La notion de personne dans la Trinité d'après Alexandre de Halès

Autor(en): **Gunten, F. von**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Divus Thomas**

Band (Jahr): **28 (1950)**

PDF erstellt am: **28.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-762200

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

La notion de personne dans la Trinité d'après Alexandre de Halès

Par F. von GUNTEN O. P., Fribourg

Les passages où saint Thomas aborde la question du constitutif des personnes divines laissent entrevoir que plusieurs tentatives de solution avaient été esquissées avant lui [1]. Spontanément, les données de la Révélation éveillent par elles-mêmes chez le théologien le désir de concilier l'unité de la nature divine avec la trinité des personnes. Mais l'antinomie apparente que le Docteur angélique pouvait découvrir directement dans le contenu de la foi lui fut transmise par une longue tradition. Les objections insidieuses des Ariens, niant la consubstantialité du Fils [2], et les difficultés engendrées par la différence de langage entre Grecs et Latins contraignirent les défenseurs de la foi chrétienne, — en premier lieu saint Augustin, saint Athanase, saint Epiphane et les Pères cappadociens — à dégager et à mettre en relief les notions de personne et de relation [3]. Saint Augustin, comme les Docteurs grecs, s'était rendu compte que seule l'idée de relation permettait de concevoir une distinction réelle au sein de la Trinité, sans en briser l'unité substantielle. Mais lorsqu'il fallut trouver un concept désignant à la fois le Père, le Fils et le Saint-Esprit, tout en maintenant leur distinction réelle, Orientaux et Occidentaux ne purent arriver à un accord qu'après de laborieuses recherches. Les Grecs disposaient du mot ὑπόστασις. Mais l'équivalent littéral « substantia » dans la langue latine ne pouvait convenir. L'expression « tres substantiae » évoquait immédiatement le trithéisme. Avant saint Augustin, nombre d'auteurs latins, à la suite de Tertullien [4], avaient employé le mot « persona ». Mais

[1] Cf. I qq. 29 et 40.

[2] « Maxime calidissimum machinamentum. » S. AUGUSTIN, V. De Trinitate, cap. 3. PL 42, 913.

[3] Cf. I. CHEVALIER, La théorie augustinienne des relations trinitaires. Fribourg 1940. *Id.*, S. Augustin et la pensée grecque, les relations trinitaires. Fribourg 1940.

[4] Adv. Prax., 7, 11, 12, 13, 15, etc. CSEL 47, pp. 243 ss.

l'évêque d'Hippone n'adopta ce terme qu'avec défiance [1] : c'est que, selon lui, « persona » est un nom absolu et, comme il l'a toujours affirmé, seul le relatif est multiplié dans la Trinité. D'ailleurs πρόσωπον, le terme grec correspondant à « persona », est à son tour repoussé par les Orientaux. Signifiant à l'origine, pensaient-ils, le masque d'un acteur de théâtre, il rappelait singulièrement le modalisme. L'accord entre Grecs et Latins fut réalisé en 382, comme en témoigne la lettre des évêques d'Orient au pape Damase et aux évêques d'Italie [2]. Cependant le désir d'établir l'harmonie entre les termes latins et grecs — persona, substantia et autres connexes, subsistentia, essentia — hantera plus tard les théologiens médiévaux.

Saint Augustin, de son côté, s'est préoccupé avant tout de la signification du mot « persona » dans la Trinité. Est-ce un terme absolu ? Il semble bien que oui [3]. Mais alors, comment peut-on affirmer « tres personae », sans, par le fait même, reconnaître trois Dieux ? Les difficultés qui ont retenu l'évêque d'Hippone exerceront plus tard la réflexion des maîtres médiévaux. L'autorité du grand Docteur qui leur semblait faire du terme « persona » un absolu, d'autre part la parenté de ce dernier mot avec les noms relatifs, et enfin l'opposition radicale entre la substance et la relation, poseront aux théologiens du moyen âge la question du sens et du rôle de la personne dans la Trinité.

La définition de Boèce [4] rendit encore plus ardues les recherches des penseurs scolastiques. Désignant la personne par la substance, comment pouvait-on admettre la pluralité des personnes sans multiplier la substance divine ? Puisqu'en Dieu le nombre est lié à l'idée de relation, les Docteurs médiévaux se rendirent compte que la réponse à la difficulté était à rechercher du côté de la relation, à moins qu'à la suite de Richard de St-Victor on espérât trouver une issue dans une définition nouvelle de la personne. Nous ne voulons pas refaire ici l'historique des solutions tentées depuis Boèce [5]. Notre intention est de nous attacher à la pensée d'Alexandre de Halès. Malgré l'autorité

[1] V. De Trinitate, cap. 9, n. 10. PL 42, 917, 918.

[2] Mansi, t. III, col. 583 A.

[3] « Ad se quippe dicitur persona, non ad Filium vel Spiritum Sanctum, sicut ad se dicitur Deus, et magnus, et bonus et justus. » VII. De Trinitate, cap. 6, n. 11. PL 42, 943.

[4] « Persona est rationalis naturae individua sustantia. » De duabus naturis, cap. 3. PL 64, 1343.

[5] Cf. M. Bergeron O. P., La structure du concept latin de personne, Etude d'hist. litt. et doctr. du XIIIe siècle, 2e série. Paris-Ottawa 1932, pp. 121-161.

du Victorin, qui n'emploie jamais le mot « relation » dans ses recherches sur les Personnes divines, le maître franciscain s'est aperçu que tout le problème gravitait autour des notions de personne et de relation.

Dans le présent article, nous nous bornerons à étudier la pensée d'Alexandre sur la première de ces deux notions. Avant d'examiner la position du maître franciscain à l'égard des deux définitions de la personne formulées par Boèce et Richard de St-Victor, nous traiterons brièvement de l'authenticité de la « Somme théologique », dont la critique récente a établi qu'elle était une compilation. Une troisième partie s'efforcera de découvrir le rapport entre la notion de personne et les termes connexes, en général d'abord, puis en particulier : personne et essence, personne et hypostase. Sur ce dernier point, nous verrons la doctrine d'Alexandre dans deux de ses Questions Disputées, avant d'examiner la pensée contenue dans la Somme théologique.

I. L'authenticité de la Somme théologique

M. Schmaus, traitant de la constitution et de la distinction des Personnes divines d'après la Somme d'Alexandre de Halès, note, à la suite de A. Stohr, une instabilité dans la doctrine de cet ouvrage [1]. Selon le professeur de Prague, l'auteur de la Somme aurait modifié sa pensée : adoptant, au début, la position de Richard de St-Victor, pour se rapprocher par la suite — avec réserve il est vrai — de la position appelée traditionnelle par notre historien. Concrètement, Alexandre aurait affirmé en premier lieu que la distinction des Personnes divines se fonde exclusivement sur leur origine [2], alors que, dans la suite, ce rôle serait exercé par les propriétés ou relations [3]. La composition de la Somme ayant requis de nombreuses années, à une époque où tout était en effervescence et en devenir, on s'expliquerait qu'une telle évolution se fût produite dans un esprit aussi ouvert aux influences diverses que l'était celui d'Alexandre [4]. Comme on le voit, M. Schmaus étudie la doctrine de cet ouvrage sans mettre en question son authenticité.

[1] A. Stohr, Die Trinitätslehre des heiligen Bonaventura. Münster 1923, pp. 103 ss. ; M. Schmaus, Der Liber Propagnatorius des Thomas Anglicus und die Lehrunterschiede zwischen Thomas von Aquin und Duns Scotus, II. Teil, Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Münster 1930, Band xxix, 1, p. 442.

[2] M. Schmaus, *ibid.* [3] p. 444. [4] p. 442, n. 3.

Or aujourd'hui, à la suite d'études critiques dont les résultats sont exposés dans l'édition récente de la Somme, on a établi scientifiquement que cet ouvrage était une compilation [1]. L'investigation des sources ne laisse plus de doute sur cette question ; la Somme, en grande partie, est composée d'écrits préexistants. Ces textes sont reproduits souvent littéralement, alors que d'autres ont subi une nouvelle élaboration. Aussi, il serait inexact de taxer l'ouvrage de pure compilation. Le rédacteur, ou plutôt les rédacteurs, de leur côté, ont imposé un ordre à cette masse de matériaux ; ils ont transformé et corrigé plusieurs textes. Ils allèrent même jusqu'à écarter le point de vue contenu dans les sources utilisées, comme nous aurons l'occasion de le montrer. Il est donc légitime de les appeler « auteurs », surtout si nous nous rappelons le sens que comportait ce mot, à une époque où la propriété littéraire ne revêtait pas le caractère strict qu'on lui accorde de nos jours [2].

A la mort d'Alexandre, la première partie de la Somme — la seule qui nous intéresse directement, puisqu'elle contient le traité de la Trinité — était déjà composée [3]. Le P. Henquinet O.F.M. en attribue la rédaction à Jean de la Rochelle, disciple et successeur (ou peut-être collègue) d'Alexandre à l'Université de Paris [4]. S'il est difficile d'établir le rôle exact du premier maître franciscain dans la composition de la Somme, il demeure indéniable que ses œuvres authentiques constituent une partie importante des sources utilisées [5]. Nous possédons encore dix Questions qu'Alexandre disputa comme maître séculier [6]. Trois d'entre elles ont un rapport plus étroit avec notre sujet : De quattuor nominibus, De hypostasi, De differentia notionum et relationum [7].

