre des processions et leurs distinctions.

L’originalité propre à Thomas est double, explique Andrea Milano<sup>35</sup> :

1. C’est désormais la *procession* qui multiplie la Trinité et non plus la *relation* comme chez Boèce ( *De Trin.* VI, PL 64, 1255 A). Cf. SCG IV,26. Ce sont les processions qui font découvrir la pluralité des Personnes divines.

---

<sup>34</sup> AUGUSTIN, *De Trinitate*, V ( déjà cité), où Augustin parle de la consubstantialité des Personnes divines, puis répond aux ariens ( VI )

<sup>35</sup> MILANO A., art. *Trinità*, in DTI, p. 489, cité par BONANNI S.P. , *La Trinità : elementi di storia del dogma*, Casale Monferrato, Piemme, 1991, p. 159.

2. Thomas abandonne l'analogie psychologique *statique* d'Augustin (Mémoire, Intelligence, Volonté), pour une vision plus aristotélicienne, centrée sur le *dynamisme* de l'esprit humain : l'acte d'intellection pour la génération du Fils, celui de volonté pour la spiration de l'Esprit Saint.

### **3 – L'ordre de la procession à la relation en Dieu : q. 10 a. 3. ( la q.40.4)**

La question est difficile mais importante et on la retrouve dans la théologie trinitaire contemporain<sup>36</sup>. Rappelons sa portée.

Les **processions** ( ou actes notionnels ) sont en Dieu les actes de communication à un autre 'je' divin de la seule et même nature possédée par Celui ou Ceux qui la communique. Elles sont au nombre de deux : l'engendrement et la spiration.

Les **relations** sont au nombre de quatre, reliant éternellement un principe et un terme dans une unité de nature : la paternité ( Père → Fils), la filiation ( Fils → Père), la spiration active ( Père et Fils → Saint Esprit ), et spiration passive ( Saint Esprit → Père et Fils).

L'article du *De Potentia* interroge donc le lien entre génération (procession) et paternité (relation) ( comme il pourrait interroger également le lien entre spiration (procession) et spiration active/passive (relations)). Laquelle est première entre la génération et la paternité ? entre procession et relation ?

Le *Respondeo* procède de la façon suivante :

**1. Précision du fait que la relation et la procession ne se distinguent pas réellement mais seulement « selon l'esprit », selon une distinction de raison.** Cette précision est importante, et Thomas y consacre une large partie de sa réponse : l'on ne peut ordonner procession et relation que si elles se distinguent ( « l'ordre n'est pas sans distinction »). Or en Dieu, la distinction – et donc l'ordre réel - n'est que celle des personnes entre elles, et celle de relations opposées. C'est pourquoi « les processions et les relations ne sont pas réellement distinguées en Dieu, mais seulement *selon la manière de les comprendre* ». Donc, conclut Thomas, entre la procession et la relation, « il n'y a pas à chercher un ordre *en réalité*, mais *selon la manière de les comprendre* seulement ». Nous

---

<sup>36</sup> Ainsi par exemple l'article de R. LAFONTAINE, *Quand K. Barth et H.-U. von Balthasar relisent le De Trinitate de Thomas d'Aquin*, dans *NRT* 124 (2002), p. 529-543, dans lequel l'article du *De Potentia* est largement exploité, pour éclairer la réflexion trinitaire de H.U. von Balthasar, et sa notion de kénose du Père.

dirions « de raison », ou « selon l'esprit ». La procession et la relation « sont **identiques en réalité**, et différent en raison seulement ».

**2. Distinction entre la relation « en elle-même » et la relation « comme constitutive de la Personne divine ».** Cette seconde distinction est elle aussi *selon l'esprit*, et non réelle.

**a** - Si nous considérons la relation *en elle-même*, il est clair que qu'elle présuppose le concept de procession : la relation est après la procession « comme la filiation est après la naissance ». Chez les hommes par exemple, la relation ( qui est un accident ) ne saurait constituer la personne ( substance ), pas plus qu'un accident ne constituerait la substance. Cependant en Dieu, la relation est elle-même substantielle (Cf. *ad 4*), comme nous l'avons vu. L'ordre est alors susceptible de s'inverser, si nous considérons la relation non plus comme accident d'une substance qu'elle qualifie, mais comme constitutive de la Personne divine :

**b** - Si nous considérons la relation *comme constitutive de la Personne divine*, elle est selon l'esprit, avant la procession. En effet, « en Dieu, la relation a ceci de particulier qu'elle constitue la personne en tant qu'elle est relation divine ». Identique à l'essence divine, la relation peut constituer l'hypostase divine, précise Thomas.

