

L'innascibilité et les relations du Père, sous le signe de sa primauté, dans la théologie trinitaire de Bonaventure

DEUX THÉOLOGIES CONTRASTÉES de la paternité divine se rencontrent en Occident. Cela est connu des théologiens familiers de la période médiévale¹, mais le différend n'a pas encore été étudié de façon serrée et développée. La théologie trinitaire de Bonaventure est centrée sur la « plénitude fontale (*fontalis plenitudo*) » et l'innascibilité du Père, situées en surplomb par rapport à toutes ses émanations, à la fois intradivines et créées. En contraste, la théologie trinitaire de Thomas d'Aquin n'accorde pas de contenu positif à l'innascibilité du Père, et envisage principalement sa personne de façon relative au Fils et à l'Esprit. En arrière-fond de cette divergence dans l'approche de la personne du Père, se laissent reconnaître deux édifices trinitaires différenciés, notamment en fonction de l'articulation différemment négociée entre l'émanation et la relation.

Au premier abord, la divergence ne concerne pas le mystère trinitaire en lui-même. En effet, sur ce plan-là, les deux théologiens présupposent et reconnaissent les mêmes caractéristiques fondamentales à la première hypostase : « principalité » ou monarchie, double fécondité, relations au Fils et à l'Esprit, extension de la paternité divine aux créatures, etc. Le différend se situe donc au plan de notre manière de connaître la Trinité. Les implications du débat sont toutefois profondes et multiples, tant

1. Voir notamment les indications données par Yves Congar, au chap. III/1 [« Le Père, source absolue de la divinité » (p. 181-192)] de *Je crois en l'Esprit Saint*, t. 3. Le Fleuve de Vie (Ap. 22, 1) coule en Orient et en Occident, Paris, Cerf, 1985, p. 181-192; Jean-Hervé NICOLAS, *Synthèse dogmatique*, De la Trinité à la Trinité, Paris, Beauchesne / Fribourg, Éditions universitaires, 1985, p. 155-165; et Gilles EMERY, *La Théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, « Théologies », Paris, Cerf, 2004, p. 208-209. Avant la parution de ce dernier ouvrage, Gilles Emery nous avait alerté sur l'intérêt de cette divergence dans une présentation orale de la théologie trinitaire de Bonaventure au Centre des Études du Saulchoir, à Paris, en février 2000.

pour la théologie trinitaire spéculative que dans la conduite du dialogue œcuménique avec l'Église orthodoxe de tradition byzantine.

L'objectif de la présente étude demeure limité : il s'agit d'abord de resituer la thèse de Bonaventure dans l'architecture d'ensemble de sa théologie trinitaire, afin d'en délivrer une intelligence précise et nuancée. L'étude comparative avec Thomas d'Aquin et l'actualisation du débat feront l'objet d'une publication ultérieure.

Situons toutefois rapidement les cadres du débat². Bonaventure commente le premier livre des *Sentences* vers 1250, avant que Thomas ne donne son propre commentaire à partir de 1252. Cela conditionne largement la tournure unilatérale du débat entre les deux maîtres, car Thomas répond souvent à Bonaventure avec les analyses de ce dernier en main, alors que l'inverse n'est pas vrai. Le franciscain possède toutefois une bonne compréhension de certaines thèses de la tradition dominicaine antérieure, dont Thomas s'inspirera.

Élu ministre général des frères mineurs dès 1257, Bonaventure n'aura plus beaucoup de loisirs théologiques, et il lui a sans doute été difficile — l'aurait-il d'ailleurs souhaité? — de tenir compte des objections de Thomas à l'encontre de sa compréhension des propriétés de la première hypostase. Le différend entre les deux maîtres portera spécialement sur la juste acception de l'*innascibilitas* du Père, mais cela dénote une divergence plus fondamentale entre les deux théologies trinitaires.

Bien que Bonaventure commente les *Sentences* avant Thomas, ses questions disputées *De mysterio Trinitatis*, postérieures au commentaire thomasien du premier livre des *Sentences*, montrent que le franciscain enfonce le clou de sa propre théologie.

Dans cette étude, notre analyse se déroulera selon deux moments principaux.

En premier lieu, nous dégagerons l'épistémologie et la logique d'ensemble qui commandent la théologie trinitaire de Bonaventure, essentiellement conçue sur le modèle d'un enchaînement d'émanations. Cela se manifeste à travers deux motifs structurants : la diffusion du bien et la primauté du premier. Le modèle d'émanation, déployé de façon conséquente, ne doit pourtant pas occulter la place accordée à la relation dans l'édifice bonaventurien. Ce point n'a pas été suffisamment mis en lumière jusqu'ici. Aussi l'un des apports les plus décisifs de ce

2. Nous établissons la généalogie de ce débat dans « Généalogie de la typologie médiévale sur l'innascibilité du Père. Pierre Lombard, Guillaume d'Auxerre et Alexandre de Halès », article à paraître dans *AHDLMA* 74 (2007).

premier moment d'analyse sera-t-il de dégager la relation incluse dans l'émanation.

En second lieu, nous verrons comment les bases communes se trouvent négociées lorsqu'il s'agit d'énoncer en particulier les propriétés de la première hypostase. Bonaventure établit alors une hiérarchie soigneusement pesée entre la génération, la paternité et l'innascibilité. Cette dernière reçoit une priorité positive et réclame un examen particulier, car Bonaventure l'investit de la richesse d'une « plénitude fontale (*fontalis plenitudo*) » en surplomb par rapport à tout le déploiement de la vie trinitaire.

1. La Trinité selon Bonaventure : un enchaînement d'émanations

Pour rendre raison de la pluralité des personnes divines, Bonaventure invoque plusieurs « raisons nécessaires ». Naturellement, il maintient que le mystère de la Trinité est inaccessible à la seule raison naturelle³, mais il n'en cherche pas moins, dans le sillage d'Anselme de Cantorbéry, à acquérir une intelligence de ce qu'il croit (*fides quaerens intellectum*).

Au sein d'une démarche théologique conçue dans une ligne augustinienne comme *cogitatio fidei*, l'insistance sur des arguments aboutissant à la « nécessité » d'une « conclusion » trinitaire est un peu déroutante. Mais elle participe d'un mouvement qui cherche à démontrer, ou du moins à manifester, que la foi intègre et implique une rationalité convaincante.

À cet égard, la parenté de Bonaventure avec Anselme peut être illustrée par un passage de l'*Itinerarium mentis in Deum*, où Bonaventure introduit de façon propédeutique le motif d'une diffusion du bien pour « expliquer » la Trinité :

Après la contemplation de l'essence divine, l'œil de notre intelligence doit s'élever à la « contuition » de la bienheureuse Trinité. Ainsi le second chérubin sera placé en face du premier. De même que l'être en soi a été le principe radical de notre vision de l'essence divine et le nom qui nous a révélé ses attributs, de même le bien en soi sera le fondement principal de notre contemplation des processions divines. — Considère donc et prête attention : le souverain bien est celui qui ne permet pas qu'on imagine rien de meilleur ; il ne permet pas davantage qu'on le conçoive comme non-exis-

3. Cf. BONAVENTURE, *In I Sent.*, dist. 3, pars. 1, a. un., q. 4 (*Opera omnia*, Ed. Quaracchi, t. 1, 1882, p. 75-77).

tant, puisqu'il est mieux à tous points de vue d'être que de n'être pas. Et il est tel qu'on ne peut le penser correctement sans le penser trine et un. En effet, « le bien se définit comme diffusion de soi ». Le bien suprême est donc suprêmement diffusif⁴.

La diffusion intrinsèque de la bonté divine est ici convoquée comme l'aboutissement d'une variante de « l'argument ontologique » : *le bien, à la fois souverain et existant, est ce dont rien de meilleur ne peut être pensé*; aussi Dieu est-il tel. La base du raisonnement anselmien — selon lequel Dieu est Celui dont rien ne peut être pensé de plus grand⁵ — se trouve ainsi appliquée de façon ingénieuse par Bonaventure à la notion de bien.

Si l'être exige de penser Dieu en son Unité, sa bonté conduit à le reconnaître en sa Trinité. Ce raisonnement, où la bonté souveraine conduit à « concevoir » la Trinité, garde toutefois à l'évidence une prémisse de foi, comme c'est déjà le cas dans l'argument ontologique d'Anselme.

En effet, chez ce dernier, l'argument est précédé par une longue prière, à la fois demande et lamentation, expression du désir et de l'inquiétude de trouver Dieu (*Proslogion*, I). Dans cette prière, Anselme en appelle notamment aux signes que Dieu voudra bien lui donner (*quibus signis, qua facie te quaeram*), conscient qu'il ne saurait trouver Dieu si celui-ci ne se montre (*nec invenire nisi te ostendas*).

Les chapitres I à IV du *Proslogion* montrent ainsi que la prémisse de foi préside à l'argument anselmien : il s'agit pour lui de s'approprier par la pensée ce qui est déjà cru, et non pas de comprendre pour croire ensuite. Quel statut convient-il donc de donner à l'expression « quelque chose dont rien de plus grand ne peut être pensé » ? Relevons tout d'abord

4. BONAVENTURE, *Itinerarium mentis in Deum*, cap. 6, n^{os} 1-2 (*Opera omnia*, Ed. Quaracchi, t. 5, 1891, p. 310 / *Itinéraire de l'esprit vers Dieu*, Texte de Quaracchi, Introduction, traduction et notes par Henry Duméry, « Bibliothèque des textes philosophiques », Paris, Vrin, 1994, p. 93) : « Post considerationem essentialium elevandus est oculus intelligentiae ad contuitionem beatissimae Trinitatis, ut alter Cherub iuxta alterum statuatur. Sicut autem visionis essentialium ipsum esse est principium radicale et nomen, per quod cetera innotescunt; sic contemplationis emanationum ipsum bonum est principalissimum fundamentum. — Vide igitur et attende, quoniam optimum quod simpliciter est quo nihil melius cogitari potest; et hoc tale sic est, quod non potest recte cogitari non esse, quia omnino melius est esse quam non esse; sic est, quod non potest recte cogitari, quin cogitetur trinum et unum. Nam "bonum dicitur diffusivum sui"; summum igitur bonum summe diffusivum est sui »; voir aussi ID., *Collatio XI in Hexaëmeron*, n^o 11.

5. Cf. ANSELME DE CANTORBÉRY, *Monologion*, *Proslogion*, Introd., trad. et notes par Michel Corbin, « L'œuvre d'Anselme de Cantorbéry, 1 », Paris, Cerf, 2002 : *Proslogion*, cap. I-IV (p. 236-250 [p. 242]).

que la tournure est négative : l'énoncé ne prétend pas saisir Dieu, mais plutôt écarter tout ce qui lui est inférieur. Certains interprètes y voient même un nom de Dieu révélé à Anselme en réponse à sa prière⁶.

Nous retrouvons une telle logique d'ensemble chez Bonaventure lorsqu'il décline les raisons nécessaires qui rencontrent la foi trinitaire et soulignent son intelligibilité suprême. Entrons donc maintenant dans les textes du *Commentaire des Sentences* qui mettent en œuvre cette approche de façon systématique.

a) La diffusion intrinsèque du Bien

Les raisons par lesquelles Bonaventure appréhende la pluralité des personnes en Dieu se prennent en premier lieu d'une série d'attributs divins, communs à toute la Trinité : la béatitude, la perfection et la simplicité. Arrêtons-nous un instant sur le premier de ces arguments :

De la première supposition : la béatitude y est suprême, on tire l'argument suivant : partout où la béatitude est suprême, se rencontrent la suprême bonté, la suprême charité et la suprême joie. Or, si la bonté est suprême, comme il appartient à la bonté de se communiquer suprêmement — ce qui s'accomplit au plus haut degré dans la production d'un égal de soi-même et dans le don de l'être : donc, etc. Si la charité est suprême, comme la charité n'est pas un amour égoïste, mais un amour altruiste, elle requiert donc la pluralité. De plus, si la joie est suprême, comme « il n'y a de possession joyeuse d'aucun bien sans [la présence d'un] compagnon », la joie suprême requiert donc la compagnie, et ainsi la pluralité⁷.