Ainsi, la diversité des sources et la personnalité du compilateur de la Somme expliquent mieux l'instabilité des positions adoptées au

[1] ALEXANDRI DE HALES, Summa theologica. Quarrachi 1948, t. IV (prolegomena), p. LXXX b.

[2] *Ibid.*, p. CCCVI a.

[3] *Ibid.*, p. LXXX. Il faut cependant retrancher du premier livre les dernières questions (de Missione visibili, nn. 514-518). Cf. prolegomena, p. CCXVIII.

[4] Fr. Considerans l'un des auteurs jumeaux de la Summa Fratri Alexandri primitive, Rech. Th. anc. et méd., t. 15 (1948), p. 77.

[5] Pour le traité de la Trinité, cf. prolegomena, pp. CCLVI-CCLXIII et CCLXVI-CCLXVII.

[6] Cf. prolegomena, p. CLVI, n. 18 ; p. CLIV, nn. 68, 69, 70 ; p. CLXV, nn. 71, 72, 73 ; p. CLXVII, nn. 83, 84, 85.

[7] Comme les deux dernières ne sont reproduites qu'en partie dans la Somme et qu'elles éclairent singulièrement cet ouvrage, nous nous proposons d'en transcrire prochainement d'importants extraits en attendant l'édition critique promise par le P. Henquinet.

cours de cet ouvrage. A l'aide des textes authentiques, nous nous efforcerons d'en dégager la pensée sur la notion de personne en Dieu, sans lui imposer une parfaite unité de doctrine qu'elle ne contient pas.

II. La définition de la personne

Position à l'égard de la définition de Boèce

Cette définition célèbre : « persona est rationalis naturae substantia individua », fut rejetée par Richard de St-Victor, qui voyait en elle la racine des erreurs théologiques de Gilbert de la Porrée, et aussi la raison de l'insuffisance des réponses opposées à la solution de l'évêque de Chartres par ses contemporains. Le Victorin proposa une nouvelle définition : persona divina (est) divinae naturae incommunicabilis existentia [1]. Quelle attitude l'auteur de la Somme adoptera-t-il à l'égard de ces deux définitions ? L'enseignement du Victorin a déteint manifestement sur la doctrine trinitaire du maître franciscain [2]. On pourrait donc s'attendre à voir notre auteur suivre résolument la voie tracée par Richard.

Dans l'article consacré à la définition de Boèce [3], l'objection concernant l'application de cette formule à la Trinité porte sur le mot « substantia » (ob. 1) : « cum tres sint personae, tres erunt substantiae individuae ». Les autres difficultés se rapportent à la déité (ob. 8), au Christ (ob. 3, 6, 7), à l'âme et à l'ange (2, 4, 5), et elles ont trait spécialement au terme *individua*. Dans la réponse, Alexandre ne rejette pas simplement la définition de Boèce, mais il la corrige à l'aide de Richard : « Notandum est quod Richardus, in libro de Trinitate, corrigit définitionem Boethii sic... » Ainsi, grâce à une interprétation bienveillante, la formule traditionnelle conserve sa valeur. Il suffira d'entendre le terme « *substance* » dans le sens d' « *hypostase* » et de donner au mot « *individuelle* » la signification d' « *incommunicable* ». « Sic ergo accepta '*substantia*' pro hypostasi, '*individua*' pro incommunicabili, stat definitio Boethii de persona : Personna est rationalis naturae substantia individua. » Les autres réponses ne font que préciser ces corrections.

[1] De Trinitate, lib. IV., cap. 22, PL 196, 945.
[2] Cf. Summa..., t. I, p. xxx.
[3] Summa theologica, t. I, n. 387.

Il est à noter que, dans l'article même où il pose explicitement la question sur l'essence de la personne « Quaeritur quod sit persona », Alexandre conserve la définition de Boèce, transformée, il est vrai, par une « pieuse interprétation ».

La même attitude doctrinale est affirmée avec plus de netteté encore dans un autre passage [1]. Malgré l'autorité de Richard et les raisons que celui-ci invoque pour justifier sa définition, la formule boétienne est maintenue, à condition cependant d'être bien entendue. Tout en rapportant les critiques du Victorin, le Docteur franciscain s'efforce d'expliquer Boèce dans un sens acceptable :

> « Item, dixit Richardus [2], et consideravit quod non proprie erat individuum in divinis : quia in Deo non est universale nec particulare, quia si particulare, esset in eo forma partita, et ideo nec individuum ; item, individuum dicitur respectu dividui [3]. »

Alexandre répond en distinguant le sens d'*individuel*. Ce dernier terme peut être dit de ce qui convient à un seul. Ainsi il serait vrai de l'affirmer de chaque personne divine, mais il faudrait le nier de l'essence divine, puisqu'elle convient aux Trois. Dans sa seconde acception, individuel peut être dit de ce qui est unique, un seul. En ce sens les personnes ne sont pas individuelles, mais l'essence l'est, puisqu'il n'y en a qu'une seule [4].

D'ailleurs Alexandre n'insiste pas sur ce point. Il développe davantage l'autre difficulté présentée par Richard : celle concernant le mot « *substantia* ». Il y reviendra souvent [5].

Substantia

Le Victorin remarquait que la substance ne s'applique pas à Dieu à proprement parler, qui ne *subsiste* pas [6].

[1] n. 312 ad 5.

[2] De Trinitate, lib. IV, cap. 21 et 23. PL 196, 944 ss.

[3] n. 312 ad 5.

[4] « Similiter individuum potest dici quod uni soli convenit vel quod est unum solum. Primo modo individuum convenit personis divinis, sed non essentiae divinae, quia essentia divina non convenit uni soli, immo tribus personis : et sic dicitur persona divina individua substantia. Secundo modo convenit individuum divinae essentiae, sed non personis, quia essentia est una sola, sed personis non convenit esse unum solum », n. 312 ad 5.

[5] nn. 312 ad 5 ; 339 (Respondeo) ; 341 ad 3 ; 357 ad obiecta, ad 2 primae seriei (p. 534a) ; 395.

[6] « quia substantia proprie non est in divinis ». De Trinitate, lib. IV, cap. 21. PL 196, 945.

Alexandre répond en opposant deux acceptions du terme substance. Si cette dernière dérive de « subsister », elle ne convient pas à Dieu. Si, au contraire, on l'entend dans un sens plus large, d' « *ens per se* », rien n'empêchera de dire qu'Il est une substance, puisque selon cette signification, « substance » n'implique pas d'imperfection, comme dans le premier cas, mais plutôt une perfection : « quod sit per se stans et in se fixa [1] ».

Cette réponse appelle deux remarques. La première concerne le mot *subsistere*, verbe auquel l'auteur rattache directement la « *substantia* » sans faire intervenir le verbe « *substare* ».

Pourquoi ce terme est-il banni de la divinité ? Dans ce texte, le Docteur franciscain n'en donne pas la raison. Mais l'influence de Richard n'y est pas étrangère, comme le prouvent d'autres passages, où Alexandre se montre plus explicite. « Subsistere », en effet, évoque l'idée d'accident ou de forme différente de la substance : « nec est in eo (Deo) accidens cui subsistat, vel forma quae differat a substantia [2] », « substantia... subsistens accidentibus [3] ». Ce terme se dit donc du sujet qui soutient les accidents pour les maintenir dans l'être ; ce qui est évidemment étranger à toute idée de la divinité.

Il faut noter en second lieu que la distinction du maître franciscain ne vaut pas uniquement pour les Personnes divines, mais aussi pour Dieu pris substantiellement. Sa réponse, en effet, tente de montrer que le mot « substance » implique dans son concept une perfection : « haec » est ratio dignitatis substantiae, scilicet quod sit per se stans et in se fixa [4]. » Or cette note s'applique avant tout à l'essence divine comme telle.

[1] « ... substantia potest dici a subsistendo, et sic proprie non convenit Deo ; vel potest dici substantia magis large, scilicet quasi ens per se, et sic convenit Deo quod dicatur substantia : haec enim est ratio dignitatis substantiae, scilicet quod sit per se stans et in se fixa », n. 312 ad 5.

Le n. 339 (Respondeo) donne la même distinction : « Substantia dicitur dupliciter : vel a proprietate substandi formae vel accidenti : sic non potest Deus dici substantia, quia nec est in eo accidens cui subsistat, vel forma quae differat a substantia ; vel a per se existendo, ut dicatur substantia ens per se non indigens alio ut sit : sic dicitur de Deo. »

Cf. 341 ad 3m. Le premier sens, celui de « stare sub », est attribué à la créature, tandis que la signification d'être « per se » vaut pour Dieu : « Substantia ut est in creatura, subsistens scilicet accidentibus, non est in divinis, tamen in divinis est substantia ut ens per se. »

[2] n. 339 (Respondeo). Même doctrine dans la question disputée : De Quatuor nominibus. Ms. Todi 121, f. 3va. Cf. Prolegomena, p. CCLVIII, n. 4.

[3] n. 341 ad 3. [4] n. 312 ad 5.