Dès lors, conclut le *respondeo* :

Si on considère la relation comme telle, elle présuppose le concept de procession ; mais **si on la considère comme constitutive de la personne, alors cette relation, d'où vient la procession, est selon l'esprit avant la procession**; de même que la paternité en tant que constitutive de la personne du Père est selon l'esprit avant la génération.

Mais la relation qui est constitutive de la personne qui procède aussi en tant que constitutive de la personne, est selon l'esprit après la procession, comme la filiation est après la naissance ; et cela parce que la personne qui procède est comprise comme le terme de la procession.

L'argumentation est résumée dans le *Sed Contra*, qui est double et explique pourquoi en Dieu la relation est selon l'esprit avant la procession, comme la Personne (que constitue en Dieu la relation ) est avant l'action personnelle ( i.e. la procession ). D'ailleurs, rien de procède de soi, renchérit Thomas citant Augustin<sup>37</sup>, et donc « la procession requiert une distinction en Dieu », distinction qui n'est en Lui que « par les relations » (s.c.).

Ainsi est sauvée l'intériorité réciproque entre la subsistance absolue de Dieu et l'opposition des relations. Chaque Personne simultanément subsiste en elle-même *et* est tournée vers l'autre en raison de l'opposition des relations.

Dans la *Somme* (q.40, a.4), la question est posée de la manière suivante : « Logiquement, les relations présupposent-elles les actes des personnes, ou inversement ? ». Le *Sed Contra* syllogistique se concentre sur l'antériorité de la paternité sur la génération<sup>38</sup>. Le *respondeo* rappelle encore que dans le cas particulier de Dieu, où « ce sont les relations qui distinguent et constituent les personnes », la relation considérée telle ( i.e. comme constitutive de la Personne divine) doit être « présupposée à l'acte notionnel [i.e. la procession], comme la personne qui agit est logiquement présupposée à son action ». Ce qui est intéressant et propre à *la Somme*, c'est que Thomas y nuance son propos précédent *pour les autres relations considérées en elles-mêmes*, en y introduisant une nouvelle distinction : la procession ( l'acte notionnel, « l'origine » ) se comprend « à l'actif » ou bien « au passif ».

- Dans le Fils et le Saint Esprit, où l'origine est passive, la procession (génération et spiration) précède la relation (filiation et spiration passive)<sup>39</sup>.

- A l'actif, il s'agit des actes notionnels (processions) de *génération* et de *spiration* active : leur sujet est le Père (avec le Fils pour la spiration active).

- Ici, pareillement, pour la spiration active, « l'origine prise au sens actif précède logiquement la relation non personnelle de la personne-principe ; c'est-à-dire que l'acte notionnel de spiration précède logiquement la propriété relative innommée qui est commune au Père et au Fils »<sup>40</sup>.

- Pour la génération : si l'on considère la paternité comme constitutive de la Personne du Père, elle précède alors la génération du Fils<sup>41</sup>. Est préservée la fontalité (monarchie) du Père et ainsi l'unité trinitaire.

---

<sup>37</sup> AUGUSTIN, *De Trinitate*, I,1 : «Celui qui affirme qu'il est de l'essence d'un Dieu tout-puissant de s'être **engendré lui-même**, énonce une proposition **fausse** sous tous les rapports. Car non-seulement cela n'est point vrai de Dieu, mais ne saurait même l'être des esprits, ni des corps, puisque **rien de ce qui existe n'a pu se donner l'existence.** »

<sup>38</sup> «*Generatio est operatio personae patris. Sed paternitas constituit personam patris. Ergo prius est, secundum intellectum, paternitas quam generatio*». ( Cf. en complément le *respondeo* de la q.41, a.3 )

<sup>39</sup> « Que la filiation, constitutive du Fils, et la procession, constitutive du Saint Esprit, présupposent les « actes notionnels » - la génération, la spiration – par lesquels le Père ( avec le Fils, en ce qui concerne le Saint Esprit) leur communique la Nature divine, cela va de soi, puisque leur existence hypostatique est le résultat de ces actes. », NICOLAS M.J., dans la note 7 de la p. 438 (i.e. q. 40 a.4) de la *Somme Théologique Ia* ( Paris, Cerf, 1984). Par souci de clarté, nous reproduisons ici en parallèle l'intégralité de cette note, qui reprend ce que nous avons déjà exposé sur cette question difficile.

<sup>40</sup> « Que la propriété d'être ensemble le Spirateur présuppose aussi, chez le Père et le Fils, l'acte de spirer, cela non plus ne fait pas de difficulté, car c'est en raison de cet acte, non sans doute qu'ils ont une existence hypostatique distincte, mais que cette propriété leur est attribuée. », id.