6. Cf. Karl BARTH, *Fides quaerens intellectum : La preuve de l'existence de Dieu d'après Anselme de Cantorbéry*, Trad. de J. Carrère, Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1958, p. 67-69 ; et aussi Paul RICŒUR, « *Fides quaerens intellectum* : antécédents bibliques ? », dans *Lectures 3*, Aux frontières de la philosophie, « La couleur des idées », Paris, Seuil, 1994, p. 327-354.

7. BONAVENTURE, *In I Sent.*, dist. 2, a. un., q. 2, arg. 1 (p. 53 a) : « Ex prima suppositione arguitur sic : si est ibi summa beatitudo ; sed ubicumque est summa beatitudo, est summa bonitas, summa caritas et summa iucunditas. Sed si est summa bonitas, cum bonitatis sit summe se communicare, et hoc est maxime in producendo ex se aequalem et dando esse suum : ergo etc. Si summa caritas, cum caritas non sit amor privatus, sed ad alterum : ergo requirit pluralitatem. Item, si summa iucunditas, cum "nullius boni sine socio sit iucunda possessio", ergo ad summam iucunditatem requiritur societas et ita pluralitas. » — Nous suivons ici la traduction de Marc Ozilou, dans SAINT BONAVENTURE, *Les Sentences. Questions sur Dieu*, « Épiméthée », Paris, PUF, 2002, p. 55-56 ; la citation incluse dans le texte de Bonaventure est tirée de SÉNÈQUE, *Lettre à Lucilius*, Livre I, lettre 6, n° 4.

Les considérations sur la charité et la joie reprennent ici les thèses bien connues de Richard de Saint-Victor. L'amour gratuit entre deux personnes exige de soi l'ouverture à une troisième. Selon cette logique, l'Esprit est désigné comme le *condilectus*, le troisième ami, associé au Père et au Fils dans leur mutuel amour⁸.

L'argument de la communication du bien possède aussi des antécédents célèbres, depuis son origine lointaine chez Plotin et le Pseudo-Denys jusqu'aux maîtres franciscains de Bonaventure⁹. Le bien est diffusif de soi (*diffusivum sui*), c'est-à-dire qu'il tend naturellement à se répandre et à se communiquer. Comme le reformule ici Bonaventure, il appartient par nature à la *summa bonitas* de produire d'autres réalités réceptives à sa bonté.

Une telle communication s'opère à la fois en Dieu et dans le monde créé, *ad intra* et *ad extra*. Concevant la diffusion naturelle du bien en Dieu même, Bonaventure pense une certaine continuité entre la Trinité et la Création, tout en ménageant aussi une part de discontinuité. Il reconnaît en effet une différence importante entre communication *ad intra* et communication *ad extra*¹⁰.

La diffusion du bien *ad extra* implique une inévitable diminution dans les degrés d'être : les créatures participent à la bonté divine en suivant une échelle dégradée. À l'inverse, en Dieu même, la communication de la bonté paternelle s'opère sans aucune infériorité du Fils ou de l'Esprit. Ceux-ci demeurent à égalité de nature avec le Père, lequel n'est donc pas « meilleur » que le Fils ou l'Esprit¹¹. Il ne faudrait pas imaginer, en effet, que le Père possède plus de bonté que les deux autres personnes, car cela induirait une fausse subordination et, par voie de conséquence, une inconcevable inégalité de nature au sein la Trinité.

Chez Bonaventure, le bien exerce une double causalité : finale et efficiente¹². Les deux se conjuguent parfaitement lorsque la bonté essen-

8. Cf. RICHARD DE SAINT-VICTOR, *De Trinitate*, Lib. III, cap. 2-9 (SC 63, 1999, p. 168-187).

9. Cf. PSEUDO-DENYS, *De divinis nominibus*, cap. IV, § 1-7; PHILIPPE LE CHANCELIER, *Summa de bono*, q. 1; GUILLAUME D'AUXERRE, *Summa aurea*, Lib. II, tract. 8, cap. 2, q. 9, a. 2; GUILLAUME D'Auvergne, *De universo*, II-II, cap. 120; ALEXANDRE DE HALÈS, *Glossa in I Sent.*, dist. 1, n° 36; et *Summa*, Lib. I, pars 1, inq. 2, tract. un., q. 3, cap. 5.

10. Cf. G. EMERY, *La Trinité créatrice*, Trinité et création dans les commentaires aux *Sentences* de Thomas d'Aquin et de ses précurseurs Albert le Grand et Bonaventure, « Bibliothèque thomiste, 47 », Paris, Vrin, 1995, p. 176-177.

11. Cf. BONAVENTURE, *In I Sent.*, dist. 19, pars 1, a. un., q. 2, ad 3 (p. 345).

12. Cf. *ibid.*, dist. 45, a. 2, q. 1, resp. (p. 804-805).

tielle se diffuse *ad extra* dans la Création. Les créatures sont à la fois produites (efficience) et attirées (finalité) par le Bien divin.

En est-il de même au sein de la Trinité? Il semble que non. En première approche du moins, la diffusion intrinsèque s'avère en effet principalement conçue selon la causalité efficiente. Dans la mesure où Bonaventure écarte la thèse selon laquelle le Père serait meilleur que le Fils et l'Esprit, la bonté paternelle ne saurait exercer de causalité finale à l'égard des deux autres personnes divines à l'intérieur de la Trinité. La diffusion intrinsèque ne vérifie donc que la causalité efficiente de la *summa bonitas*, à laquelle il revient de « produire » éternellement le Fils et l'Esprit dans l'être et le bien divins.

Signalons ici une différence significative entre Thomas d'Aquin et Bonaventure à propos du rapport entre diffusion trinitaire *ad intra* et *ad extra*. N'attribuant au bien que la seule causalité finale, Thomas résistera logiquement à une diffusion intrinsèque du bien dans la Trinité.

Thomas semble en effet vouloir réserver le principe de la diffusion du bien à l'explication de l'agir de Dieu *ad extra*. Il n'est pas enclin à user de ce schème d'émanation pour éclairer la vie interne de la Trinité. À cet égard, il est significatif que dans l'agencement de son traité de la Trinité, Thomas ne fait appel au *bonum diffusivum sui* que de façon relativement tardive et annexe¹³. Il intègre alors ce motif de façon latérale, en réponse à une objection. De plus, dans la résolution de l'objection, Thomas déplace complètement le problème : il ne considère pas l'aspect diffusif du bien, mais le simple fait que la bonté est objet de la volonté divine dans la procession de l'Esprit.

Thomas use en revanche résolument du *bonum diffusivum sui*, conjugué avec le langage de la donation ou de la participation, pour interpréter l'enchaînement des mystères économiques de la Création, de l'Incarnation et de l'Adoption, à partir des missions trinitaires¹⁴.

On perçoit déjà ici, par différence avec Thomas, une caractéristique de la théologie trinitaire de Bonaventure. Sous le motif traditionnel de la diffusion du bien, Bonaventure conçoit la vie trinitaire comme un enchaînement d'émanations : le Père communique sa bonté au Fils par génération¹⁵, et tous deux ensemble la communiquent à l'Esprit par spiration. Cette logique est strictement linéaire et causale, selon une efficience sans entorse à une parfaite égalité de nature.

13. Cf. THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, I^a, q. 27, a. 5, ad 2.

14. Cf. *ibid.*, q. 43, a. 4, ad 1 ; q. 44, a. 4 ; III^a, q. 1, a. 1 ; q. 6, a. 6 ; q. 23, a. 1.

15. Cf. BONAVENTURE, *In I Sent.*, dist. 9, a. un., q. 1, arg. 4 (p. 180).

b) *La primitas et la fécondité du premier*

Revenons aux raisons de la pluralité en Dieu telles que Bonaventure les décline dans son *Commentaire des Sentences*. Aux trois attributs déjà évoqués pour « expliquer » la Trinité (béatitude, perfection et simplicité¹⁶), s'ajoute un thème plus original, mais non sans fondement ancien : celui de la primauté (*primitas*).

En première instance, il s'agit aussi d'un attribut commun à toute la Trinité, dans la mesure où la primauté caractérise l'essence divine en regard de toutes les autres essences (créées). Il s'agit alors d'une primauté qui exclut toute antériorité d'une autre essence (*per privationem anterioritatis essentialis*). Mais, en seconde instance, la *primitas* est une prérogative de la première hypostase. Il s'agit alors d'une primauté qui exclut toute origine personnelle antérieure (*per privationem originis personalis*). L'usage bonaventurien de ce thème vise en premier lieu à caractériser le Père au sein de la Trinité.

La primauté personnelle, propre à la première hypostase, est naturellement pour Bonaventure l'origine et la raison de la primauté essentielle en vertu de laquelle la Trinité tout entière produit les créatures : « Haec fontalitas [personnelle] quodam modo origo est alterius fontalitatis [essentielle]¹⁷. » Parmi les créatures, les spirituelles opèrent d'ailleurs, à travers la vie théologale et jusque dans la gloire, un retour à la bienheureuse Trinité, leur fin ultime¹⁸.

Considérons maintenant le *Respondeo* où Bonaventure élabore sa propre résolution et conjugue les quatre raisons de la pluralité en Dieu :

Il faut dire qu'il y a lieu d'admettre une pluralité de personnes en Dieu, comme la foi l'affirme et comme le montrent les raisons susdites. Si, du moins, on y réfléchit sans contradiction. En effet, en raison de la simplicité, l'essence est communicable et a la possibilité d'être en plusieurs. En raison de la primauté, une personne est faite pour en produire de soi-même une autre. J'appelle ici primauté l'innascibilité, en raison de laquelle, comme le déclare une ancienne tradition, la plénitude fontale de toute émanation

16. Sur la perfection et la simplicité, associées et traitées plus longuement, cf. BONAVENTURE, *De mysterio Trinitatis*, q. 3, a. 1, resp. (*Opera omnia*, Ed. Quaracchi, t. 5, 1891, p. 70-71); et q. 3, a. 2, contra 6 (p. 75).

17. *Ibid.*, q. 8, ad 7 (p. 115).

18. Cf. *ibid.*, q. 3, a. 1, resp. (p. 70) : « Si consideramus modos divinarum conditionum, divinum esse, eo ipso quo est primum, est simplicissimum. Nam eo ipso quo est primum, omnia ab ipso fluunt, et eo ipso quo fluunt ab ipso, ad ipsum recurrunt et reducuntur tanquam ad finem ultimum. »

réside dans le Père. Ce qu'on montrera plus bas [dist. 27]. En raison de la perfection, il y est apte et prêt; en raison de la béatitude et de la charité, il y agrée. Ces conditions admises, il est nécessaire d'admettre une pluralité de personnes [en Dieu]¹⁹.