Aussi Alexandre sera-t-il amené à distinguer sous un autre aspect le terme « substance ». Les Grecs disent qu'il y a en Dieu trois « hypostases ». Or le mot « substance » en est la transposition latine exacte. Il serait donc logique, pour être en accord avec les Grecs, de dire « trois substances ». Non, répond-il, car une telle expression serait ambiguë : substance ne signifie pas seulement ce que les Grecs nomment « hypostase », c'est-à-dire suppôt, mais elle se dit aussi de l'essence. Parler de trois substances pourrait faire penser à trois essences. Or il faut que, dans des questions aussi délicates, le langage soit certain, exempt de toute ambiguïté [1].

Dans cette réponse, le Docteur franciscain n'oppose plus « *subsistere* » à « *stare per se* », mais il distingue la substance première ou suppôt de la substance seconde ou essence. La première division de la substance valait pour séparer Dieu des créatures, la seconde trouve son application au sein de la Trinité, dans la distinction entre essence divine et Personnes divines.

Mais la doctrine de la « Somme » ne sera pas toujours constante, ni sur la signification du « subsistere », ni sur la division de la substance. Nous avons déjà relevé deux manières de voir différentes concernant ce dernier point. Dans une nouvelle division, la distinction n'est plus établie entre « subsistere » et « substare », mais au sein même de chacun des deux termes regardés comme équivalents : « Dicendum est quod sicut subsistere vel substare dicitur duobus modis, ita et subsistentia vel substantia [2]. » Ces deux modes correspondent à ceux établis plus haut, entre subsistence et substance.

> « *Uno modo subsistere* dicitur quod stat in se et substantia dicitur secundum hoc quod est ens per se, non indigens alio ut sit [3]. »

Ensuite, avec saint Augustin, l'auteur explique pourquoi « subsistere » pris dans l'autre sens répugne à être attribué à Dieu :

> « *Alio modo subsistere* dicitur a 'stando sub' ; unde Augustinus, VII, De Trinitate [4] : Si subsistit Deus, ut proprie substantia dici possit, inest in eo aliquid tanquam subiecto et non est simplex ; nefas autem est dicere ut subsistat Deus bonitati suae atque illa bonitas non sit essentia ; manifestum est igitur Deum abusive substantiam nuncupari. »

[1] « non tamen nos dicimus, 'tres substantias'... et hac ratione : quia hoc nomen 'substantia' in latina lingua indifferenter se habet ad designationem essentiae et suppositorum essentiae », n. 357 ad 2 de la première série, cf. n. 387.

[2] n. 395 (Respondeo). [3] *Id.* [4] c. 5, n. 10. PL 42, 942.

Il résulte de cette explication que non seulement les termes « substantia » et « substare » conviennent à Dieu, mais aussi « subsistentia » et « subsistere », à condition de les entendre dans le bon sens.

> « Patet igitur quod uno modo in divinis convienenter dicitur *substantia* et *subsistentia*, alio modo non. » [1]

La pensée de la « Somme » sera transformée jusqu'à exprimer le contraire de ce qui était affirmé plus haut [2]. « *Subsistere* » se dit plus proprement de Dieu que « *substare* ».

> « Respicientes ad notionem substandi et subsistendi, minus proprie dicitur in Deo substantia quam subsistentia. » [3]

L'auteur justifie cette assertion en attribuant, selon Boèce, à « subsistere » la signification donnée plus haut à « substare », et en définissant ce dernier terme par la définition du « subsistere ».

> « Sicut dicit Boethius, il libro '*Duabus naturis et una persona Christi*' [4], differt subsistere et substare : 'Ipsum autem subsistit quod accidentibus, ut possit esse, non indiget ; substat autem quod accidentibus subiectum quoddam, ut esse valeant, subministrat : sub illis enim stat, dum subiectum est accidentibus. »

Et suit la conclusion :

> « Ex hoc ergo relinquitur, cum substantia dicatur a 'substare', subsistentia a 'subsistere', ratio eius quod est 'subsistere' magis convenit divinis, quia negat accidens et ponit esse per se [5]. »

Une des raisons qui rendirent obscure la définition de la personne formulée par Boèce est sans conteste la signification inconstante des mots « substance » et « subsistence » dans la scolastique. Nous avons déjà relevé plusieurs sens que peuvent revêtir ces deux termes. Mais l'attention de l'auteur se portait principalement à leur trouver une acception qui pût convenir à la divinité entendue sans la distinction des personnes. Si on oppose celles-ci à l'essence on dira qu'il y a trois subsistences et une substance. Cette détermination du vocabulaire est une acquisition notable pour la théologie trinitaire. Si le sens de ces termes est désormais fixé, bien que les avis divergent encore sur leur contenu ontologique, ce n'est qu'après une évolution qui commence avec Boèce. L'auteur de la « Somme » remarque à ce propos que la signification ou plutôt l'emploi de ces deux termes a varié du temps de Boèce jusqu'au moment où il écrivait [6].

[1] n. 395 (Respondeo). [2] Cf. nn. 312, 339, 341. [3] n. 395 ad a.
[4] c. 3 PL 64, 1344. [5] n. 395 ad a. [6] n. 397 Resp. 1-2.

D'abord « *substance* » se définissait négativement par rapport aux accidents qui inhèrent :

« substantia dicitur quoniam in nullo subiecto est ;

et positivement :

« substantia est quoniam subest caeteris. »

Dans la première acception, elle convient aux genres et aux espèces, c'est-à-dire aux substances secondes, tandis que selon la définition positive elle se dit seulement des singuliers, des individus. En Dieu la substance seconde correspond à l'essence commune, que les Grecs nomment « *ousiosis* », alors que la substance individuelle signifie la personne, l'*hypostasis* des Grecs.

La *subsistence*, comme le rapporte toujours l'auteur de la « Somme », avait également deux sens : d'abord l'être n'ayant pas besoin d'accident pour exister. L'autre acception lui venait de l'acte de subsister. Les deux significations trouvaient aussi leur application en Dieu : l'*essence* divine comme telle, n'ayant pas besoin d'accident pour exister, subsiste. Elle est alors l'équivalent latin d' « ousiosis ». L'hypostase, qui de son côté subsiste, en ce sens qu'elle soutient (sub stat) les propriétés, répond à la seconde acception.

Or aujourd'hui, remarque l'auteur, soit substance, soit subsistence ne revêtent qu'un seul sens : le premier terme est uniquement synonyme d' « *ousiosis* », et le second correspond à hypostase [1].

L'équivalence ainsi établie entre les vocabulaires grec et latin constituera la base de la définition des Personnes divines chez les grands théologiens scolastiques.

On pourrait réunir dans le tableau suivant les diverses significations des termes, « substance » et « subsistence », et les distinctions que nous avons analysées.

Substantia nn. 339 et 312, 5um et qu. disp. de Quatuor nominibus : fol. 3v.	1. Dérive de « subsistere » ; stare sub accidentibus. 2. Signifie ens per se.
Substantia nn. 357 ad 2. primae seriei et 387.	1. Substantia prima : hypostasis. 2. Substantia secunda : ousiosis.

[1] *Id.*

Substantia et *Subsistentia* n. 395 (Respondeo) qu. disp. de Quatuor nominibus, fol. 4ra.	1.	Quod stat in se. Convient plutôt à la subsistence.
	2.	Quod stat sub (accidentibus). Convient plutôt à la substance.

Au temps de Boèce n. 397 (Resp. 1-2)	*Substantia*	*Négative :*	Quod in nullo subiecto est : Genres, espèces. *En Dieu :* essence commune : *ousiosis.*
		Positive :	Quod sub caeteris stat. Substantia prima : *hypostasis.*
	Subsistentia	*Négative :*	Quod non indiget accidentibus ut sit = essentia : *ousiosis.*
		Positive :	Ita vocatur ab actu subsistendi, sub stat proprietatibus : *hypostasis.*

Milieu du XIIIe siècle.	Substantia :	ousiosis.
	Subsistentia :	hypostasis.

On peut conclure que, malgré l'autorité qu'il accorde à Richard de St-Victor, l'auteur de la Somme s'efforce de rendre acceptable la formule de Boèce. La multiplicité de sens des termes « substance » et « subsistence » dénote peut-être un manque d'unité dans la rédaction de la « Somme », mais elle témoigne aussi des efforts pour sauver la définition traditionnelle. Ces tâtonnements montrent l'importance des mots en théologie et toute la peine requise de la part des auteurs pour obtenir un vocabulaire précis.

Nous avons examiné l'attitude d'Alexandre de Halès à l'égard de la définition boétienne de la personne. Nous pouvons dire que, grâce à une interprétation bienveillante, l'auteur de la Somme demeure dans la ligne traditionnelle. Il reste à étudier ce que le maître franciscain pense de la description du Victorin.

Attitude à l'égard de la définition de Richard de St-Victor

Après avoir énuméré les difficultés qu'engendre la définition de Boèce, Alexandre remarque que Richard lui en substitue une autre [1] : « Persona est rationalis naturae incommunicabilis existentia. » Lorsque

[1] De Trinitate, lib. IV, cap. 22. PL 196, 945.

le Docteur franciscain parle de la formule du Victorin, c'est à propos des inconvénients suscités par celle de Boèce. Mais il n'analyse ni n'approuve jamais explicitement la définition de Richard. Il se contente de la citer avec les justifications alléguées par Richard. Aux deux objections principales concernant l'une, le mot *individua*, l'autre le terme « *substantia* », l'auteur de la Somme répond en expliquant ces deux expressions, ou simplement en affirmant que Richard a corrigé la formule de Boèce, en la remplaçant par une autre mieux adaptée à la Trinité :

> « Posset tamen dici quod praedicta definitio personae non est personae communiter, sed solum personae prout convenit creaturae rationali ; unde *Richardus*, in libro de Trinitate, corrigit istam definitionem assignans rationem personae secundum quod convenit divinis : 'Persona est rationalis'... [1] »

Si l'auteur n'approuve pas explicitement la notion de Richard, il est clair cependant qu'à ses yeux elle a une valeur indubitable. Et bien qu'Alexandre conserve la formule boétienne, il n'en reste pas moins que sa conception de la Personne divine a subi fortement l'influence du Victorin.