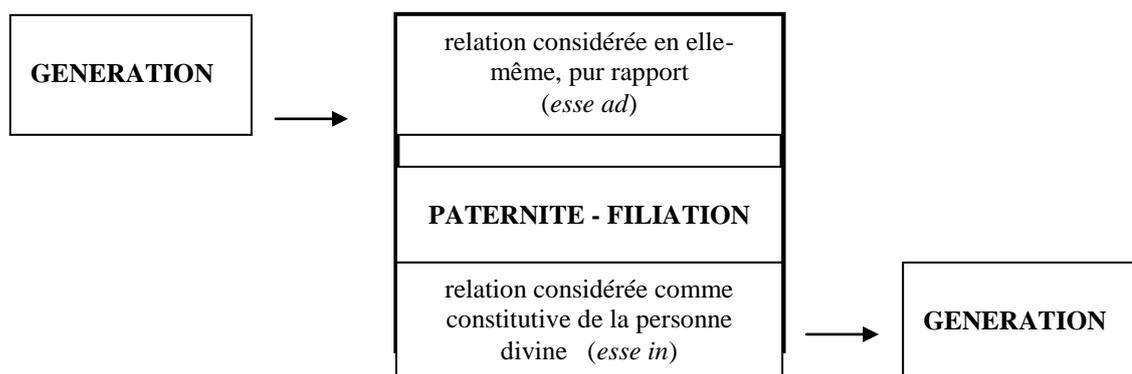
<sup>41</sup> « Mais comment peut-on dire que le Père tire de l'acte d'engendrer sa propriété d'être le Père si, comme on l'a vu, en elle consiste son existence hypostatique ? Comment en effet pourrait-on concevoir qu'une personne existe par l'acte, si caractéristique qu'il soit, qu'elle produit, puisque pour agir, il faut d'abord exister ? La réponse de S. Thomas consiste à distinguer – par la pensée, cela va de soi – en cette relation de paternité l'aspect par où elle est subsistante – et donc constitutive de la première Personne – et celui par où elle est relation, et donc distinctive de cette Personne à l'égard des autres.

- En tant que subsistante, je ne puis penser l'acte générateur que comme constitutif à elle, car il présuppose une Personne qui engendre.

- En tant que relation, je la pense comme présupposant au contraire l'acte d'engendrer, qui la fonde.

Le texte est difficile et donne lieu à de nombreuses interprétations<sup>42</sup>. Retenons (avec J.H. Nicolas<sup>43</sup>) que Thomas introduit une distinction conceptuelle dans la relation même constitutive de la première Personne. En tant que subsistante, elle constitue la Personne et en fait le principe de l'acte notionnel (l'engendrement) ; en tant que pur rapport, elle distingue cette Personne de la seconde, et de ce fait, elle est, comme elle et avec elle, la conséquence de l'acte notionnel.

Ces distinctions, si conceptuelles soient-elles – « dans la transcendante réalité divine, le Père ne se pose lui-même qu'en s'opposant ( d'une opposition purement relative) au Fils »<sup>44</sup> - sont néanmoins nécessaires à notre entendement pour préserver une compréhension de l'unité divine, autours de la Personne du Père. C'est du reste très logiquement l'objet des questions suivantes de *la Somme* (q.41 et 42), qui articulent alors Personnes divines et actes notionnels.




---

Distinction extrêmement subtile, mais efficace, car l'existence d'un *étant* – ici l'existence hypostatique du Père – précède, de soi, sa distinction avec les autres *étants* – ici la distinction du Père avec le Fils.

N'oublions pas pourtant que tout ceci ne vaut qu'au plan des concepts : dans la transcendante réalité divine, le Père ne se pose lui-même qu'en s'opposant ( d'une opposition purement relative) au Fils. », id.

<sup>42</sup> Cf. Dondaine, 2. II, p.310, cité par NICOLAS J.H., *Synthèse dogmatique. De la Trinité à la Trinité*, Fribourg-Paris, EUF-Beauchesne, 1986 ,p. 160, dont est tiré le paragraphe.

<sup>43</sup> Cf. note 42

<sup>44</sup> NICOLAS M.J., dans la note 7 de la p. 438 (i.e. q. 40 a.4) de la *Somme Théologique Ia* ( Paris, Cerf, 1984)

## CONCLUSION – De la définition de la personne de Boèce à la Personne divine comme « relation subsistante ».

Récapitulons en conclusion les grandes articulations de la réflexion thomiste sur la Personne divine telle qu'elle se déploie dans le *De Potentia*, et ce qui fait le génie du théologien.