Simplicité, perfection et béatitude interviennent ici de façon subordonnée à la primauté, comme les conditions qui permettent et encadrent une juste compréhension de la fécondité paternelle. À l'évidence, la raison dernière de la pluralité réside dans la seule primauté du Père, à savoir dans son innascibilité (sa propriété d'être inengendré). *Primitas* et *innascibilitas* se trouvent ici tout simplement identifiées. Cela interdit d'emblée de concevoir l'innascibilité comme une pure et simple négation sans contenu positif, à l'inverse de la conception strictement négative de l'innascibilité imputée à Augustin par la typologie alors disponible²⁰. Bien au contraire, chez Bonaventure, le Père est inengendré parce qu'il est premier. Autrement dit, il possède en lui un surcroît de vie et de fécondité, une « plénitude fontale » comparable à celle d'une source (*fons*) par rapport à tout ce qui découle d'elle.

Selon Bonaventure — de façon tout à fait caractéristique de sa théologie trinitaire — c'est précisément l'innascibilité comme primauté qui explique la fécondité. À raison de cette seule innascibilité ou primauté, se rencontre dans le Père « la plénitude fontale » qui s'exprime dans toute émanation (*ad intra* et *ad extra*).

Pour acquérir une meilleure intelligence de l'acception bonaventurienne de la *primitas*, il convient maintenant de se référer à un texte postérieur au *Commentaire des Sentences*, à savoir la *Question disputée VIII sur le mystère de la Trinité*. Bonaventure offre là son analyse la plus approfondie de la primauté paternelle. La question posée est la suivante : « La suprême Trinité peut-elle exister en même temps que la su-

19. BONAVENTURE, *In I Sent.*, dist. 2, a. un., q. 2, resp. (p. 54; trad. M. Ozilou, p. 57) : « Dicendum, quod in divinis est ponere personarum pluralitatem, sicut fides dicit et rationes praedictae ostendunt, si quis sine contradictione consideret. Nam ratione simplicitatis essentia est communicabilis et potens esse in pluribus. Ratione primitatis persona nata est ex se aliam producere; et voco hic primitatem innascibilitatem, ratione cuius, ut dicit antiqua opinio, est fontalis plenitudo in Patre ad omnem emanationem; et hoc infra patebit. Ratione perfectionis ad hoc est apta et prompta; ratione beatitudinis et caritatis voluntaria. Quibus conditionibus positis, necesse est ponere personarum pluralitatem. »

20. Voir notre « Généalogie de la typologie médiévale sur l'innascibilité du Père »..., *référé supra*, n. 2.

prême primauté? » Considérons d'abord la série d'arguments *sed contra* convoqués en faveur de la réponse positive apportée par Bonaventure :

Le premier et le principe sont la même réalité. Donc, s'il y a de toute éternité un premier, il y a aussi de toute éternité un principe. Mais un principe existe selon sa notion la plus complète lorsqu'il est [en acte] principe (*principians*) et producteur (*producens*) selon un mode de production parfaite. Donc, s'il y a de toute éternité en Dieu la notion de primauté parfaite, s'y trouve aussi de toute éternité la vérité d'une production intrinsèque. Or cela même est posé par la Trinité; donc etc.²¹.

Le principe en acte, qui remplit parfaitement la notion de primauté, implique de soi une production parfaite, c'est-à-dire intrinsèque. Autrement dit, non seulement le premier ne saurait rester improductif, mais il doit aussi produire un égal à soi qui lui demeure intérieur.

L'argument suivant exploite de façon plus explicite l'actualité déjà impliquée dans le précédent :

Plus quelque chose est antérieur (*prius*), plus il est puissant et actuel. Donc le premier principe, nécessairement, est le plus actuel et le plus puissant. Or l'acte du premier principe, en tant que principe, est de « princi-pier » (*principiare*). Si donc dans le premier principe, du fait même qu'il est premier, est nécessairement posée la notion de suprême actualité et de suprême puissance, on doit nécessairement poser la vérité d'une production éternelle, et par là même aussi l'achèvement de la Trinité parfaite²².

Adossé à l'antériorité de la cause première sur toute cause seconde²³, l'argument conjugue la suprême actualité et la suprême puissance attachée au principe premier²⁴. La puissance n'est pas ici une simple poten-

21. BONAVENTURE, *De mysterio Trinitatis*, q. 8, contra 1 (p. 113). : « Idem est primum et principium : ergo si ab aeterno fuit primum, ab aeterno fuit et principium; sed principium secundum completissimam rationem est, quando est principians et producens secundum modum productionis perfectae : si ergo ab aeterno fuit in Deo ratio primitatis perfectae, fuit et veritas productionis intrinsecae. Sed hoc ponitur per trinitatem : ergo etc. »

22. *Ibid.*, contra 2 : « Item, quanto aliquid prius, tanto potentius et actualius : ergo primum principium necessario fuit actualissimum et potentissimum; sed actus primi principii, secundum quod principium, est principiare; ergo si in primo principio, hoc ipso quod primum, necessario ponitur ratio summae actualitatis et potentiae, necessario ponetur veritas productionis aeternae, ac per hoc et completio trinitatis perfectae. »

23. Voir *Liber De causis*, cap. 1, propos. 1-4.

24. Cf. BONAVENTURE, *De myst. Trin.*, q. 3, a. 2, contra 7 (p. 75). Au sujet du lien étroit entre *summa actualitas* et *primitas*, cf. Klaus OBENAUER, *Summa actualitas*, Zum Verhältnis von Einheit und Verschiedenheit in der Dreieinigkeitslehre des heiligen Bonaventura, Frankfurt am Main, Peter Lang, 1996, p. 175-180.

tialité, elle traduit l'actualité et se manifeste dans la production. Celle-ci est coéternelle au principe.

Après avoir ainsi qualifié la production comme intrinsèque et éternelle, Bonaventure montre en quoi elle se distingue de la production des créatures :

L'égal est absolument antérieur à l'inégal, quant à la réalité et quant à l'intellect. Il est donc impossible de concevoir la production de quelque chose d'inégal [à son principe], à moins de concevoir d'abord la production de quelque chose d'égal. Si donc la production de la créature est une production dans l'inégalité, alors la production selon l'égalité ne peut exister que dans la Trinité bienheureuse. La production de la créature présuppose donc nécessairement la Trinité éternelle²⁵.

Seule la production qui demeure interne à la Trinité se réalise au sein de la consubstantialité. Toute production *ad extra* implique l'infériorité de l'effet ainsi créé. *A contrario*, cet argument prévient toute subordination réelle au sein de la Trinité.

Cinq arguments supplémentaires s'enchaînent encore à l'appui de la réponse qui s'annonce. Le sixième *sed contra* mérite spécialement d'être relevé, car il délivre un présupposé important pour la réponse apportée à la question initiale. Bonaventure conçoit en effet spontanément la fécondité intratrinitaire selon une analogie « psychologique » (ou plutôt anthropologique), tirée de l'image de Dieu inscrite dans l'esprit créé :

Le premier principe, du fait même qu'il est premier, est le plus simple et le plus spirituel. Il est donc nécessaire qu'il soit intellect. Or tout intellect qui est [en acte] de principe (*principians*), l'est par un verbe et un don d'amour intrinsèques; et tout ce qui est [en acte] de principe (*principians*) par un verbe et un amour, conçoit tout d'abord le verbe et spire l'amour [intrinsèques], avant de produire un effet extérieur. Il est donc nécessaire que, si le premier principe produit l'existence de réalités extrinsèques, il produise tout d'abord [un verbe et un amour intrinsèques]; mais cette double production pose que Dieu est trine. Donc, si le premier principe est premier, il s'ensuit nécessairement qu'il est aussi trine²⁶.

25. BONAVENTURE, *De myst. Trin.*, q. 8, contra 3 (p. 113) : « Item, prius est omnino aequale quam inaequale et re et intellectu; ergo impossibile est intelligere productionem inaequalis, quin primo intelligatur productio aequalis : si ergo productio creaturae est productio in inaequalitatem, productio autem secundum aequalitatem non potest esse nisi in Trinitate beata; ergo productio creaturae omnis de necessitate praesupponit Trinitatem aeternam. »

26. *Ibid.*, contra 6 (p. 113) : « Item, primum principium, hoc ipso quod primum, est simplicissimum et spiritualissimum : ergo necesse est, quod intellectus; sed omnis intellectus

De façon analogue à la vitalité de l'esprit humain, le principe premier se caractérise donc par une double production interne : celle de « concevoir » un Verbe et celle de « spirer » un Amour. Cette approche n'a rien d'original au milieu du XIII^e siècle, mais sa mention est importante, car elle laisse voir la représentation spontanée sous laquelle Bonaventure envisage la fécondité intratrinitaire comme une double émanation.

Avant même d'entrer dans les détails et les nuances de la position de Bonaventure sur le rapport entre l'émanation et la relation, il convient de signaler ici un développement historique intéressant à propos de l'analogie psychologique. Dans la tradition franciscaine postérieure, la thèse selon laquelle l'émanation est formellement ce qui distingue les personnes sera en effet progressivement durcie, par opposition bilatérale à la tradition dominicaine où la relation est reçue comme ce qui distingue formellement les personnes. Corrélativement l'analogie psychologique va gagner en importance dans la lignée franciscaine, afin d'asseoir une représentation conséquente de la double émanation sur laquelle repose toute la distinction du Fils et de l'Esprit, à la fois par rapport au Père et entre eux²⁷.

Revenons au texte de Bonaventure. La conclusion de la question s'inscrit en effet dans cette même perspective :

Pour saisir ce qui vient d'être dit, il faut noter que, non seulement la primauté n'exclut pas la Trinité, mais aussi que la primauté inclut la Trinité dans la mesure où le premier principe est trine du fait même qu'il est premier. Cela est manifeste de la façon suivante. La primauté suprême dans le principe suprême et souverain pose en effet l'actualité suprême, la fontalité suprême et la fécondité suprême. Car le premier principe, du fait même qu'il est premier, est le plus parfait dans son acte de produire, le plus fontal dans son émanation, et le plus fécond dans sa pullulation. Or, la parfaite production, émanation et pullulation se prend seulement selon deux modes intrinsèques, à savoir par mode de nature et par mode de volonté, c'est-à-dire de verbe et d'amour. Aussi est-il nécessaire de poser ici, en raison de

principians principiat per verbum et donum amoris intrinsecum; omne autem principians per verbum et amorem prius concipit verbum et spirat amorem, quam producat effectum exteriorem : ergo necessario est, quodsi primum principium est productivum esse extrinsecorum, quod prius producat. Sed haec duplex productio ponit, Deum esse trinum : ergo necessario sequitur, quodsi primum principium est primum, quod etiam sit trinum. »

27. Cf. Russell L. FRIEDMAN, « Divergent Traditions in Later-Medieval Trinitarian Theology : Relations, Emanations, and the Use of Philosophical Psychology, 1250-1325 », *Studia theologica* 53 (1999), p. 13-25. Ce bel article de synthèse résume les acquis de la dissertation doctorale de l'auteur, intitulée : « *In Principio erat Verbum* : The Incorporation of Philosophical Psychology into Trinitarian Theology, 1250-1325 », University of Iowa, 1997.

la suprême perfection, fontalité et fécondité, un double mode d'émanation par rapport aux deux hypostases produites, qui émanent de la première personne comme du premier principe producteur. De ce fait, il est nécessaire de poser trois personnes²⁸.