C'est avant tout dans la comparaison qu'il établit entre le mot « personne » et les termes connexes qu'Alexandre exprime le mieux sa pensée. Il établit le rapport entre les quatre termes : essence, substance, hypostase et personne en général d'abord. Mais très éclairants sont aussi les passages où il examine plus en détail la relation que soutient la personne avec chacun de ces mots. De ces derniers nous ne retiendrons que la comparaison avec l'essence et l'hypostase, puisque les termes de substance et subsistence ont déjà été étudiés plus haut.

III. La personne et les termes connexes

En général

C'est une phrase de Boèce : « non verborum inops Graecia est, sed essentiam, subsistentiam, substantiam, personam totidem nominibus (reddit [2]) », qui fournit à l'auteur de la Somme l'occasion d'étudier le rapport qui existe entre ces termes [3]. Dans la Somme, le nombre

[1] n. 337 ad 3. *Id.*, n. 312 ad 5 et n. 387. Alexander consacre un chapitre spécial à la formule de Richard, où il ne fait que transcrire le texte du Victorin (n. 349).

[2] De Duabus naturis, cap. 3. PL 64, 1344.

[3] n. 396.

des opinions et des objections dénote l'incertitude régnant sur ce sujet. A ces solutions insuffisantes, l'auteur de la Somme oppose la sienne : « Propterea dicendum ». Aucune autorité n'est citée. On peut donc conclure qu'il entend donner sa propre opinion.

La distinction des quatre termes est de raison, non pas réelle : « dicendum quod diversitas istorum nominum in divinis contingit ex diversa intelligentiae ratione [1]. » Point de difficulté, puisqu'il ne s'agit pas de rapports entre personnes.

La première distinction que nous trouvons en Dieu, poursuit l'auteur, résulte de cette double considération : ou nous atteignons l'essence divine comme une forme — un *quo* —, ou comme le sujet possédant cette forme — un *quod*. Entendue comme forme, nous la nommons l'essence, « *ousiam* ». Mais lorsque notre esprit considère le sujet possédant la nature divine, il peut le concevoir sous son aspect commun aux Trois, en faisant abstraction des distinctions personnelles. C'est l'« *ousiosis* ».

D'autre part, notre intelligence peut porter son attention sur le sujet possédant l'essence divine, saisi cette fois comme distinct, singulier et incommunicable. Aux différents modes de concevoir cette distinction, répondent deux termes. Si nous considérons un sujet ou suppôt distinct, mais sans lui attribuer aucune propriété déterminée, nous exprimerons cette saisie de l'intelligence par le terme d' « hypostase ». Enfin, le dernier concept, celui de « personne », répondra à l'hypostase atteinte avec la note de propriété déterminée et prise dans une nature rationnelle [2].

Ces distinctions peuvent se résumer dans le tableau suivant :

A. quo est.	ousia
B. quod est *a*) commun, universel	ousiosis
b) singulier, incommunicable	
1. sans propriété déterminée. . . .	hypostasis
2. avec propriété déterminée et dans une nature rationnelle	persona

On peut se demander dans quelle mesure cette division représente la pensée d'Alexandre. La question d'authenticité se pose à cause d'une difficulté de critique littéraire. Avant d'exposer sa propre solution : « Propterea dicendum », l'auteur rapporte l'opinion d'autrui :

[1] *Id.* [2] *Id.*, cf. n. 395 ad 5.

« Ad hoc dixerunt *quidam.* » Sans la combattre directement il la laisse de côté : « Tamen isti unde probant non dicunt nisi ex usu Ecclesiae [1] ».

Or, parmi ces « quidam », on peut identifier certainement Alexandre lui-même. Dans la question disputée : De *Quatuor nominibus*, il soutient la sentence référée dans la Somme. Il suffit de placer les textes en parallèle pour s'en rendre compte.

Somme n. 396 (Solutio)

> « Ad hoc dixerunt quidam quod *essentia* significat ens nec ex se nec ex alio distinctum vel distinguibile ; *substantia* ens ex se nec distinctum nec distinguibile, sed ex alio distinguibile ; *subsistentia* vero *sive hypostasis* ens ex se distinguibile, sed non distinctum ; *persona* vero significat ens ex se distinguibile et distinctum. »

Question disputée : *De Quatuor nominibus*

> « *Essentia* enim nec distinguens, nec distinctum, nec distinguibile. *Substantia* vero quamvis non distinguibile tamen ex adiuncto erit distinguibile, ut Deus est. *Subsistentia* vero in se distinguibile, non tamen distinctum. *Persona* vero distinctum [2]. »

Somme n. 396 (Solutio) suite

> « Unde secundum hoc hypostasis et subsistentia differt a persona..., quia *hypostasis* sive *subsistentia* dicitur ut est potens subsistere proprietati, *persona* ut est actu substans. »

Question disputée : *De Quatuor nominibus.*

> « *Subsistentia*... dicit rem potentem subsistere proprietatibus. *Persona* vero dicit ens distinctum [3]. »

Au point de vue doctrinal, comme nous le montrerons plus loin, la différence importe peu. Elle méritait cependant d'être mentionnée, parce qu'elle sera un appui pour identifier l'auteur d'autres passages.

Après avoir étudié les rapports entre la personne et les termes connexes en général, comparons maintenant la Personne divine spécialement à l'essence et à l'hypostase.

Personnes et essence divines

Pour saint Augustin, « quand nous disons la personne du Père nous ne disons pas autre chose que la substance du Père ; car c'est en lui-même qu'on le dit personne et non par rapport au Fils [4] ». Le

[1] *Id.* [2] Ms. Todi 121, fol. 4 ra. [3] *Id.* 3 vb.
[4] VII. De Trinitate, cap. 6, n. 11. PL 42, 943.

danger d'une telle assertion n'avait pas échappé aux prédécesseurs du maître franciscain. Si « personne » dans la Trinité signifie la substance et non pas la relation, quel sens faudra-t-il lui donner lorsqu'elle est employée au pluriel ? Comment entendre ces expressions : « Trois personnes », « autre est la personne du Père, autre celle du Fils, autre celle du Saint-Esprit » ? La logique conduirait à l'affirmation de trois absolus et donc de trois Dieux.

Saint Thomas, dans son commentaire sur les Sentences, expose et classifie les solutions tentées avant lui [1]. La diversité des opinions suffit à montrer les tâtonnements des Docteurs médiévaux. Les auteurs de la plupart des réponses ont été identifiés. Nous ne retiendrons que celles citées dans la Somme d'Alexandre.

Le maître franciscain d'abord n'admet pas que le terme « personne » ait deux acceptions différentes dans la Trinité, selon qu'il s'agisse de son emploi au singulier ou au pluriel. A la suite de Prévotin [2] et de Guillaume d'Auxerre [3] dont il dépend, il rejette l'opinion de Pierre Lombard, qui attribuait au mot « personne » la signification d'essence quand il est employé au singulier, alors que les personnes désignent les hypostases [4]. Pour Alexandre, le terme « personne » revêt toujours le même sens. Par cette solution il se rattache à la pensée de Richard de St-Victor, à celle du Porrétain et de Simon de Tournai [5]. Il diffère cependant de ce dernier par le mode de faire entrer l'essence dans la signification de la personne. Cet auteur affirmait que le terme « personne » signifie l'essence principalement, « in rectitudine » et la distinction secondairement, « in obliquitate ». Ainsi « Pater est persona » équivaut à « Pater est unum ens per se ». « Unum » désigne « una essentia » ; « per se » indique que le Père est distinct des autres personnes. Le pronom « se » du genre masculin est employé ici au singulier. Par contre, la proposition : le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont trois personnes, signifie qu'ils sont une essence, mais distincts l'un de l'autre. Le pronom est alors au masculin pluriel. Cette solution s'appuie sur l'étymologie

[1] I. Sent., d. 23, q. 1, a. 3. Cf. M. Bergeron, art. cit. Essai pénétrant, mais l'étude historique de ces opinions pourrait être encore poussée plus à fond.

[2] Ms. Vat. lat. 1174, fol. 10 va.

[3] Summa. Paris (Regnault) sans date, fol. 11 va.

[4] Sententiae, lib. I, dist. 25, éd. Quarrachi 1916, t. I, n. 219.

[5] Simon de Tournai, Somme, éd. Schmaus, dans Rech. th. anc. et méd., t. 4 (1932), p. 62. Même doctrine chez Alain de Lille († 1202), Theologicae regulae. Reg. 32. PL 210, 637.

du mot « persona » : « per se una ». « Una » désigne l'unité d'essence et « per se » la distinction [1].