Pour définir la Personne divine, Thomas part sans appréhension ( et contre une partie de la Tradition, dont nous avons parlé ) de la définition de Boèce de la personne : *persona est rationalis naturae individua substantia*. A partir de là, trois aspects essentiels définissent la personne : sa nature raisonnable (*rationalis naturae*), sa subsistance (*substantia*)<sup>45</sup>, et son incommunicabilité (*individua*)<sup>46</sup>.

C'est autours de ce troisième aspect (l'incommunicabilité, l'individuation) que se concentre le problème et donc la réflexion thomiste : comment en Dieu définir la trinité des personnes en conservant l'unicité de l'essence divine ?

Le nom de *personne* peut et doit en effet être transféré à Dieu, avec l'analogie et l'excellence qui conviennent. Il en découle que l'individuation en Dieu n'est possible que selon une ***opposition de relation***. Les relations (comprises comme *esse ad*) en effet non seulement manifestent la distinction des personnes, mais elles la réalisent effectivement par leur opposition mutuelle.

---

<sup>45</sup> La **subsistance** est pour Thomas, « l'être en tant qu'il subsiste trouvant *en soi* et non dans un sujet d'adhésion l'appui de son existence », ST Ia, q.29, a.2 ( + *De Pot.*, q.9, a.1 ). Au sens abstrait, que n'exclue pas Thomas ( *DThC*, art. « hypostase », coll. 427), sens plus conforme à la pensée latine, la subsistance est la raison formelle qui fait de l'être un sujet existant en soi.

<sup>46</sup> ST Ia, q. 29, a.1, ad. 2 : « Pour certains, dans la définition de la personne, « substance » est mis pour « substance première » (qui est l'hypostase); et cependant « individuelle » n'y est pas de trop. En effet, par ces termes d'hypostase ou de substance première, on exclut l'universel ou la partie; car on ne qualifie pas d'hypostase l'homme en général, ni même sa main, qui n'est qu'une partie. Mais, en ajoutant « individuelle », on exclut de la personne la raison d'aptitude à être assumé; dans le Christ, par exemple, la nature humaine n'est pas une personne, parce qu'elle se trouve assumée par un plus digne: le Verbe de Dieu.

Cependant, il vaut mieux dire que, dans notre définition, « substance » est pris dans un sens général qui domine les subdivisions (substance première et substance seconde), et que l'adjectif « individuelle » amène ce terme à signifier la substance première. »

Enfin, la Personne divine est relation *subsistante* : le mot *personne* signifie en Dieu relation d'origine, mais considérée comme subsistante, les relations s'identifiant réellement avec l'essence divine selon leur *esse in*<sup>47</sup>.

La réflexion de Thomas nous est apparue ici exemplaire en trois points :

- elle s'insère dans une profonde connaissance et conscience de la Tradition théologique ( Augustin, Boèce, Anselme... ), se positionne clairement (contre Abélard par exemple sur l'individuation), et ouvre une direction nouvelle (désormais classique) à la théologie latine.

- elle joue en effet, trouvant une légitimité dans la Tradition dans laquelle elle se meut parfaitement, de l'ambiguïté sémantique ( et historique ) du terme *persona*, ( jeu entre essence et relation ), pour l'appliquer *sed excellentiori modo* à Dieu lui-même.

- de cette ambiguïté du terme *persona* découle la possibilité d'une *paradoxe* définition de la personne divine comme « relation subsistante ». Cette terminologie paradoxale marque pourtant depuis la théologie trinitaire, comme si le Mystère lui-même de la Foi avait obligé le terme « personne » à un sens plus profond (et encore ouvert) que la base philosophique donnée par Boèce.

---

<sup>47</sup> Le *Dictionnaire de Théologie Catholique* résume ainsi clairement ce que nous avons exposé de St Thomas : « Dans toute relation réelle, l'*esse in* est le titre même de sa réalité. Or, tout ce qui en Dieu possède un être réel s'identifie avec la substance divine elle-même. D'ailleurs la simplicité divine s'oppose à ce qu'il y ait en Dieu la moindre composition, ce qui serait si les relations ne s'identifiaient pas réellement avec la substance de Dieu », *DThC*, art. « relations divines », II,2,2,a), coll. 2143.