Il faut ici prendre la mesure de l'audace de la thèse bonaventurienne : « La primauté inclut la Trinité dans la mesure où le premier principe est trine du fait même qu'il est premier. » Jamais Thomas d'Aquin ne se permettrait une telle affirmation, attaché à marquer plus nettement la différence entre deux modalités dans la connaissance de Dieu : celle qui procède des capacités naturelles de la raison humaine et celle qui procède de la révélation chrétienne. Unité de Dieu et Trinité s'inscrivent dès lors chez lui en deux registres, non pas séparés, mais distincts, et il renonce à toute prétendue conclusion nécessaire de la Trinité à partir de l'Unité²⁹. En revanche, chez Bonaventure l'affirmation ici en question couronne la stratégie qui cherche à donner une intelligence de la Trinité par voie de « raisons nécessaires ».

La primauté implique de soi la fécondité en acte, et celle-ci doit être envisagée selon les deux modes de production immanente à la vie de l'esprit, à savoir la production du verbe et celle de l'amour. De la sorte, la primauté conduit de façon nécessaire à une trinité d'hypostases. Reste à reconnaître qu'il s'agit bien de la Trinité éternelle et consubstantielle à laquelle nous croyons. Bonaventure se livre alors à une sorte de doxologie de l'intelligence, où s'enchaînent les principaux attributs de la Trinité :

28. BONAVENTURE, *De myst. Trin.*, q. 8, resp. (p. 114) : « Ad praedictorum intelligentiam est notandum, quod primitas non tantum non excludit trinitatem, verum etiam includit in tantum, ut primum principium eo ipso sit trinum, quo etiam est primum; quod sic manifestum est. Nam primitas summa in summo et altissimo principio ponit summam actualitatem, summam fontalitatem et summam fecunditatem. Primum enim principium, hoc ipso quod primum, est perfectissimum in producendo, fontalissimum in emanando, fecundissimum in pullulando. Quoniam ergo perfecta productio, emanatio et pullulatio attenditur tantum secundum duos modos intrinsecos, scilicet per modum naturae et per modum voluntatis, verbi scilicet et amoris; hinc est, quod necesse est, ibi poni ratione summae perfectionis, fontalitatis et fecunditatis duplicem modum emanandi respectu duplicis hypostasis productae, emanantis a prima persona tanquam a primo principio producente; ac per hoc necesse est, ponere personas tres. »

29. Cf. G. EMERY, « Trinité et unité de Dieu dans la scolastique. XII^e-XIV^e siècle », dans *Le Christianisme est-il un monothéisme?*, Actes du 3^e cycle de théologie systématique des facultés de théologie de Suisse romande, Édités par P. Gisel et G. Emery, « Lieux théologiques, 36 », Genève, Labor et Fides, 2001, p. 195-220 [p. 207-215].

La production la plus parfaite ne peut consister qu'entre des égaux, l'émanation la plus fontale ne peut exister qu'entre des coéternels, et la pullulation la plus féconde ne peut exister qu'entre des consubstantiels. Aussi est-il nécessaire de concevoir que le premier principe inclut à l'intérieur de soi-même trois hypostases coégales, coéternelles et consubstantielles. En ce qui concerne le premier principe, la primauté pose donc la Trinité la plus parfaite selon les notions d'ordre, d'origine et de distinction, de coégalité, de coéternité et de consubstantialité. Elle pose également la suprême unité, simplicité, immensité, éternité, immutabilité et actualité. Cette primauté pose donc la Trinité du premier principe avec les conditions essentielles susdites³⁰.

Parmi les notions clés récapitulées à la fin de la réponse, il est très significatif que la primauté, l'ordre, l'origine et la distinction soient articulés sans qu'intervienne pour l'instant la relation. À l'évidence, le modèle intelligible qui commande l'analyse de la primauté réside tout entier dans l'émanation à partir du principe. Dans l'axe de la primauté, la double origine du Fils et de l'Esprit suffit donc à Bonaventure pour penser la distinction des trois personnes divines³¹.

c) La relation incluse dans l'émanation

Se pose ici la question de la place de la relation dans l'équilibre de la triadologie bonaventurienne. C'est l'un des fondements de la divergence entre les théologies trinitaires de Thomas et de Bonaventure. Chez le maître franciscain, l'émanation entraîne la distinction. Ainsi, « en Dieu, la génération fait une distinction réelle entre l'engendrant et l'engendré³² », qui n'est ni une simple distinction rationnelle (Sabellius), ni une distinction essentielle (Arius). En voici l'explication :

30. BONAVENTURE, *De myst. Trin.*, q. 8, resp. (p. 114) : « Et quia perfectissima productio non est nisi respectu aequalium, fontalissima emanatio non est nisi respectu coaeternalium, fecundissima pullulatio non est nisi respectu consubstantialium : necesse est intelligere, quod primum principium includat intra se tres hypostases coaequales, coaeternales et consubstantiales. Ponit igitur primitas circa primum principium trinitatem perfectissimam secundum rationem ordinis, originis et distinctionis, coaequalitatis et coaeternitatis et consubstantialitatis; ponit etiam summam unitatem, simplicitatem, immensitatem, aeternitatem, immutabilitatem et actualitatem : ponit igitur primi principii trinitatem cum essentialibus conditionibus supradictis. »

31. C'était déjà le cas chez Richard de Saint-Victor : *De Trinitate*, Lib. IV, cap. 15 (SC 63, 1999, p. 260-261) : « Quoniam identitas substantiae omnem qualitatibus differentiam penitus excludit, differentes personarum proprietates circa solam originem quaerere oportebit. »

32. BONAVENTURE, *In I Sent.*, dist. 9, a. un., q. 2, resp. (p. 183) : « [...] generatio in divinis [...] facit realem distinctionem inter generantem et generatum. »

Dans les créatures, la génération dit une émanation par mode d'action ou de changement (*mutatio*) ; en Dieu, une émanation par mode de relation (*relatio*). En tant qu'émanation, [la génération] dit une certaine distinction ; en tant qu'émanation de telle sorte, elle dit la distinction dans la personne³³.

Afférente à l'émanation qu'est la génération, la relation entre l'engendrant et l'engendré joue donc un rôle subordonné à l'émanation dans la distinction des personnes, en l'occurrence le Père et le Fils. La suite le confirme :

Il y a distinction en raison de l'émanation, car, comme le dit Anselme, ni l'intellect n'accepte, ni la nature ne permet, que celui qui est issu d'un autre soit [aussi] celui à partir de quoi il est, dans la mesure où quelqu'un est positivement dit être issu d'un autre — car le Père est dit de façon privative être à partir de soi ; c'est-à-dire qu'il n'est pas issu d'un autre. En tant qu'émanation de telle sorte, elle pose une distinction dans la personne³⁴.

Traduisons : mis à part le cas du Père, qui pourrait d'une certaine manière être considéré comme issu de lui-même, si B est issu de A, B ne peut être identique à A. L'émanation en question pose donc bien une réelle distinction. Bonaventure précise dès lors qu'une telle distinction affecte le suppôt (*suppositum*).

On pourrait en rester là, mais Bonaventure surprend son lecteur informé en cherchant malgré tout à préciser sous quel angle la relation intervient dans la distinction :

Pareillement, il y a distinction à raison de la relation, car rien n'est référé ni ordonné à soi. Mais, à raison d'une telle relation, il y a une distinction personnelle ; car, comme « engendrer » et « être engendré » disent la relation par mode d'action et de passion, ils la disent dans le suppôt et en rapport à

33. BONAVENTURE, *In I Sent.*, dist. 9, a. un., q. 2, resp. (p. 183) : « Generatio in creaturis dicit emanationem per modum actionis sive mutationis, in Deo emanationem per modum relationis. In quantum emanatio, dicit aliquam distinctionem ; in quantum talis emanatio, dicit distinctionem in persona. »

34. *Ibid.* : « Ratione emanationis est distinctio ; quia, sicut dicit Anselmus, "nec intellectus capit, nec natura permittit, illum, qui est ab alio, esse illum, a quo est", secundum quod positive dicitur aliquis esse ab alio — nam Pater privative dicitur esse a se, id est non ab alio. In quantum talis emanatio, ponit distinctionem in persona » — cf. ANSELME DE CANTORBÉRY, *De processione Spiritus Sancti*, cap. 1 de l'éd. Schmitt (Edinburgh, 1946) ou cap. 3 dans *PL* 158 (1853, p. 290) : « Quippe nec natura permittit nec intellectus capit existentem de aliquo esse de quo existit ; aut de quo existit esse existentem de se » (trad. fr. M. Corbin, « Œuvre d'Anselme de Cantorbéry, 4 », Paris, Cerf, 1990, p. 230).

un [autre] suppôt. Aussi, comme la relation signale (*notat*) la distinction entre les extrêmes, il est évident que la distinction est ici celle des suppôts³⁵.

En fin de compte, la relation et l'émanation se révèlent donc tout à fait connexes dans l'analyse bonaventurienne. Cependant, l'émanation est présentée comme le principe de la distinction des personnes, tandis que la relation est soulignée en second lieu, plutôt comme un signe de la distinction. Eu égard à nos analyses antérieures sur Bonaventure, il faut donc maintenir que la relation joue un rôle dans sa triadologie, mais aussi souligner que cela demeure un rôle tout entier subordonné à l'émanation³⁶.

Il convient maintenant de mesurer les implications de la *primitas* sur la conception bonaventurienne de la paternité de Dieu à l'intérieur de la Trinité. Là se trouve en effet le centre du débat avec Thomas d'Aquin, et le lieu à partir duquel les divergences conceptuelles prennent véritablement sens.

2. Les propriétés de la première hypostase

Comment convient-il de caractériser la première personne dans la Trinité? Quelles sont ses propriétés? Quel ordre faut-il établir dans notre manière de connaître entre primauté, innascibilité et paternité? Telles sont les questions auxquelles Bonaventure conduit son lecteur, à la suite d'illustres prédécesseurs comme Augustin, Pierre Lombard, Guillaume d'Auxerre et Alexandre de Halès.

Dans le prolongement de la section précédente, nous allons maintenant considérer la façon dont se conjuguent la logique de l'émanation (génération) et celle de la relation (paternité) dans leur application à la première hypostase. Cela permet de comprendre ensuite le statut accordé par Bonaventure à l'innascibilité du Père.

35. BONAVENTURE, *In I Sent.*, dist. 9, a. un., q. 2, resp. (p. 183): « Similiter ratione relationis est distinctio, quia nihil ad se refertur nec ordinatur. Ratione vero talis relationis est distinctio personalis; quia generare et generari, cum dicant relationem per modum actionis et passionis, dicunt eam in supposito et respectu suppositi. Et ideo, quia relatio inter extrema notat distinctionem, patet quod distinctio est ibi suppositorum. »

36. Nous rejoignons ici K. OBENAUER, *Summa actualitas...*, p. 93-100.

a) Génération et paternité

Bonaventure soutient que la génération (une émanation) et la paternité (une relation) sont identiques dans la réalité du mystère trinitaire (*in concretione*), mais se distinguent formellement (*in abstractione*). Cela nous renvoie au *Commentaire des Sentences*, lorsque à la distinction 27 le Docteur séraphique se demande si « être Père » et « engendrer » sont une seule et même notion. Voici sa réponse à la question :

[« être Père » et « engendrer »] sont tout à fait la même propriété quant à la réalité; la raison en est manifeste. Car l'une est dite de l'autre non seulement dans le concret, comme « le Père engendre », mais aussi dans l'abstrait, comme « la paternité est la génération »; il n'en serait pas ainsi si elles différaient. Même si « être Père » et « engendrer » sont la même propriété [quant à la réalité], ils sont cependant signifiés selon des modes différents, quant à trois aspects. - Le premier est que la génération exprime la propriété de la personne d'une façon plus générale que « Père ». Car, comme le dit Augustin — cela se trouve en *III Sent.*, dist. 4 —, « engendrer » s'ensuit de « être père », et non l'inverse. En effet, on dit que l'homme engendre des poux, mais il n'est pas dit leur père. - Une autre raison est la suivante : ce qui est « Père » implique en soi une hypostase, au sujet de laquelle [« père »] indique une propriété; mais le verbe « engendrer » n'implique pas d'hypostase, il a bien plutôt besoin qu'elle lui soit apposée de l'extérieur. C'est la raison avancée par le Maître des *Sentences* [Pierre Lombard]. - La troisième raison est la suivante : ces propriétés impliquent deux choses, à savoir l'émanation (*emanatio*) et le rapport (*habitus*), lesquels, bien qu'ils soient identiques en réalité, diffèrent selon notre manière de connaître; en effet, « engendrer » implique une production — et la génération une émanation —, tandis que « être Père » implique proprement un rapport³⁷.