Alexandre juge sévèrement cette opinion et la rejette en ces termes :

« Sed quod haec opinio sit falsa et propinqua errori patet sic ... » [2]

D'après cette doctrine, en effet, dans ces propositions : « Haec persona est Pater... haec persona est Filius », le terme personne suppléerait pour l'essence (non supponatur nisi essentia [3]). Il s'ensuit que, à s'en tenir à la réalité pour laquelle le terme « personne » a valeur de suppléance — en laissant de côté la distinction qui est simplement connotée —, la personne du Père serait identique à celle du Fils. Ces auteurs ne peuvent pas répondre que dans l'expression « haec persona » entre aussi la relation de distinction désignée par le « per se » de la définition de personne, « per se una ». Car il leur est impossible de dire ce que qualifie (circa quid notetur) le terme « per se ». Ce qui est signifié « in recto » est exclu puisque l'essence n'est pas distincte et que le terme « per se » désigne la distinction. A part cela, note l'auteur, il ne peuvent rien trouver. En effet, ce qui est signifié « in obliquo » seulement dans la définition ne peut suppléer pour la réalité définie [4].

En proposant sa solution personnelle, Alexandre examine le rapport de l'essence à la personne sous un double aspect : du point de vue de la simplicité divine il convient d'attribuer l'essence directement à la personne, alors que, selon le mode de considération de notre intelligence, il est mieux de dire que l'essence entre « in obliquo » dans la définition de la personne [5]. Dans ce dernier cas, on dira : « persona (est) hypostasis divin*ae* natur*ae* [6] ».

[1] n. 394 sol. [2] *Id.*

[3] *Id.* Sur la *suppositio*, cf. par ex. MARITAIN, Eléments de philosophie. Paris 1933, t. II, p. 76 ss. L'auteur définit ainsi la « suppositio » ou la valeur de suppléance d'un terme : « la fonction qu'a (un terme) — sa signification restant la même — de tenir dans le discours la place d'une chose pour laquelle cette substitution est légitime eu égard à la copule », p. 76.

[4] « Cum dicitur 'haec persona est Pater', cum per hoc nomen 'persona' non supponatur nisi essentia, sicut ipsi dicunt, ergo cum dicitur 'haec persona', demonstratur essentia, similiter cum dicitur 'haec persona est Filius', demonstratur eadem essentia ; sequetur ergo quod persona, quae est Pater, est Filius, respiciendo ad suppositum personae quod est essentia, non ad connotatum quod est distinctio. Si vero dicant quod cum dicitur 'haec persona', ibi est demonstratio respectiva respectu distinctionis quae designatur per hoc quod dico 'per se', quaeratur circa quid notetur distinctio, cum dicitur persona 'unum per se'. Si dicant quod circa illud quod est in rectitudine : sed illud est essentia ; ergo essentia est distincta : quod est falsum. Nec possunt aliud invenire », n. 394 (Solutio).

[5] n. 394 (sol). [6] n. 390 nota...

Dans le premier membre de la réponse, Alexandre ne fait donc qu'affirmer l'identité réelle de l'essence et de la personne. Dans l'autre, il considère leur relation du point de vue de la raison humaine, qui doit former sur Dieu plusieurs concepts distincts. Ici le maître franciscain répond plus directement à la difficulté posée par les auteurs antérieurs, car l'identité réelle entre essence et personne divine n'entrait pas jusque là dans la considération formelle de ce problème.

De ce point de vue, l'hypostase soutient, à l'égard de l'essence, le même rapport que la personne [1]. La prédication oblique et directe explique les limites de la « suppositio » et, en particulier, elle résout la difficulté dont s'était occupé le Concile du Latran en 1215, à propos de l'abbé Joachin. Peut-on dire : « essentia generat » ? L'essence peut suppléer pour la personne si ce qui est attribué à l'une l'est aussi à l'autre. Pour cela il faudrait que la personne signifiât l'essence « in recto [2] ». Or une telle assertion vient d'être réfutée. C'est pourquoi, bien qu'il soit vrai de dire : « persona vel hypostasis generat », le Concile du Latran approuva explicitement le Maître des Sentences qui soutenait : « Quoniam quaedam summa res est Pater, et Filius, et Spiritus Sanctus, et *illa non est generans,* neque genita neque procedens [3]. » Donc ni la personne ni l'hypostase n'ont valeur de suppléance pour l'essence.

Le caractère halésien de cette doctrine sur les rapports de l'essence et de la personne ou de l'hypostase ne peut être mis en doute ; la Somme ne fait que reproduire d'autres œuvres d'Alexandre, même le plus souvent « ad litteram [4] ».

La grande difficulté consiste à déterminer le mode qu'ajoute la signification de la personne ou de l'hypostase à celle de l'essence. Le critère qui servira à établir cette notion doit être pris du côté de la distinction. A ce point de vue, les quatre termes d'essence, de substance, d'hypostase et de personne comportent une hiérarchie qui va de l'indivisible au distinct en acte. Puisque le langage communément admis en théologie parle de trois hypostases et de trois personnes, la nature de la distinction devra être étudiée dans ces deux termes, qui ne sont

[1] n. 401 (solutio) « aut accipitur substantia pro essentia, sic oblique venit in ratione hypostasis sicut essentia ».

[2] n. 390 « Nota tamen... », p. 575 b et n. 402 (sol.).

[3] Denzinger n. 431.

[4] Du n. 390 : « De suppositione huius nominis « persona », la note finale est tirée littéralement du commentaire d'Alexandre, I Sent., d. 26, fol. 27 rb, va. Le n. 402 : quomodo comparetur hypostasis ad essentiam quantum ad suppositionem » reprend la *note* du n. 390. Cf. Prolegomena, p. CCLX.

pas complètement équivalents. La personne détermine la distinction propre à l'hypostase.

Pour saisir la signification de la personne divine et le principe de sa distinction, il sied donc d'examiner d'abord l'hypostase sous sa raison de distinction et l'apport propre de la personne à celle-ci.

Personne et hypostase. La distinction des hypostases

C'est sur ce point que des historiens comme Stohr et Schmaus ont découvert une évolution dans la pensée du maître franciscain. Précisons d'abord la question. Elle se pose d'une manière concrète de cette façon : si notre intellect abstrait les relations et les propriétés du concept d'hypostase, celui-ci demeure-t-il encore dans l'intelligence ou est-il détruit ? Autrement dit : dans la Trinité, les relations et les propriétés constituent-elles l'unique principe de distinction ? Si le concept d'hypostase subsiste malgré cette abstraction, il faudrait admettre une multiplication dans la Trinité, en dehors de la relation ou de la propriété. Contre cette dernière hypothèse on oppose toujours l'autorité de Boèce : « Substantia... continet unitatem, relatio multiplicat Trinitatem [1] ». Cette affirmation a-t-elle valeur absolue ou comporte-t-elle une interprétation ?

L'état de cette question et la position des auteurs sont nettement mis en relief par *Eudes Rigaud*, qui devait écrire son Commentaire aux Sentences vers 1243-1245, après la rédaction des questions correspondantes de la Somme [2].

Eudes Rigaud remarque que la question est double. On peut se demander d'abord si une fois abstraites les propriétés de paternité et de filiation, les hypostases demeurent sous leur raison commune de procession : « a quo alius », « qui ab alio », etc. Il existe une opinion qui répond affirmativement.

> « Quaeritur, utrum abstractis per intellectum proprietatibus remaneant tres hypostases, et *videtur, quod sic*, quia abstractis paternitate et filiatione adhuc convenit intelligere, qui ab alio, et a quo alius ; ergo est ibi intelligere distinctas hypostases. »

[1] *De Trinitate*, cap. 6, M. L. 64, 1255.

[2] Cf. Prolegomena, p. CCXXVIII ss. « Si sic ergo se res habent ut nobis videntur, sequitur *Commentarium* Odonis scriptum fuisse an. 1243-1245 », p. CCXXIX. A la bibliographie indiquée dans ces pages, ajouter : CHENU M. D. O. P. : Le dernier avatar de la théologie orientale en Occident au XIIIe siècle. Mélanges, Auguste

Et de fait :

> « *Ad hoc dicunt quidam*, quod abstractis relationibus adhuc remanent distinctae hypostases quia adhuc esset ibi qui ab aliquo et a quo est alius. »

Mais en réalité cette abstraction ne comporte pas la suppression complète des relations. Comme le note encore le même auteur franciscain : « qui ab alio » et « a quo alius » impliquent encore la notion de relation.

> « Habitudinem dicunt et rationem (Ms. relationem) proprietatis sive relationis important. »

C'est pourquoi on peut se demander si le concept d'hypostase peut abstraire de toute relation :

> « Ulterius quaeritur, utrum abstractis huiusmodi et omni ratione relationis et omnibus proprietatibus, utrum inquam, esset intelligere distinctas hypostases per aliquid absolutum et utrum esset ibi intelligere tres qui... »

Eudes laisse entendre que la réponse affirmative est partagée par un certain nombre d'auteurs :

> « Ulterius dicunt alii, quod abstracta omni habitudine et relatione, adhuc esset intelligere se ipsis distinctas hypostases. »

Ces auteurs assignent cependant à la relation le rôle de faire connaître, de manifester la distinction. C'est ainsi qu'ils expliquent l'autorité de Boèce :

> « quod dicit Boëthius et Sancti, quod relatio multiplicat trinitatem et quod relatio (?) distinctiva est in divinis, dicunt ob hoc dictum fuisse, quia per relationes innotescit distinctio [1]. »

Voilà donc clairement posé le problème. Les textes d'Alexandre, épars, il est vrai, et moins systématiques, laissent entendre que le maître franciscain connaissait déjà cette discussion.