## **Bibliographie**

### **• Œuvre de Saint Thomas :**

---

- THOMAS D'AQUIN, *De Potentia (Quaestiones disputatae)*, Editions Léonine (lat.), Traduction française de Raymond Berton (tradere.org), 2004.
- THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique*, t.1, Paris, Cerf, 1984

### **• Autres ouvrages et articles consultés :**

---

- ANTONIOTTI L.M., *Le Mystère de Dieu Un et Trine*, Paris, Beauchesne, 2000
- BAILLEUX E. , *Le personnalisme de Saint Thomas en théologie trinitaire*, in *RThom* 61 (1961), p.25-42
- BONANNI S.P. , *La Trinità, elementi di storia del dogma*, Casale Monferrato, Piemme, 1991
- COURTH F., *Le Mystère de Dieu Trinité* (coll. Amateca VI), Paris, Cerf, 1999
- DURAND, E., *La Périchorèse des Personnes divines*, Paris, Cerf, *Cogitatio Fidei* n°243, 2005
- EMERY G., *La Trinité Créatrice : Trinité et création dans les comm. aux Sentences de Thomas d'Aq. et de ses précurseurs Albert le Grd et Bonaventure*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1995.
- EMERY G., *La théologie Trinitaire de St Thomas d' Aquin*, Paris, Cerf, 2004
- GOICHON A.M., *Le mystère de la Sainte Trinité d'après Saint Thomas d'Aquin*, Paris, DDB, 1944
- KREMPEL A., *La doctrine de la relation chez Saint Thomas. Exposé historique et systématique*, Paris, Vrin, 1952.
- LAFONTAINE, R., *Quand K. Barth et H.-U. von Balthasar relisent le De Trinitate de Thomas d'Aquin*, dans *La Nouvelle Revue Théologique (NRT)* 124, (2002), p. 529-543.
- LE GUILLOU M.J., *Le Mystère du Père, foi des apôtres, gnosés actuelles*, Paris, Fayard, 1973
- MALET A., *La synthèse de la personne et de la nature dans la théologie trinitaire de Saint Thomas*, in *RThom* 54 (1954), p. 483-533 et *RThom* 55 (1955), p. 43-84
- MALET A., *Personne et amour dans la théologie trinitaire de St Thomas d'Aquin*, in *BiblThom* 32, Paris, 1956
- MILANO A., *La persona in teologia*, Napoli, Edizioni Dehoniane, 1984.
- NICOLAS J.H., *Synthèse dogmatique. De la Trinité à la Trinité*, Fribourg-Paris, EUF-Beauchesne, 1986
- RATZINGER J., « *Sobre el concepto de persona en la Teologia* », conférence transcrite dans *Palabra en la Iglesia*, Salamanca, 1976, p. 165-180
- RUELLO F., *La Christologie de Thomas d'Aquin*, Paris, Beauchesne, 1987
- SCARAFONI P., *Christocentrismo, "Il concetto di « persona » nella cristologia e nella teologia trinitaria contemporanea"*, Roma , Citta Nuova, 2002, p. 149-178
  
- DICTIONNAIRE DE THÉOLOGIE CATHOLIQUE (*DThC*), aux articles « relations », « hypostases » et « Trinité ».

## Table des Matières

INTRODUCTION - PERTINENCE DE L'ŒUVRE PAR RAPPORT À LA <i>SOMME THÉOLOGIQUE</i> .....	2
I – LES RELATIONS EN DIEU.....	3
1 – leur réalité : <i>De Pot. q. 8.1 ( S.T., Ia, q.28.1 et q.34.1)</i> .....	3
2 – relations et substance en Dieu : <i>De Pot. q. 8.2 ( Ia q.28.2 et 29.4)</i> .....	5
3 – relations et personnes divines: <i>De Pot. q. 8.3 ( Ia q.28.3)</i> .....	7
II – LA PERSONNE DIVINE.....	9
1 – Définition de Boèce de la personne : <i>De Pot. q. 9.1 et 9.2 ( Ia q.29.2 et 29.1)</i> .....	9
2 – Convenance et signification du terme de « personne » appliqué à Dieu : <i>De Pot. q. 9.3 et 9.4 ( // Ia q.29.3)</i> .....	12
3 – La Personne divine comme « relation subsistante » : <i>De Pot. q. 9.4 et 9.5 ( Ia q.29.4)</i> .....	14
III – LA PROCESSION EN DIEU .....	17
1 – La Procession en Dieu : <i>De Pot. q. 10.1 ( Ia q.27.1)</i> .....	17
2 – Leur nombre : <i>De Pot. q. 10.2 ( Ia q.27.2.3)</i> .....	18
3 – L'ordre de la procession à la relation en Dieu : <i>q. 10 a. 3. ( Ia q.40.4)</i> .....	19
CONCLUSION – DE LA DÉFINITION DE LA PERSONNE DE BOÈCE À LA PERSONNE DIVINE COMME « RELATION SUBSISTANTE ».....	22
BIBLIOGRAPHIE.....	25
TABLE DES MATIÈRES.....	26