37. BONAVENTURE, *In I Sent.*, dist. 27, pars 1, a. un., q. 1, resp. (p. 468) : « Omnino sunt eadem proprietates secundum rem; et huius ratio manifeste apparet. Nam una dicitur de altera non solum in concretione, ut Pater generat, sed etiam in abstractione, ut paternitas est generatio; quod non esset, si differrent. Cum autem sit eadem proprietates, differenti tamen modo significatur, et hoc quantum ad tria. Primum quidem, quia generatio proprietatem personae generalius exprimit quam hoc quod est pater. Nam, sicut dicit Augustinus et habetur in libro tertio distinctione quarta, ad esse patrem sequitur generare, sed non convertitur. Homo enim dicitur generare pediculos, non tamen dicitur pater eorum. Alia ratio est, quia hoc quod est pater importat intra se hypostasim, circa quam notat proprietatem; sed hoc verbum generat non importat hypostasim, immo eget sibi apponi ab extra; et hanc ponit Magister in littera. Tertia est, quia — cum proprietates duo importet, scilicet emanationem et habitudinem, quae quamvis idem sint re, differunt tamen ratione intelligendi — quia hoc quod est generare importat productionem, et generatio emanationem; sed hoc quod est esse patrem proprie importat habitudinem. »

Les deux premières raisons soulignent que « être Père » signifie de façon propre une notion plus achevée que « engendrer ». On peut en effet engendrer quelque chose d'inférieur à soi, alors qu'un fils partage la nature de son père. De plus « être père » signifie directement l'hypostase comme suppôt de la propriété de paternité, tandis que « engendrer » doit encore être déterminé par le sujet de l'action d'engendrer. Voilà, pour Bonaventure, des acquis de la tradition théologique qui le précède, rapportée à Augustin et à Pierre Lombard.

En complément décisif de cet arrière-fond, la troisième raison est avancée sans être référée à une autorité, alors que c'était le cas pour les deux premières. Cela laisse entendre que cette raison est propre à Bonaventure, ou du moins qu'il se l'est tout à fait appropriée au point de la considérer comme sienne.

Selon Bonaventure, « engendrer » et « être Père » recouvrent bien la même propriété quant à la réalité divine, mais ils signifient ce qu'ils désignent sous des raisons formelles diverses : « engendrer » implique proprement une émanation (*emanatio*), tandis que « être Père » implique proprement un rapport (*habitus*). Autrement dit, « engendrer » recouvre une action, tandis que « être Père » contient une relation (à Fils).

Avant d'aller plus loin dans l'analyse, relevons déjà le fait que, sous le vocable *habitus*, la relation entre ici en jeu à propos de la personne du Père, alors que Bonaventure ne semble pas en avoir besoin lorsqu'il traite de la *primitas* et de la *fecunditas* de la première hypostase, dans la Question disputée VIII *De mysterio Trinitatis*. Comme nous l'avons noté plus haut, l'analyse relève alors tout entière de la notion d'émanation.

Si émanation et relation se conjuguent dans la détermination de la première hypostase, reste à savoir laquelle rend raison de l'autre ; c'est la question suivante, posée par Bonaventure dans son *Commentaire des Sentences* : « La génération est-elle la raison de la paternité, ou est-ce l'inverse ? »

À bien y réfléchir, cette formulation de la question n'est pas neutre et annonce déjà un certain type de réponse. Elle suppose en effet qu'entre les notions d'émanation et de relation, l'une commande entièrement l'autre. Cela implique d'emblée que ces deux notions ne sont pas totalement irréductibles l'une à l'autre, dans la mesure où l'une se laisse expliquer par l'autre. L'une pourrait donc, pour une part au moins, être ramenée à l'autre comme à une notion plus fondamentale. Engageons-nous dans le *respondeo* de Bonaventure :

On rencontre ici une double opinion. Certains affirment que les propriétés sont de façon contraire en Dieu et dans les créatures : elles surviennent de l'extérieur (*advenientes*) dans les créatures, mais siègent de l'intérieur (*insistentes*) en Dieu. Aussi, dans les créatures, l'acte est-il la raison de la relation ; c'est pourquoi, dans les réalités inférieures, on est père parce qu'on engendre. Mais en Dieu, au contraire, la relation est la raison de l'acte. D'où ils affirment purement et simplement que le Père engendre parce qu'il est Père, et nient l'inverse. Mais, bien que cela puisse être d'une certaine manière saisi par l'intellect du côté du Père, si nous considérons les choses ainsi pour le Fils, il ne semble pas tout à fait intelligible qu'il soit Fils parce qu'il est engendré. Car on dit de façon commune, et la raison concorde avec cela, que le Fils tient de la génération à la fois d'être et d'être fils. Selon notre manière de connaître, la génération précède donc la filiation. Or, les relatifs sont simultanés par nature dans notre pensée, et pas seulement dans l'être. La génération est donc aussi la raison pour parler de paternité en Dieu le Père. En effet, la génération active entretient le même rapport à la paternité que la génération passive à la filiation. Aussi y a-t-il une autre opinion, selon laquelle le Père est Père parce qu'il engendre. Que cela soit soutenu à bon droit est rendu évident par la différence entre la « génération » et l'« être père ». Car, selon sa raison propre, la génération dit une émanation ou une origine, et la paternité dit un rapport (*habitus*). Or on constate que l'origine est la raison du rapport, et non pas le rapport la raison de l'origine. C'est pourquoi la génération est la raison de la paternité, et non l'inverse³⁸.

La première opinion rapportée montre que Bonaventure connaît la thèse fondamentale qui sera ensuite soutenue et développée par Thomas. Elle se rencontre en effet dans le lieu parallèle du commentaire d'Albert

38. BONAVENTURE, *In I Sent.*, dist. 27, pars 1, a. un., q. 2, resp. (p. 469) : « Hic est duplex opinio. Quidam dicunt, quod cum proprietates relativae e contrario sint in Deo quam in creaturis — quia in creaturis ut advenientes, in Deo ut insistentes — quod in creaturis actus est relationis ratio, unde in inferioribus ideo est pater, quia generat; sed in divinis e contra relatio est ratio actus. Unde simpliciter concedunt, quod Pater generat, quia pater; et negant conversim. Sed quamvis illud posset aliquo modo capi ab intellectu ex parte Patris, tamen si illud consideremus in Filio, omnino non videtur intelligibile, quod ideo, quia filius, generetur. Nam communiter dicitur, et ratio concordat, quod Filius et quod sit et quod filius sit, hoc habet per generationem : ergo generatio secundum rationem intelligendi praecedit filiationem; et relativa sunt simul natura in intelligendo, non tantum in essendo : ergo generatio est ratio dicendi paternitatem in Deo Patre. Sicut enim se habet generatio passiva ad filiationem, ita activa ad paternitatem. Et propterea est alia opinio, quod ideo est pater, quia generat. Et quod illud sit bene dictum, patet per differentiam assignatam inter generationem et esse patrem. Nam secundum propriam rationem generatio dicit emanationem sive originem, paternitas dicit habitudinem. Constat autem, quod origo est ratio habitudinis, non habitudo ratio originis est. Et ideo generatio est ratio paternitatis, non e converso. »

le Grand³⁹, auquel, selon toute vraisemblance, Bonaventure a eu accès à Paris.

Voici cette première thèse : le statut de la relation est différent pour les créatures et pour les hypostases divines. Les relations créées adviennent à des suppôts déjà constitués — elles sont accidentelles —, tandis que les relations intratrinitaires siègent à l'intérieur (*insistentes*) même des hypostases divines. Autrement dit, au sein de la Trinité, les relations n'affectent pas les personnes de l'extérieur comme de simples accidents.

Bonaventure reconnaît que cette perspective pourrait convenir à l'hypostase du Père, mais la convenance n'est pas ici suffisamment explicitée pour être dès maintenant exposée et développée. Thomas d'Aquin s'en chargera lui-même⁴⁰.

Comme il nous est spontané de comprendre que le Fils est tel en vertu de sa génération — c'est en effet le cas pour chacun de nous —, Bonaventure préfère une seconde opinion ; à savoir la thèse selon laquelle l'émanation rend raison de la relation, tout comme, pour le Fils, la génération pose sa filiation. Naturellement, tout cela n'implique aucune antériorité réelle en Dieu, mais seulement dans notre manière de connaître.

Pour passer du cas du Fils à celui du Père, Bonaventure recourt aux propriétés des relatifs, définies par Aristote au chapitre VII de ses *Catégories*⁴¹. Père et Fils sont corrélatifs, comme l'expriment les relations réciproques de paternité et de filiation. Dès lors, ils sont tout à fait simultanés, non seulement dans la réalité, mais aussi dans notre connaissance : si je supprime le père, du même coup le fils n'existe plus comme tel ; inversement, si je tiens le fils, du même coup le père est lui

39. Cf. ALBERT LE GRAND, *In I Sent.*, dist. 27, a. 2, sol. (*Opera omnia*, Ed. Borgnet, t. 26, 1893, p. 37) : « In divinis aliter est quam in inferioribus : quia in inferioribus relationes sunt tantum relationes, et ex mutationibus innascuntur. In divinis autem non tantum sunt relationes, sed etiam proprietates, et etiam habent actum quemdam similem differentiae constitutivae in hoc quod constituunt personas : et ideo in superioribus relationes sunt ante actus notionales secundum intellectum. »

40. Nous le montrerons en détail dans une publication ultérieure.

41. Cf. ARISTOTE, *Les Attributions (Catégories)*, Éd. Y. Pelletier, Montréal, Bellarmin / Paris, Les Belles Lettres, 1983, chap. VII, p. 37-42 : « Se disent relatifs à quelque chose tous les êtres tels que, cela même qu'ils sont, on les dit l'être d'autres ou de quelque autre manière en relation à un autre » (6a 36-37) ; pour le pur relatif, « l'être (*to einai*) consiste dans le fait même de se trouver relatif à autre chose » (8a 31-32) ; la corrélativité entre donc dans sa définition : « Si l'on connaît déterminément l'un des relatifs, on connaîtra déterminément aussi cela à quoi il se dit relatif » (8a 35-37) ; les corrélatifs purs existent et disparaissent ensemble par nature (cf. 7b 15-22). Ces textes sont notamment commentés par Albert le Grand : *De praedicamentis*, tract. IV, et *Metaphysica*, Liber V, tract. 3, cap. 7-8.

aussi posé. Dès lors, dans notre manière de connaître, je dois être en mesure de concevoir le Père dès que je conçois le Fils. Or — c'est l'hypothèse initiale de Bonaventure — le Fils est Fils en vertu de sa génération, dont relève sa filiation. La génération doit donc me permettre de façon concomitante de concevoir le Père, parfaitement corrélatif au Fils. Ainsi s'impose la conclusion de Bonaventure : « La génération est donc aussi la raison pour parler de paternité en Dieu le Père. »

D'où la nécessité logique de poser une nouvelle distinction : celle entre génération active et génération passive. Il ne s'agit pas de deux générations différentes, mais de l'unique génération éternelle. D'une part, envisagée comme rapportée au Père qui est principe de l'acte, la génération sera dite « active » ; d'autre part, envisagée comme rapportée au Fils qui est le terme posé par ce même acte, la génération sera dite « passive », dans la mesure où le Fils reçoit son être du Père. Ces qualifications d'activité et de passivité sont commodes dans un premier temps, mais elles peuvent devenir trompeuses⁴².