Nous tâcherons de découvrir la pensée d'Alexandre dans deux de ses Questions Disputées, pour la comparer ensuite à la doctrine exprimée dans la Somme.

Pelzer. Louvain 1947, pp. 159 ss., et Doucet V., O. F. M., La date des condamnations parisiennes dites de 1242. Faut-il corriger le Cartulaire de l'Université ? *Id.*, pp. 183 ss.

[1] Texte cité par M. Schmaus, *op. cit.*, pp. 447-448, n. 27. A corriger « quod relatio distinctiva est » par « quod nihilominus distinctiva ». Cf. Prolegomena, p. cclx, n. 7.

La réponse d'Alexandre de Halès dans les Questions Disputées

1. De notionibus et relationibus in divinis [1]

L'auteur se demande si, en dehors du concept de relation (*ad aliquid*), l'intelligence peut concevoir une distinction dans la Trinité « ut sint qui, vel quales, vel hujusmodi ». La réponse d'Alexandre est formelle :

> « abstractis... proprietatibus et relationibus, non conting(i)t intelligere tres in genere substantiae praeter intellectum proprietatum.»

L'auteur parle du genre « substance » parce qu'il suppose dans la question que tout relatif est déjà exclu :

> « Utrum praeter esse quod est *ad aliquid* contingat praeintelligere distinctionem de aliquo alio genere. »

Car Alexandre sait qu'en Dieu tous les prédicaments sont exclus, à part ceux de relation et de substance. Il y fait allusion dans la Question Disputée : *De Hypostasi*.

Serrant de plus près sa solution, le maître franciscain tente de préciser dans quel sens le relatif multiplie la Trinité. Ici deux pensées se confrontent : celle d'Augustin et celle de Jean de Damas. Selon le premier, par la génération passive (nascendo), le Fils reçoit non seulement son être propre de Fils, mais il lui est donné d'être purement et simplement. Toute proportion gardée, il en est de même du Saint-Esprit par la procession. Abstraction faite de la génération, notre intelligence ne peut donc plus concevoir la seconde personne ni comme Fils, ni même comme distincte.

Le Damascène présente la distinction des personnes sous un autre aspect, celui de « qui a nullo, a quo alius », « qui ab aliquo, a quo alius », « qui ab aliquo, a quo nullus ». Cette désignation suffirait-elle à distinguer les hypostases en dehors du concept de génération et de procession ? Alexandre suit résolument l'autorité de saint Augustin. Sa pensée procède en deux temps. Il démontre d'abord ce qu'il n'avait qu'affirmé au début : pourquoi en Dieu l'intellection de la relation doit précéder celle de l'hypostase ; ceci à une exception près. Progressant davantage, il prouve que l'hypostase du Fils ne peut être conçue comme « ab alio », si ce n'est par la génération.

[1] Ms. Vat. lat. 782, fol. 16 vb - 17 vb. M. SCHMAUS ne connaît pas encore l'auteur de cette question. Cf. *op. cit.*, p. 390.

A l'appui de la première partie, le maître franciscain cite de nouveau saint Augustin qui considère deux sortes de relations. Celles qui suivent les sujets qu'elles qualifient ; ainsi la similitude établit un rapport entre des réalités semblables qu'elle présuppose. On peut donc concevoir ces choses en dehors de leur similitude. Mais, d'autre part, il peut arriver que la chose ne reçoive son être que par la relation, comme c'est le cas pour la créature, où l'ordre d'intelligence est le suivant : le créateur, la création, la créature. Le créateur peut être saisi sans relation à la créature et à la création, mais l'inverse n'est pas vrai. La créature comme telle ne peut être atteinte sans son rapport de dépendance au créateur.

Or notre intelligence de la Trinité se rattache à cette seconde considération. Où il existe un ordre de nature, il est nécessaire de concevoir la génération avant le terme engendré, bien que l'hypostase, principe actif de la génération, puisse être saisie sans la génération. De même, la procession doit précéder la personne du Saint-Esprit. Si on abstrait la génération et la procession, nous ne pourrons plus concevoir ni l'hypostase du Fils, ni celle du Saint-Esprit. Pour le Père — toujours principe des processions —, son intellection ne dépend pas de celles-ci. Sans la génération nous pourrons saisir l'hypostase du Père, mais non pas précisément sous la raison de paternité : car le Père comme tel présuppose la génération, bien qu'il la précède comme hypostase. Et Alexandre conclut : « ablatis relationibus non removetur hypostasis sed pluritas hypostasum. » Au sujet de la première personne, le maître n'ajoute pas d'autres précisions. Il dit que son intellection comme hypostase est indépendante de la génération, mais il n'exclut pas explicitement toute autre relation. Il est aussi intéressant de noter la différence qu'il établit entre le concept du Père sous sa raison d'hypostase et sous celle de Père.

La condition des deux autres personnes est étudiée plus longuement dans la suite. Une objection tend à disjoindre les deux notions : « qui ab alio » et « qui ab alio per generationem ». Ceci obtenu, rien n'empêcherait d'abstraire la génération et de concevoir le Fils sous sa raison de « qui ab alio ».

Voici l'argument apporté en faveur de cette objection. Tout ce qui tire son origine d'un autre par génération tire son origine d'un autre. Mais le contraire n'est pas vrai ; car, de ces deux notions, la première a une compréhension plus précise, ce qui en restreint son extension. En faisant abstraction du concept de génération on retrouve

donc la notion commune de « qui ab alio », ce qui permettra de saisir l'hypostase du Fils sous ce dernier aspect, sans y inclure la génération.

L'influence de saint Augustin ressort encore de la réponse qui rejette la distinction sur laquelle s'appuie l'objection. Lorsque le principe de la relation « a quo alius » et son terme « qui ab alio » communient dans l'unité de substance, le rapport « ab alio » se fait nécessairement selon la génération, notion sur laquelle s'arrête l'esprit.

> « ... primum in ordine modorum essendi ab alio, est esse ab alio per generationem, unde figitur super illo intellectus »

ce qui est l'équivalent de la phrase de saint Augustin :

> « Filius non tantum habet nascendo ut sit Filius, sed ut sit... Substracta ergo generatione non est intelligere Filium ut est Filius nec ut est. »

La réponse est donc nette : de la personne du Fils, on ne peut abstraire la génération sans que disparaisse la note « ab alio [1] ». Mais l'hypostase du Père précède la génération active et peut donc en faire abstraction. Entendue sous sa raison formelle de Père, elle suit la génération. Autrement dit, la paternité comme telle présuppose la génération.

2. Question disputée : De hypostasi [2]

A travers cette « reportatio » aux propositions fragmentaires et quelquefois obscures, nous essaierons de reconstruire la pensée de l'auteur.

Lorsque Alexandre se pose la question déjà connue « utrum contingat intelligere tres hypostases, abstractis relationibus ut sunt relationes et ut sunt proprietates », en réalité il agite un double problème, correspondant à une double abstraction. Trois propriétés personnelles établissent une relation entre les personnes : la génération, la filiation

[1] L'auteur anonyme du manuscrit Vat. Lat. 691 cite la même objection, qu'il réfute en termes quasi identiques à ceux d'Alexandre, f. 30 rb. A la suite d'une comparaison des textes, les éditeurs des œuvres d'Alexandre ont cru pouvoir placer ce commentaire chronologiquement, après les œuvres authentiques d'Alexandre, dont il dépend. Cf. Prolegomena, p. CCVI et L. B. GILLON O. P. Béatitude et désir de voir Dieu au moyen âge. Angelicum, t. 26 (1949), p. 18, n. 3. Bien que de nombreux passages de la « Somme » correspondent littéralement à ceux de ce manuscrit, les éditeurs de la « Somme » pensent que le rédacteur de ce dernier ouvrage a puisé directement dans les sources du manuscrit. Prolegomena, p. CCXXVII b.

[2] Ms. Todi 121, fol. 4.

et la spiration. On peut donc se demander s'il est possible de concevoir trois hypostases en dehors de ces trois propriétés. Mais la notion de relation s'étend à d'autres concepts : « qui ab alio », « a quo alius », etc., d'où la question : l'intellection des hypostases est-elle possible en dehors de ces deux dernières relations ? A cette dernière demande certains répondent affirmativement.