En fin de compte, si la génération rend raison de la paternité, le Père est Père parce qu'il engendre, et plus généralement il se confirme que l'émanation rend raison de la relation (*habitus*), et non l'inverse, comme le tenait la première opinion (celle d'Albert de Grand). Cette conclusion générale se révèle donc fondée à la fois sur le cas évident du Fils et sur le cas démontré du Père. C'est en quelque sorte une conclusion empirique ; d'où l'accent mis sur la constatation : « On constate que l'origine est la raison du rapport, et non pas le rapport la raison de l'origine. »

Ressaissons maintenant les acquis du raisonnement de Bonaventure : dans la Trinité, l'émanation rend raison de la relation, et non l'inverse. Cela est vrai aussi bien pour le Père : la génération (active) rend raison de la paternité, que pour le Fils : la génération (passive) rend raison de la filiation.

À l'appui de cette thèse, Bonaventure convoque la doctrine aristotélicienne de la relation, selon laquelle deux corrélatifs sont simultanés à la fois dans la réalité et dans notre pensée. Si le Père et le Fils sont ainsi corrélatifs, étant donné que le Fils reçoit son être de Fils par la génération, la génération rend aussi raison de la paternité.

42. Voir notre ouvrage : *La Périchorèse des personnes divines*, « Cogitatio fidei, 243 », Paris, Cerf, 2005, p. 345-346.

Bonaventure oppose sa thèse à une autre opinion, qu'il rapporte cependant avec respect. Celle-ci estime que les relations ont un statut différent dans les créatures et en Dieu : elles existent comme des accidents dans les créatures, tandis qu'elles ne sont pas accidentelles en Dieu. Dès lors, cette opinion soutient que, dans les créatures, l'acte (à savoir l'émanation ou l'origine) rend raison de la relation, tandis qu'en Dieu, à l'inverse, la relation rend raison de l'acte. Mais comme cette thèse s'applique au Fils non sans difficulté, Bonaventure la rejette aussi au sujet du Père.

Par anticipation sur la position alternative élaborée par Thomas, observons finalement que Bonaventure ne ménage pas de priorité réciproque entre la relation et l'émanation (l'origine ou l'acte). Selon lui, l'émanation donne de façon suffisante la clé de la constitution et de la distinction du Père et du Fils.

Une objection significative doit toutefois être traitée : l'acte de génération semble exiger que préexiste le suppôt qui le pose, à savoir le Père. Il est donc difficile de penser qu'il soit lui-même constitué par l'acte d'engendrer le Fils. Selon l'objectant (qui pourrait à nouveau s'appeler Albert le Grand), il est bien plutôt constitué par la relation de paternité (*contra* 1). Bonaventure y répond de belle manière, en rappelant la distinction entre notre manière de connaître et la réalité du mystère trinitaire :

À ce qui est objecté en sens contraire, à savoir que n'engendre qu'une personne distincte, il faut dire qu'il est vrai que, selon notre manière de connaître, il est nécessaire que l'hypostase soit pensée avant la génération — je parle selon notre manière de connaître —, mais il ne faut pas qu'elle soit pré-pensée distincte en acte, car elle n'est distinguée d'une complète distinction que par la propriété de génération, comme cela sera plus manifeste plus loin [dist. 28, q. 1-3]. Cependant, selon notre manière de connaître, la raison de [la] distinguer commence dans l'innascibilité, et c'est pourquoi elle engendre, non pas comme distinguée par la paternité, mais comme distinguée d'une certaine manière par l'innascibilité⁴³.

43. BONAVENTURE, *In I Sent.*, dist. 27, pars 1, a. un., q. 2, ad 1 (p. 469-470) : « Ad illud ergo quod obiicitur in contrarium, quod non generat nisi persona distincta; dicendum, quod verum est, quod secundum rationem intelligendi necesse est ante generationem intelligi hypostasim — secundum ordinem intelligendi loquor — sed non oportet praeintelligere eam actu distinctam, quia ipsa distinguitur per proprietatem generationis distinctione completa, sicut melius patebit infra; tamen secundum rationem intelligendi ratio distinguendi inchoa-

Si la distinction n'est complète qu'une fois prise en compte la génération, il faut toutefois bien relever que « la façon de distinguer commence dans l'innascibilité ». Si nous laissons de côté la relation de paternité, tout entière subordonnée à l'acte de génération dans l'analyse bonaventurienne, force est de reconnaître que, selon notre manière de connaître, l'innascibilité est bien la propriété qui pose et distingue en premier la première hypostase — c'était déjà la thèse de Guillaume d'Auxerre⁴⁴. Cela appelle un traitement extensif de cette propriété telle qu'elle est comprise chez Bonaventure.

b) *L'innascibilité selon Bonaventure*

La subordination de la relation (paternité) à l'égard de l'émanation (génération) a une répercussion majeure sur la caractérisation bonaventurienne de la première hypostase : le Père est constitué, non par sa relation de paternité à l'égard du Fils, mais par son acte d'engendrer le Fils, et plus fondamentalement encore par sa propriété d'innascibilité, dont découle toute émanation. Cela exige de préciser ce que l'innascibilité recouvre en réalité du mystère trinitaire :

Il faut dire autrement, comme on l'a déjà vu [dist. 2, q. 2], que l'innascibilité est une privation qui est en réalité une position parfaite. En effet, le Père est dit innascible parce qu'il n'est pas issu d'un autre (*ab alio*) ; et ne pas être issu d'un autre c'est être premier ; or la primauté est une position noble. En effet, le premier, par sa raison de premier, dit tellement une position et une condition nobles, comme on le verra, que la position de second suit la position de premier. D'où, parce que premier, il est principe ; et parce qu'il est principe, il y a « principié » en acte ou de façon habituelle (*habitu*). Puisque donc la raison de primauté dans un certain genre est la raison d'être principe dans ce genre, c'est parce que le Père est premier à l'égard de l'émanation (génération et procession) qu'il engendre et spire⁴⁵.

tur in innascibilitate, et ideo generat, non ut prius distincta paternitate, sed ut distincta quodam modo innascibilitate. »

44. Cf. GUILLAUME D'AUXERRE, *Summa aurea*, Lib. I, tract. 8, cap. 5.

45. BONAVENTURE, *In I Sent.*, dist. 27, pars 1, a. un., q. 2, ad 3 (p. 470) : « Aliter tamen est dicendum, sicut praedictum fuit, quod innascibilitas est privatio, quae secundum rem est perfecta positio. Innascibilis enim dicitur Pater, quia non est ab alio ; et non esse ab alio est esse primum, et primitas est nobilis positio. Primum enim ratione primi adeo dicit nobilem positionem et conditionem, ut videbitur, quod ad positionem primi sequatur positio secundi. Unde quia primum, ideo principium ; quia principium, ideo vel actu vel habitu est principium. Quoniam igitur ratio primitatis in aliquo genere est ratio principiandi in illo, ideo, quia Pater est primum respectu emanationis, generationis et processionis, generat et spirat. »

Voilà donc à nouveau une thèse bonaventurienne promise à ample discussion chez Thomas d'Aquin : « L'innascibilité est une privation qui est en réalité une position parfaite », sachant que *positio* signifie à la fois proposition affirmative et position dans l'être.

De soi, le premier pose un second. Du fait même que le Père est premier, il est donc fécond ; autrement dit, du fait même qu'il est premier, il engendre le Fils et spire l'Esprit. La thèse est donc la suivante : *l'innascibilité n'est que la formulation privative de la primauté effective*. De la sorte l'innascibilité rend raison de toute émanation, à commencer par la génération éternelle.

Pour étayer et justifier sa thèse, Bonaventure convoque plusieurs autorités, dont certaines se rencontraient déjà chez Guillaume d'Auxerre ou Alexandre de Halès :

1. Selon l'antique affirmation des grands Docteurs, « l'innascibilité signifie la plénitude fontale dans le Père »⁴⁶, laquelle implique la génération.

2. Selon l'opinion commune, « l'innascibilité est le propre du Père » ; et le propre ne saurait être une pure privation : donc l'innascibilité pose d'elle-même la génération.

3. Selon Hilaire de Poitiers, « le Père est l'auteur du Fils »⁴⁷, et l'autorité (*auctoritas*) réside dans le Père en vertu de l'innascibilité.

4. Selon « le Philosophe » enfin, « plus les principes sont premiers, plus ils sont puissants », comme le soutient le *Liber De causis*, faussement imputé à Aristote. L'explication mérite ici de l'attention :

Me conduit aussi à dire cela la parole du Philosophe qui affirme que plus les principes sont premiers, plus ils sont puissants ; que la cause première influe davantage, et qu'il appartient à celle qui est purement et simplement première d'influer souverainement par tous les modes. Si donc nous voyons dans l'ordre des causes, entre lesquelles il y a un ordre essentiel, que la primauté confère la souveraine influence à la cause [première], et [aux autres causes] une plus ou moins grande influence selon leur essence, pour une raison semblable, là où il y a un ordre des personnes, la primauté dans la première personne est la raison de produire les autres. Et comme « innas-

46. La définition de l'*innascibilitas* par la *fontalis plenitudo* est déjà mentionnée comme une opinion courante par Guillaume d'Auxerre : *Summa aurea*, Lib. I, tract. 8, cap. 5.

47. Cf. HILAIRE DE POITIERS, *De Trinitate*, Lib. IV, 9 (SC 448, p. 20-21) et Lib. XII, 21 (SC 462, p. 412-415). Sur l'usage antécédent de ces textes par Pierre Lombard et Alexandre de Halès, voir notre article à paraître dans les *AHDLMA* 74 en 2007.

cible » signifie la primauté, il dit aussi la plénitude fontale à l'égard de la production personnelle⁴⁸.

Bonaventure établit de façon éclairante une véritable analogie de proportion entre, d'une part, l'ordre des causes (la cause première par rapport aux causes secondes), et, d'autre part, l'ordre des personnes divines (le Père par rapport aux deux autres). Comme il revient à la cause première « d'influer souverainement par tous les modes », il revient au Père de produire les deux autres personnes à raison de sa simple primauté. Bonaventure prend soin d'illustrer son propos avec des exemples issus d'Aristote (le point et la ligne, l'unité et les nombres) :

Et en voici le signe : les premiers dans les genres sont principes des autres, et ceux qui sont simples la plupart du temps — à tel point que c'est en eux un état [stable] — ont une puissance infinie, comme le point à l'égard de la ligne, et l'unité à l'égard des nombres⁴⁹.

De même, l'essence divine, à raison de sa primauté essentielle, exerce une puissance souveraine dans la production des créatures ; et de même encore, le Père, à raison de sa primauté personnelle, exerce sa « plénitude fontale » dans la production des autres personnes divines. Précisons enfin, avec Bonaventure, que le Père exerce toujours sa fontalité de façon immédiate, quels que soient les « intermédiaires » éventuels, tout comme la cause première garde une influence immédiate jusque sur les effets des causes secondes :

[...] si l'on posait par impossible que mille personnes soient produites, il serait nécessaire qu'elles procèdent toutes de façon immédiate de la personne du Père. Car, de même que la cause première opère nécessairement de façon immédiate dans toutes les productions subséquentes, ainsi en est-il pour les personnes⁵⁰.

48. BONAVENTURE, *In I Sent.*, dist. 27, pars 1, a. un., q. 2, ad 3 (p. 471) : « Movet etiam verbum Philosophi, qui dicit, quod principia quanto sunt priora, tanto potentiora — et quod causa prima plus influit — et quae simpliciter prima, summe habet influere per omnem modum. Si ergo videmus in ordine causarum, inter quas est ordo essentialis, quod primitas facit, esse summam influentiam in causa, et maiorem influentiam secundum essentiam : pari ratione, ubi est ordo personarum, primitas in prima persona est ratio producendi alias ; et quia innascibilis dicit primitatem, hinc est, quod dicit fontalem plenitudinem respectu productionis personalis. »

49. *Ibid.* : « Et huius signum videmus, quod prima in generibus sunt principia aliorum, et quae sunt simplicia ut in pluribus, ita quod in eis sit status, habent potentiam infinitam, sicut punctus respectu linearum, et unitas respectu numerorum. »

50. BONAVENTURE, *In I Sent.*, dist. 27, pars 1, a. un., q. 2, ad 3 (p. 471) : « [...] attamen si per impossibile poneretur, quod mille personae producerentur, necesse esset, quod omnes

Outre la référence implicite au *Liber De causis* (prop. 4), Bonaventure rejoint ici Augustin dans une affirmation fondamentale pour les docteurs latins du XIII^e siècle : nonobstant l'ordre trinitaire, tant l'Esprit que le Fils sont issus du Père de façon principale (*principaliter*), et le *Filioque* ne saurait porter atteinte à cette implication fondamentale de la « primauté » ou « monarchie » du Père⁵¹.

Après s'être réclamé d'Aristote, puis avoir illustré sa thèse, Bonaventure en propose une démonstration proprement dite, élaborée par lui-même :

La raison conduit aussi à cela. En effet, comme il est possible que soient pensées les hypostases du Père et du Fils, alors même que celle du Saint-Esprit ne l'est pas, de même aussi est-il possible que soit pensée l'hypostase du Père, alors même que nulle autre personne n'est pensée. Dès lors sera-t-il pensé alors même que la paternité ne l'est pas. Or il est certain qu'il est possible de penser ainsi. Nous pouvons en effet, alors même que la pluralité des personnes n'est pas envisagée, penser la nature divine et celui qui la possède, lequel ne la tient pas d'un autre; ainsi pensent les Gentils. En concevant donc les choses ainsi, on en arrive à dire et à penser de celui [qui possède la nature divine] qu'il pourrait engendrer. Par quoi le pourrait-il? Je ne trouve rien qui ne soit commun dans cette hypostase, si ce n'est l'innascibilité. Si donc la génération ne peut pas exister en elle (*inesse*) par ce qui est commun, elle existe en elle (*inesse*) par ce qui est propre; à savoir l'innascibilité; donc, etc.⁵².

Le cœur de la solution est à première vue tout à fait intelligible : à l'instar des païens monothéistes, « nous pouvons, alors même que la pluralité des personnes n'est pas envisagée, penser la nature divine et celui qui la possède », c'est-à-dire Dieu comme suppôt. Pour concevoir alors qu'il puisse engendrer un Fils consubstantiel, la seule propriété

immediate procederent a persona Patris. Quia sicut causa prima necessario in omni productione sequenti immediate operatur, sic suo modo in personis. »

51. Cf. AUGUSTIN, *De Trinitate*, Lib. XV, cap. xxvi, 47 (*in fine*) (CCSL 50 A, p. 528; BA 16, p. 554-555).

52. BONAVENTURE, *In I Sent.*, dist. 27, pars 1, a. un., q. 2, ad 3 (p. 471) : « Ad hoc etiam movet ratio. Sicut enim possibile est intelligi hypostasim Patris et Filii, non intellecta hypostasi Spiritus sancti; sic etiam possibile est intelligi hypostasim Patris, nulla alia persona intellecta. Et tunc quidem intelligeretur, non intellecta paternitate. Et certum est, quod possibile est hoc intelligi. Possumus enim, non intellecta personarum pluralitate, intelligere divinam naturam et habentem illam, et quod illam non habeat ab alio; et ita intelligunt gentiles. Sic igitur intelligendo, contingit de isto dicere et intelligere, quod possit generare. Per quid ergo potest? Nihil invenio in illa hypostasi nisi commune praeter innascibilitatem : ergo, si generatio non potest ei inesse per illud quod est commune, inest ei per illud quod est proprium; hoc autem est innascibilitas : ergo etc. »

disponible est l'innascibilité, le fait que Dieu ne tient pas sa nature d'un autre. Là doit donc se trouver la raison dernière de la génération divine.

Mais ce raisonnement repose sur une prémisse fort discutable : « Comme il est possible que soient pensées les hypostases du Père et du Fils, alors même que celle du Saint-Esprit ne l'est pas, de même aussi est-il possible que soit pensée l'hypostase du Père, alors même que nulle autre personne n'est pensée. » Cela est-il bien sûr ?

S'il est sans doute possible de commencer à concevoir le Père et le Fils sans l'Esprit, est-il pour autant possible de penser correctement les hypostases du Père et du Fils alors même que celle de l'Esprit ne l'est pas ? La réponse à cette question peut rester en suspens pour le moment, d'autant plus que Thomas d'Aquin adoptera lui aussi cette même hypothèse sans toutefois tenir la même conclusion⁵³.

Quoi qu'il en soit, dans l'hypothèse où le Père et le Fils peuvent être pensés sans l'Esprit, le Père est-il pour autant concevable sans le Fils ? Le raisonnement de Bonaventure tend à le montrer, mais cela pose un sérieux problème : si le simple fait que Dieu possède une nature qu'il ne tient pas d'un autre suffit à rendre raison de la génération divine, la Trinité semble tout simplement déductible d'une propriété de l'essence divine, du moment qu'elle est mentalement associée à « Dieu » envisagé comme suppôt de la nature divine.

Une telle démarche n'est sans doute pas étrangère à la quête des raisons nécessaires ; aussi doit-elle être dédouanée d'un pur et simple rationalisme : Bonaventure présuppose spontanément la confession trinitaire à son raisonnement. Notre interrogation portera donc plus sur la prémisse que sur la conclusion.

Relevons toutefois les autres arguments qui viennent consolider la thèse bonaventurienne :

1. L'innascibilité n'est pas réductible aux autres propriétés du Père, à savoir la paternité et la spiration ; il est donc nécessaire que ces deux dernières puissent être réduites à l'innascibilité.

2. Chez les créatures, les propriétés de génération et de paternité sont communicables, car l'engendré engendre à son tour, et le fils devient lui-même père. En Dieu, la paternité est donc incommunicable en vertu de l'innascibilité et de la primauté.

53. Voir mon ouvrage : *La Périchorèse des personnes divines...*, p. 265-274.

3. Le principe est principe parce qu'il est premier⁵⁴. Si le Père est « principe de toute la déité » comme l'affirme Augustin⁵⁵, il l'est donc parce qu'il est premier et innascible.

De ces trois arguments, le second est le plus intéressant, car il fait écho à une observation ingénieuse, déjà mise en avant par Hilaire et Augustin : seul Dieu est parfaitement Père, sans avoir jamais été Fils ; et, corrélativement, le Fils est totalement Fils, sans jamais devenir Père⁵⁶. On pourrait en conclure une tout autre thèse que celle de Bonaventure : la paternité serait alors précisément ce qui caractérise le mieux la première hypostase, et le fait qu'elle soit communicable chez les créatures est simplement le signe qu'elle ne se réalise parfaitement qu'en Dieu.

Bonaventure se montre d'ailleurs ici singulièrement ouvert et conscient que la matière traitée rend possibles diverses opinions théologiques :

Cela est dit sans préjudice à l'égard des autres [positions]. En effet, chacune de ces positions est grande, et aucune n'est à mépriser. Mais celle-ci semble entrer mieux dans la pensée que la première, au plus haut point si l'on envisage l'acception propre de la paternité, qui est véritablement une relation, simultanée par nature avec la filiation, et ne peut être abstraite de la nature et de la propriété de relation. Aussi implique-t-elle un rapport au Fils, tout comme engendrer. C'est pourquoi cette position semble plus intelligible, comme cela apparaîtra mieux plus loin, lorsqu'il s'agira de l'innascibilité [dist. 28, q. 1-3]⁵⁷.

Bonaventure renvoie ici au cœur de son *respondeo* principal : la corrélativité entre la paternité et la filiation exige que, selon notre manière

54. Cf. ARISTOTE, *Seconds Analytiques*, Lib. I, 2 (72 a).

55. Cf. AUGUSTIN, *De Trinitate*, Lib. IV, cap. XX, 29 (CCSL 50, p. 200 ; BA 15, p. 414-415). Cette référence se trouvait déjà chez PIERRE LOMBARD, *I Sent.*, dist. 29, cap. 2 ; elle se retrouvera aussi chez THOMAS D'AQUIN, *In I Sent.*, dist. 28, q. 1, a. 1, resp., alors associée avec PSEUDO-DENYS, *De divinis nominibus*, cap. II, § 5 (PG 3, col. 641 D) et cap. II, § 7 (col. 645 B).

56. Cf. HILAIRE DE POITIERS, *De Trinitate*, Lib. XII, 22-23 (SC 462, p. 414-417) ; AUGUSTIN, *De Trinitate*, Lib. V, cap. v, 6 (CCSL 50, p. 210-211 ; BA 15, p. 432-435) ; cf. aussi ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Les Trois Discours contre les ariens*, Trad. et notes par Adelin Rousseau, Bruxelles, Lessius, 2004, Discours I, n° 21, p. 62.

57. BONAVENTURE, *In I Sent.*, dist. 27, p. 1, a. un., q. 2, ad 3 (p. 472) : « Hoc sine praeiudicio aliorum dictum est. Utraque enim harum positionum magna est, et neutra est contemnenda ; haec autem videtur magis caderé in intellectu quam prima, maxime si respiciatur ipsius paternitatis propria acceptio, quae est vere relatio et simul natura cum filiatione, nec potest abstrahi a natura et proprietate relationis ; unde ita importat habitudinem ad Filium, sicut et generare. Ideo et ista positio intelligibilior videtur ; et hoc melius patebit infra, cum agetur de innascibilitate. »

de connaître, la paternité dépende de la génération tout comme la filiation. Mais n'oublions pas que l'acte de génération présuppose un suppôt, sujet de cet acte. Aussi le Père est-il déjà conçu comme hypostase en vertu de sa simple primauté et de son innascibilité.

En résumé, la primauté et l'innascibilité rendent raison de la génération, laquelle rend à son tour raison de la relation de paternité. Selon notre manière de connaître, la première hypostase est donc posée en premier lieu par sa primauté; elle est parfaitement qualifiée par ses émanations (génération et spiration), auxquelles sont subordonnées les relations de paternité et de spiration commune.

c) La double relation incluse dans l'innascibilité

Lorsqu'il commente la distinction 28 des *Sentences*, Bonaventure se demande en premier lieu si « inengendré » ou « innascible » se disent selon la substance ou la relation » (q. 1). Il reconnaît alors que tous (du moins parmi ceux qui confessent la foi orthodoxe et rejettent l'arianisme) soutiennent la seconde solution : ce qui est inengendré se dit selon la relation ; mais cela a été entendu de façons différentes.