> « Quod scilicet abstractis omnibus relationibus manent adhuc tres qui. »

Ils défendent leur affirmation malgré la phrase célèbre de Boèce :

> « substantia continet unitatem, relatio multiplicat Trinitatem. »

L'explication profonde de la position halésienne se trouve dans la nature du concept d'hypostase. La comparaison qu'Alexandre établit entre cette notion et celle de personne la met en lumière. Ces deux termes diffèrent par leur relation à la propriété. Dans le concept de personne, celle-ci entre *essentiellement :*

> « persona habet de intellectu suo essentialiter proprietatem. »

L'hypostase possède dans ses notes la propriété « *in obliquo* » seulement :

> « hypostasis habet proprietatem de intellectu suo in obliquitate. »

Voici en quel sens. L'hypostase exprime un certain rapport (respectum) à la propriété. Si on voulait décomposer le concept de personne en ses éléments constitutifs, il faudrait reconnaître deux sortes de relations : celles qui réfèrent une personne à une autre — la génération passive par exemple entre le Fils et le Père [1] —, ce premier genre de relation est propre à la personne. L'autre va de l'hypostase à la propriété elle-même. Le maître franciscain distingue explicitement ces deux rapports :

> « Dico quod ille respectus... non... est illa relatio. »

La distinction et l'incommunicabilité viennent formellement de la *propriété*. La personne qui, dans sa définition, la possède essentiellement, directement, est dans la Trinité l'élément proprement distinct (« actu distinctum »). Dans le sens formel, il est juste de dire, comme Alexandre l'affirme dans notre « Question » : en dehors de l'intellection des propriétés personnelles on ne peut pas concevoir trois hypostases, ni « trois distincts ». Mais d'autre part il n'est pas nécessaire de faire

[1] Dans ce genre Alexandre renferme aussi les relations « ab alio », etc.

rentrer « in recto » l'idée de relation dans le concept d'hypostase pour concevoir celle-ci comme distincte, parce que le rapport (respectus) que ces hypostases disent à la relation suffit à justifier leur distinction. Dans ce cas, il est vrai, l'incommunicabilité et la distinction ne doivent être entendues qu'en un sens diminué, une sorte de commencement. Cette relation initiale ne peut être comprise sans la propriété :

> « dico quod ille respectus licet non intelligatur sine illa relatione »,

vrai principe de distinction. Aussi l'abstraction qui sépare les deux sortes de relations ne saurait être parfaite.

La Somme théologique

Nous rencontrons la même pensée avec certaines précisions dans un groupe de chapitres de la « Somme » : Pars II, inq. II, Tract. II, sect. I, quaest. I, membrum III [1]. La citation des sources dénote le caractère halésien de cette partie [2].

Nous nous proposons d'aborder la « Somme » par l'étude de ces chapitres, pour compléter la Question Disputée « De Hypostasi ».

L'auteur étudie l'hypostase en relation avec la propriété et la « res naturae » [3]. Ce dernier terme est emprunté à *saint Hilaire*. Le maître franciscain, qui l'a connu par Pierre Lombard, en parle déjà plus haut [4]. Pour saint Hilaire, comme pour Alexandre [5], ce mot désigne le suppôt, l'hypostase ou la personne. C'est pourquoi, poursuit l'auteur, dans la signification de l'hypostase, entre quelque chose d'absolu :

> « oportet ponere quid absolutum et hoc est res naturae [6] ».

Sinon son concept n'offrirait rien à l'intelligence, sur quoi elle puisse se fixer :

> « in intellectu hypostasis non solum debet cadere quid respectivum, immo etiam quid absolutum, aliter non haberet intellectus super quod quiesceret intelligendo hypostasim [7] ».

[1] Dans l'édition de Quarrachi, nn. 395-404.

[2] Cf. Prolegomena, p. CCLX.

[3] n. 399.

[4] n. 392, contra 4 et ad 4 ; PIERRE LOMBARD, I Sent., d. 34, cap. 1, n. 306 ; S. HILAIRE : « Non idem est ens naturae quod res naturae, sicut non idem est homo et quod hominis est... et secundum hoc non idem est Deus et quod Dei est. » De Trinitate VIII, n. 22. PL 10, 252 C-253 A.

[5] n. 392, contra 4.

[6] n. 399 (solutio). [7] n. 399 (solutio).

Comme telle, la « res naturae », bien qu'elle contienne réellement les propriétés, ne les exprime pas, pas même par une simple connotation. Elle ne dit rapport qu'à l'essence. L'hypostase, ajoute au concept de « res naturae » un rapport aux propriétés. Ainsi, parce qu'elle contient la « res naturae », l'hypostase justifie le « stans » de « substantia », et par le rapport à la propriété elle en exprime le « sub [1] ».

L'hypostase constitue donc un milieu entre l'essence et la personne.

> « hypostasis non dicit tantum respectum ad naturam (comme la 'res naturae'), sed ad proprietates vel relationes [2] ».

L'auteur s'étend longuement sur ce sujet, en reprenant la distinction des quatre termes — essentia, substantia, hypostasis et persona — sous l'angle de la distinction.

Aux deux extrémités, Alexandre place l'*essence* qui écarte toute distinction en acte et en puissance, et la *personne* qui peut être distinguée et qui l'est en fait. La substance et l'hypostase constituent les deux termes moyens. Le premier se rapproche davantage de l'essence dont il partage l'unité. D'autre part l'hypostase tient davantage de la personne : toutes deux sont multipliées :

> « sicut dicimus tres personas, ita dicimus tres hypostases [3] ».

Mais de façon diverse. L'hypostase indique un suppôt [4] distinct en acte, et de ce point de vue elle ne diffère pas de la personne :

> « distinctum est hypostasis *actu* sicut persona [5] ».

Mais cette dernière ajoute à l'hypostase une note spéciale :

> « persona dicit distinctum et iterum habet... *proprietatem distinguentem* [6] ».

Il faut entendre que cette différence est conceptuelle :

> « habet in suo intellectu et de suo nomine [7] ».

Elle consiste en ceci : l'hypostase n'exprime pas, en vertu de son nom, le principe de sa distinction, mais elle dit *rapport* à ce principe :

> « non habet (hypostasis) in suo nomine unde distinguitur, sed dicit respectum ad distinguentem [8] ».

Ce principe de distinction, ce « distinguens » pour Alexandre est la propriété. Aussi l'hypostase se définira-t-elle comme une subsistence

[1] Cf. Ms. Todi 121, fol. 4 rb. [2] *Id.* [3] n. 404, I, ad 1.
[4] « idem enim est hypostasis quod suppositum », n. 386 ad 5.
[5] n. 404 ad 1. [6] *Id.*, cf. 389 (Resp.). [7] *Id.* [8] *Id.*

(res subsistens), distincte en acte par la propriété. Mais il est possible de concevoir une hypostase distincte en faisant abstraction de la propriété, parce que l'hypostase, en vertu du concept, n'exprime la propriété que comme terme d'un certain rapport (respectus), que l'hypostase a avec elle. Aussi l'abstraction ne sera-t-elle jamais complète [1].

Nous rencontrons ici exactement la pensée de la « Question Disputée : « De Hypostasi ».

Cependant l'auteur précise dans quel sens la propriété est principe de distinction. Il a déjà démontré plus haut qu'il n'est pas contradictoire d'affirmer que les propriétés personnelles distinguent les hypostases et que, d'autre part, l'esprit peut, tout en faisant abstraction de ces propriétés, concevoir les hypostases :

> « remota per intellectum proprietate personali est intelligere hypostasim [2] ».

La question se pose de nouveau à propos de l'assertion de Boèce [3] : « Substantia continet unitatem, relatio multiplicat Trinitatem. » Il est vrai, répond l'auteur, que l'hypostase se conçoit par rapport à la propriété, et que la pluralité de celle-ci exige la multiplication des hypostases. Mais, en plus, ces dernières trouvent un principe de multiplication en elles-mêmes, en sorte que telle subsistence (res subsistens) n'est pas telle autre. On conçoit donc des subsistences distinctes « in actu » (res distinctas actu), non pas par les propriétés personnelles, mais par elles-mêmes :

> « unde est adhuc intelligere res distinctas actu, sed non per proprietates personales, sed seipsis [4] ».

D'après le contexte, l'auteur ne veut pas dire que les hypostases en Dieu sont distinctes comme trois absolus, en dehors de *toute* relation.

La distinction actuelle leur vient de leur rapport aux propriétés et non pas de celui qu'elles expriment à l'essence :

[1] Entre la Question « De Quatuor nominibus » et la Somme théologique nous avions noté une différence de langage. Dans la première œuvre, l'hypostase signifie un « ens distinguibile », alors que dans la Somme elle est « distincta in actu ». Nous pensons qu'il ne faut pas attacher trop d'importance à cette divergence de vocabulaire. En tant que le principe de distinction n'entre pas formellement dans la définition de l'hypostase, celle-ci peut-être dite « *distinguibilis* ». Mais d'autre part elle est *actu distincta* parce qu'elle dit nécessairement relation aux propriétés. D'ailleurs, bien que les personnes soient multipliées en acte, l'auteur de la Somme les appelle « *multiplicabiles* » (n. 404 solutio).

[2] n. 404 ad 3.

[3] De Trinitate, cap. 6. PL 64, 1255.

[4] n. 404 ad 3.

« respectu diversarum proprietatum sunt plures res subsistentes..., sed respectu illarum, non respectu essentiae... [1] »

Les hypostases sont dites multipliées par elles-mêmes « (sunt) plures... immo seipso », parce qu'il n'est pas nécessaire qu'elles subsistent *actuellement* sous les propriétés pour qu'elles soient conçues distinctes :

« Unde remota per intellectum proprietate personali est intelligere hypostasim, quia adhuc est intelligere rem subsistentem habentem respectum ad proprietatem et licet tollatur proprietas per intellectum, non tamen in re potest tolli ; unde adhuc est intelligere res distinctas actu, sed non per proprietates personales, sed seipsis... [2] »

De cette solution nous pouvons rapprocher l'opinion contenue dans le manuscrit Vat. Lat. 691 [3]. Celui-ci applique à l'hypostase et à la personne la distinction du sujet et de l'individu dans les créatures. Les propriétés — c'est-à-dire les accidents — entrent dans la composition de l'individu :

« individuum constat ex proprietatibus ».

Le sujet se prend sous un autre aspect. Il signifie l'être par lequel et dans lequel un autre existe ou peut exister. Cet être indigent, l'accident, n'entre pas dans la définition du sujet, mais celui-ci dit relation à l'accident par son aptitude à le recevoir.

« subjectum vero non (constat ex proprietatibus) : quia natum est substare vel substat proprietatibus ».

Le sujet reçoit donc sa composition, son être, non pas des propriétés, mais de ses propres principes [4].

« Non enim est subjectum ex proprietatibus, sed ex suis principiis ».

De même, en Dieu, la distinction entre les termes d'hypostase et de personne provient de la manière de posséder la propriété :

« De intellectu hypostasis non sunt proprietates sicut de intellectu personae sunt ».

[1] *Id.* [2] *Id.* [3] fol. 30 rb.

[4] S. Albert le Grand exprime avec plus de précision cette distinction : « Subiectum autem, ut dicit Philosophus (Met. l. Z, 1028, a. 28 sq.) est ens in se completum, occasio alteri existendi in eo : et hoc habet respectum ad accidens, licet non sit in intellectu sui nominis habitus accidentis : et hoc vocatur ab Aristele substantia et a Graecis ὑπόστασις. Individuum autem est habens accidentia individuantia. » I Sent. d. 26, a. 4 Solutio. Edition Borgnet, t. 26, p. 8.

Comme le dit explicitement l'auteur, sous l'influence de Jean de Damas [1], les hypostases sont distinctes par les propriétés.

> « Necesse est in intellectu hypostasum esse intellectum relationum. »

Mais la propriété entre dans le concept de personne « essentialiter et recto » et dans celui d'hypostase « in obliquo » :

> « proprietas intelligitur in persona essentialiter et recte, in hypostasi oblique ».

La thèse de la Somme, à laquelle nous revenons, est appuyée par deux arguments :

1. Père indique une relation à Fils : la paternité. Or celle-ci est fondée sur un mouvement. La génération en Dieu, en effet, est conçue comme un mouvement, puisqu'elle se dit par translation de la génération créée. Mais on ne peut pas faire consister ce mouvement dans la relation comme telle. La relation, au contraire, surgit une fois posé le terme (ad quem) du mouvement.

> « Motus autem non est in 'ad aliquid' secundum quod sic est, immo consequitur relatio ad illud quod est terminus motus [2] ».

Dans l'ordre de la génération, la relation suppose les deux termes réellement existants et le mouvement de l'un vers l'autre. Le « terminus ad quem » une fois produit, surgit la relation, et, d'autre part, la relation cesse dès que ce terme se corrompt :

> « unde aliquo facto fit consequenter 'ad aliquid', et corrupto similiter desinit esse 'ad aliquid' ».

Pour concevoir une relation il faut donc au moins présupposer le principe du mouvement et son terme. Ces notions appliquées à Dieu exigent donc d'admettre deux hypostases distinctes : le Père et le Fils, avant de poser entre elles une relation (paternité) :

> « In relatione oportet intelligere qui est principium motus et qui est terminus motus ; ergo praeter illam relationem qua est Pater et qua est Filius, oportet intelligere hunc et hunc [3]. »

2. Le second argument procède d'une proposition de saint Augustin [4]. Dans tout être relatif il faut distinguer deux éléments : un sujet absolu et, inhérente à ce sujet, la relation elle-même, dont la fonction est de le référer à un terme. Dans « *père* », à la note « *homme* » s'ajoute

[1] De Fide orthodoxa, III, cap. 6. PG 94, 828.
[2] n. 404 ad 3. [3] *Id.*
[4] VII. De Trinitate, cap. 1 (PL 42, 935).

un accident : « *la paternité* », qui lie, réfère le père au fils. Ces deux notes ne sont pas identiques, car « homme » comme tel ne dit pas relation, et il pourrait exister sans être « père ». Si donc en Dieu nous parlons de « Père », en plus de la relation, admettons un sujet qui recevra cette relation. Car la paternité, la filiation et la procession ne sont pas reçues dans le même suppôt. Donc, outre les relations, il faut concevoir trois « aliqui », distincts d'elles conceptuellement [1].

Les éditeurs de la « Somme » affirment que le texte contenant ces deux arguments est tiré littéralement (verbotenus) de la Question Disputée *De Differentia notionum et relationum* [2]. Nous avouons n'avoir rien trouvé de semblable dans cette œuvre authentique du maître franciscain. Les savants auteurs n'auraient-ils pas confondu avec le début de la réponse ad 3um, écrite dans la colonne précédente, à la même hauteur ? Ce passage correspond d'assez près au texte de la « Question Disputée ».

Pour notre part, nous serions plutôt enclins à voir dans ces deux arguments, comme d'ailleurs dans l'exemple cité un peu plus haut [3], une addition due au rédacteur de la « Somme ». Le terme « relation », dans la « Somme », peut recevoir un sens strict, ou bien revêtir une acception plus générale. Dans le second cas, elle englobe aussi la signification de propriété et d'origine, tandis que, dans le premier cas, elle se limite à signifier un rapport entre deux termes. C'est ce dernier aspect qu'envisagent les deux arguments. Aussi, comme l'avait déjà affirmé fortement *Guillaume d'Auvergne*, la relation suppose-t-elle la distinction des hypostases : « oportet intelligere hunc et hunc ». Mais la réponse ad 1um et le début de la troisième réponse envisagent la question sous l'autre point de vue. Elles considèrent la relation sous un aspect plus général. C'est pourquoi la distinction des hypostases requiert au moins un rapport aux relations.

* * *

L'auteur de la « Somme », au moment où il rédigeait son ouvrage, se trouvait en présence de plusieurs définitions de la personne. Alors

[1] n. 404 ad 3.

[2] « Num 404 I * *Et ad hoc sunt rationes*, p. 595 (lib. 11-29) verbotenus ex Qu. 73 *Halensis* De differentia notionum et relationum ». Prolegomena, p. CCLX.

[3] « Petrus et Paulus sunt duo homines, unus pater, alius filius : distinguitur ergo relatione et hypostasi : abstrahe per intellectum paternitatem et filiationem, nihilominus remanent duo hypostases ... In divinis similiter », n. 404 ad 3, p. 594 b.

que Richard de St-Victor avait rejeté la formule de Boèce : « persona est rationalis naturae individualis substantia », pour lui en substituer une nouvelle : « persona est intellectualis naturae incommunicabilis existentia », Alexandre de Halès s'efforce plutôt de corriger la première par la seconde, en interprétant les deux termes en litige. Le Victorin combattait l'erreur de Gilbert de la Porrée qui, par suite de son réalisme exagéré, introduisait une distinction réelle entre Dieu et la Déité, entre la personne et la propriété. Le terme « substantia » évoquait l'idée d'un sujet recevant un accident. Aussi Richard l'écarta de la définition de la personne. De son côté, Alexandre, pour conserver ce terme, en réduisit d'abord la signification à « stare in ». Il nie que l'on puisse l'attribuer à Dieu dans le sens de « stare sub ». Mais, plus loin, il corrigea heureusement sa pensée par une remarque profonde. Le « sub » de substance et de subsistence ne doit pas s'entendre par rapport à quelque chose qui serait « supra » et distinct réellement. La distinction n'existe que selon notre mode de concevoir. Notre intelligence ne peut en effet saisir et exprimer l'essence divine simple en soi, sinon au moyen de plusieurs concepts. Elle atteint en elle un sujet et une forme — l'essence ou la propriété —, bien que n'intervienne entre eux aucune distinction réelle [1]. D'ailleurs saint Augustin avait précisé dans le texte cité : « nefas... est dicere ut substat Deus bonitati suae atque illa bonitas non sit essentia ».

Quant au mot « individua », évoquant la division d'un tout, selon le Victorin, il suffira de lui donner le sens d'incommunicable, et la difficulté sera écartée.

De la troisième définition, celle livrée par les maîtres [2], Alexandre retient la note de dignité, distinguant ainsi la personne de l'hypostase. « Persona est hypostasis, distincta proprietate ad dignitatem pertinente. »

Reprenant la question traditionnelle : la personne signifie-t-elle l'essence ou la relation, Alexandre réfute les partisans de l'équivocité du concept de personne. Bien que la personne soit réellement identique à l'essence divine, pense-t-il, cette dernière, selon notre mode de concevoir, entre « in obliquo » dans le concept de personne. En cela l'hypostase ne diffère pas de la personne.

Particulièrement intéressante est la position du maître franciscain sur les rapports entre l'hypostase et la personne. Cette dernière se

[1] n. 339 ad b.
[2] Alain de Lille, *op. cit.*, neg. 32. PL 210, 637.

distingue non seulement par la note de dignité, mise en valeur par la définition des maîtres et que reprend le rédacteur de la Somme, mais surtout par le mode de posséder la relation ou la propriété. Seule cette dernière rend compte des distinctions réelles au sein de la Trinité. Abstraction faite de la propriété ou relation, il devient impossible de concevoir trois personnes ou trois hypostases. Mais alors que la propriété entre « in recto » dans le concept de personne, elle ne fait partie de celui d'hypostase que comme terme d'une connotation, d'un rapport. Le caractère halésien de cette doctrine ressort nettement des Questions Disputées du maître. C'est une pensée originale.

Cet enseignement sur la notion de personne dans la Trinité trouvera son complément dans le concept de relation et du rôle exercé par celle-ci dans la distinction des personnes divines.