Dans les positions défendues jusque-là, deux thèses radicales sont à exclure : 1°, « inengendré » dit seulement une privation ou une négation de relation ; 2°, « inengendré » se dit selon une relation positive, car en écartant une relation on en pose une autre : la relation opposée.

Bonaventure objecte à la première opinion que « la pure négation ne distingue pas » la personne, et « ne dit pas la noblesse » qui la caractérise⁵⁸. Cela empêche à ses yeux que, dans le cadre de la première opinion, « inengendré » soit légitimement entendu de façon notionnelle comme une propriété qui donne à connaître le Père. Il estime toutefois l'innascibilité comme une « notion » en seconde intelligence, dans la mesure où, malgré sa tournure négative, elle signifie par voie de conséquence un rapport positif⁵⁹.

Reste à considérer le juste milieu prôné ici par Bonaventure : « "Inengendré", en tant qu'il désigne la notion de Père, se dit selon la relation, de façon en partie privative et en partie positive. » Bonaventure affine cette position en précisant que « "inengendré", selon qu'il

58. Alexandre de Halès penchait quant à lui plutôt du côté de la première opinion, considérant, à l'inverse de Bonaventure, que la simple négation implique une dignité propre à désigner la personne : *Glossa in I Sent.*, dist. 28, n° 5.

59. Cf. BONAVENTURE, *In I Sent.*, dist. 28, a. un., q. 4, resp. (p. 503), qui renvoie à q. 1, resp. (p. 496 s.).

convient proprement au Père, dit la relation de façon privative, et par là même, en conséquence, la relation*positive ». Cette dernière relation ne s'éclaire que si l'on revient à la « plénitude fontale » qui accompagne de soi la primauté : « "Inengendré" implique de n'être d'aucune manière issu d'un autre (*esse ab alio*), et [implique] ainsi la primauté et la plénitude fontale⁶⁰. » Sur ce point, Bonaventure renvoie tout simplement son lecteur à la distinction précédente, que nous venons d'étudier.

Bonaventure soutient donc que « inengendré » ou « innascible », notion propre du Père, ne signifie pas une pure et simple négation vide, mais une privation d'origine qui inclut de soi quelque chose d'éminemment positif : la « plénitude fontale ». Alors même que « inengendré » signifie en premier lieu l'absence d'origine, c'est-à-dire la privation de relation à un principe antérieur, il co-signifie aussi une relation positive à ceux qui sont issus de sa « plénitude fontale », à savoir le Fils et l'Esprit.

Aux yeux de Bonaventure, une relation positive est donc bien incluse dans l'innascibilité, mais elle demeure une simple conséquence de la primauté. La relation s'avère ainsi reconnue, en tant qu'elle rapporte le Fils et l'Esprit au Père, sans pour autant jouer un rôle déterminant dans la caractérisation notionnelle de l'hypostase du Père. Selon notre manière de connaître, l'innascibilité est la notion clé qui suffit parfaitement à constituer la personne du Père.

Si une relation s'avère incluse par voie de conséquence dans l'innascibilité, la question se pose naturellement de savoir « si l'innascibilité et la paternité impliquent la même relation » (q. 2). La réponse de Bonaventure montre combien l'innascibilité surplombe la paternité en Dieu :

Il faut dire que « innascible » implique une autre relation que « Père », tant par son intelligence principale que par son intelligence conséquente. Quant à la principale, c'est manifeste car [« innascible »] implique un rapport (*respectus*) au principe par mode de privation, tandis que « père » implique un rapport au principé par mode de position et de génération ; et ainsi disent-ils divers rapports (*habitudos*), dont l'un est un vrai rapport et l'autre une privation de rapport. Quant à l'intelligence conséquente, ils diffèrent pareillement, bien que pas autant. Car « père » dit la relation de principe seulement à l'égard du fils et par mode de génération, tandis que « innascible » dit la principalité universelle ou la plénitude fontale dans le fait de produire, non seulement quant à la génération mais aussi quant à

60. BONAVENTURE, *In I Sent.*, dist. 28, a. un., q. 1, resp. (p. 498) ; cf. ad 4.

la spiration, non seulement à l'égard du Fils mais aussi à l'égard de l'Esprit Saint. Et cela est évident parce que « innascible » se dit de ce qui n'est pas engendré ni ne s'ensuit d'une génération ; donc dans le nom « innascible » est enlevée la raison de naître et de procéder ; et de la sorte est posée la raison de toute principalité possible, et par là même celle de plénitude fontale⁶¹.

De façon immédiate, « innascible » signifie donc la privation de relation au principe, tandis que « Père » signifie la relation au Fils. Mais, par voie de conséquence, « innascible » signifie beaucoup plus que « Père du Fils » : il implique la « plénitude fontale » exprimée dans la double fécondité du Père, et inclut en outre potentiellement toute relation *ad extra*.

Cependant, lorsqu'il examine si « l'innascibilité, ou la paternité, est une propriété personnelle de la personne du Père » (q. 3), Bonaventure ménage un statut significatif à la paternité. Comme on l'a déjà vu plus haut⁶², l'innascibilité permet de commencer à distinguer l'hypostase du Père, présupposée en quelque manière à la génération ; mais la génération en délivre une intelligence plus complète. En conséquence, la relation afférente à la génération, à savoir la paternité, permet une connaissance plus déterminée de la première hypostase que ne le fait la seule innascibilité :

Comme le dit l'opinion commune et comme on peut le tirer des paroles des Maîtres et des Saints, à savoir celles d'Hilaire et d'Augustin, il faut dire que la paternité est la notion personnelle du Père. En effet, pour qu'une certaine relation (*relatio*) soit personnelle, il faut qu'elle dise le rapport (*habitus*) premier et propre de cette personne, et ce par mode de position et d'achèvement (*completio*). Or on constate que l'innascibilité, quant à sa première intelligence, ne dit pas une position ; et quant à son intelligence par

61. BONAVENTURE, *In I Sent.*, dist. 28, a. un., q. 2, resp. (p. 500) : « Dicendum, quod hoc quod est innascibilis aliam relationem importat, quam hoc quod est pater, sive quantum ad principalem intellectum, sive quantum ad consequentem. Quantum ad principalem, manifestum est, quia importat respectum ad principium per modum privationis, pater autem importat respectum ad principium per modum positionis et generationis ; et ita dicunt diversas habitudines, quarum una est vera habitudo, altera privatio habitudinis. Quantum ad consequentem intellectum similiter differunt, licet non tantum. Nam pater dicit relationem principii solum respectu Filii et per modum generationis, sed innascibilis universalem dicit principalitatem sive fontalem plenitudinem in producendo, non tantum quantum ad generationem, sed etiam quantum ad spirationem, non tantum respectu Filii, sed etiam respectu Spiritus sancti. Et hoc patet, quia innascibilis dicitur, eo quod non generatur nec generationem consequitur : ergo in nomine innascibilis aufertur ratio nascendi et procedendi ; et si hoc, ponitur ratio omnimodae principalitatis, et ideo fontalis plenitudinis. »

62. Cf. *ibid.*, dist. 27, pars 1, a. un., q. 2, ad 1 (p. 469-470).

voie de conséquence, elle ne dit pas une relation spéciale mais la plénitude fontale. Pareillement, la spiration [commune] ne dit pas la relation propre du Père; c'est pourquoi il est nécessaire que la paternité la dise⁶³.

Même si l'innascibilité surplombe la relation de paternité, cette relation joue un rôle spécifique dans notre manière de connaître la première hypostase : il s'agit de la première propriété qui soit parfaitement et tout à la fois propre, affirmative et achevée. L'innascibilité n'est en effet ni totalement affirmative (en première intelligence), ni totalement déterminée (en seconde intelligence). N'oublions pas cependant que, chez Bonaventure, la relation de paternité tire toute sa signification de la génération comme émanation.

Résumons-nous. Pour caractériser la première hypostase, Bonaventure associe de façon étroite :

1. La primauté ou l'innascibilité, dont relève la « plénitude fontale » ; laquelle contient toute émanation, dont au premier chef la génération et la spiration commune.

2. La génération comme première émanation issue de la première hypostase.

3. La relation de paternité comme première relation propre et parfaite.

Ces trois registres sont bien mobilisés et honorés dans la théologie bonaventurienne de la personne du Père, même si Bonaventure est avant tout fasciné par la primauté et la « plénitude fontale » qui constituent à ses yeux le « fond » du mystère trinitaire.

Une telle approche de la première hypostase est très riche et englobante. Les fines analyses du statut respectif de l'émanation et de la relation sont subordonnées à une vision contemplative et holistique de la paternité divine, comme source et plénitude fontale qui contient toute

63. BONAVENTURE, *In I Sent.*, dist. 28, a. un., q. 3, resp. (p. 501) : « Dicendum, quod, si cut dicit communis opinio et habetur ex verbis Magistri et Sanctorum, scilicet Hilarii et Augustini, paternitas est notio personalis Patris. Ad hoc enim, quod aliqua relatio sit personalis, oportet quod dicat illius personae primam et propriam habitudinem, et per modum positionis et completionis; sed constat, quod innascibilitas quantum ad primum intellectum non dicit positionem, quantum ad consequentem intellectum non dicit specialem relationem, sed fontalem plenitudinem. Similiter spiratio non dicit propriam relationem Patris; et ideo necesse est, quod paternitas dicat. »

une « cascade » d'émanations, déploiement et manifestation d'une réserve et d'un surcroît de vie divine. *

Sous cet angle, la plénitude fontale se laisse dire par voie négative (au plan de la tournure linguistique) à travers l'innascibilité; mais cette propriété n'est qu'un dédoublement du langage de la *primitas* et signale de façon convergente l'inépuisable plénitude du mystère divin en son fonds paternel.

fr. Emmanuel DURAND, o.p.

Résumé. — Deux théologies contrastées de la paternité divine se rencontrent en Occident. La théologie trinitaire de Bonaventure est centrée sur la *fontalis plenitudo* et l'*innascibilitas* du Père, situées en surplomb par rapport à toutes ses émanations, à la fois intradivines et créées. En contraste, la théologie trinitaire de Thomas d'Aquin n'accorde pas de contenu positif à l'innascibilité du Père, et envisage principalement sa personne de façon relative au Fils et à l'Esprit. En arrière-fond de cette divergence dans l'approche de la personne du Père, se laissent reconnaître deux édifices trinitaires différenciés, notamment en fonction de l'articulation différemment négociée entre l'émanation et la relation. L'objectif de la présente étude demeure limité : il s'agit d'abord de resituer la thèse de Bonaventure dans l'architecture d'ensemble de sa théologie trinitaire, afin d'en délivrer une intelligence précise et nuancée. L'étude comparative avec Thomas d'Aquin et l'actualisation du débat feront l'objet d'une publication ultérieure.

Fr. Emmanuel Durand, du couvent des Dominicains de Lille, né en 1972, enseigne la théologie dogmatique à l'Institut catholique de Paris et au Centre d'études des dominicains de la Province de France. Auteur de plusieurs articles, sa thèse de doctorat a paru aux éditions du Cerf en 2005 (« Cogitatio fidei, 243 »), sous le titre : La Périchorèse des personnes divines, Immanence mutuelle, réciprocité et communion.