

faits pour animer des corps, ont encore plus d'amplitude et d'extension relativement à leur connaissance.

Ainsi, plus un être est immatériel, plus et mieux il connaît. Or Dieu est l'acte pur, l'immatérialité absolue; il est donc la parfaite intelligence, la science infinie.

44. La science de Dieu est identique à son intelligence, car il n'y a pas lieu de distinguer en lui, comme dans les créatures intelligentes, la faculté de connaître de la connaissance elle-même.

45. Quel est l'objet de la science divine? quel en est le moyen ou le milieu? Quelles en sont les propriétés? Telles sont les questions à résoudre pour avoir quelque idée de l'étendue et de la perfection de l'entendement divin.

Objet de la science divine.

46. L'objet principal de la science de Dieu est sa propre essence. Souveraine intelligence, Dieu se connaît parfaitement lui-même, et, en se connaissant, il connaît le souverain Intelligible, la réalité dans toute sa plénitude.

47. L'objet secondaire de la science de Dieu est tout ce qui est distinct de lui.

Dieu connaît d'abord tous les possibles. En connaissant son essence, il la connaît non seulement en elle-même, mais aussi en tant qu'elle est imitable par des créatures, qui peuvent participer à son être, d'une participation de ressemblance à des degrés infiniment divers. L'essence divine, connue ainsi comme *participable et imitable* en dehors d'elle par des choses faites à sa ressemblance, constitue l'ensemble des possibles. C'est là ce qu'on appelle les *idées divines*, modèles et prototypes des choses créées ou créables.

Outre les purs possibles, Dieu connaît tous les *êtres contingents réalisés*, non seulement ceux qui ont existé ou existent encore, mais tous ceux qui existeront; non seulement les choses futures nécessaires, c'est-à-dire celles que leurs causes ne peuvent pas ne pas produire, mais les choses futures contingentes et libres, c'est-à-dire celles que leurs causes pourraient ne pas produire et qu'elles produiront librement; non seulement les futurs absolus, c'est-à-dire ceux dont la réalisation ne dépend d'aucune condition, par exemple, *Pierre reniera le Christ*, ou dépend d'une condition qui sera posée, par exemple, *Pierre se convertira si le Christ jette sur lui un regard miséricordieux*, mais les futurs

conditionnels, c'est-à-dire ceux dont la réalisation dépend d'une condition qui ne sera pas posée, par exemple, *les Tyriens et les Sidoniens se convertiront si l'Évangile leur est prêché*. Dieu connaît non seulement les principes communs aux êtres, les espèces et les genres, mais chaque objet en particulier, dans sa nature propre et individuelle, avec toutes ses modalités et ses relations. Il connaît non seulement ce qu'il y a dans les choses de réel, de positif et de bon, mais tout ce qu'il y a de défectueux et de mauvais. Sa science est sans limites et s'étend aux moindres particularités.

Milieu de la science divine.

48. On entend par milieu ou moyen de la science divine, la chose dont la connaissance, pour Dieu, renferme la connaissance d'une autre chose.

S'il s'agit de la connaissance que Dieu a de lui-même, le moyen de cette connaissance c'est la vision de son essence.

S'il s'agit de la connaissance des *purs possibles*, c'est-à-dire des choses qui n'ont jamais existé, qui n'existent pas et qui n'existeront jamais, le milieu de cette connaissance c'est encore son essence, non en tant qu'elle est vue en elle-même, mais en tant qu'elle est connue comme imitable.

S'il s'agit de la connaissance des *futurs nécessaires*, le milieu de cette connaissance est à la fois la science par laquelle Dieu les voit dans son essence comme possibles, et la libre volonté par laquelle il décrète que les possibles existent.

S'il s'agit de la connaissance des *futurs libres*, deux systèmes sont en présence pour expliquer son milieu.

49. Suivant les thomistes, Dieu voit les futurs libres dans le libre décret de sa volonté. Dieu, disent-ils, prévoit de toute éternité les futurs libres, parce qu'il veut et décrète de toute éternité qu'ils seront. Mais Dieu de toute éternité décrète qu'ils seront libres; sa science et sa volonté n'enlèvent donc rien à leur liberté, elles sont au contraire la cause de cette liberté.

Suivant les molinistes^a, Dieu connaît de toute éternité les futurs libres dans leurs causes, parce qu'il sait tout ce que ces causes doivent produire dans les circonstances où il les a placées et avec le secours qu'il leur donnera.

La première opinion semble sauvegarder mieux la perfection

^a Les molinistes, ainsi appelés de Molina, jésuite espagnol (1535-1601), qui a mis en vogue ce système.

de la science divine, car il est plus parfait de tirer sa connaissance de soi-même que d'une source étrangère. Mais elle a l'inconvénient, aux yeux de ses adversaires, d'être difficile à concilier avec la liberté de l'homme. La seconde opinion, sans porter atteinte à la souveraineté du gouvernement divin, paraît mieux écarter les difficultés que présente la conciliation de la prescience divine et de la liberté humaine.

Ces deux opinions, par lesquelles on a cherché à expliquer comment Dieu connaît les futurs libres, s'appuient l'une et l'autre sur de graves raisons, sans que ni l'une ni l'autre satisfassent entièrement l'esprit. La question n'est donc pas résolue. L'Église ne l'ayant point tranchée, on est libre de suivre le sentiment que l'on voudra. Peut-être même vaut-il mieux avouer que la question est insoluble, et se contenter de croire que Dieu connaît certainement les futurs libres, sans chercher le comment de cette connaissance.

Propriétés de la science divine.

50. Pour apprécier dans la mesure du possible les *propriétés* de la science divine, on compare cette science avec la science humaine, au triple point de vue de l'objet, du sujet et de l'efficacité.

51. Au point de vue de l'*objet*, la science divine est infinie : rien ne lui échappe; elle atteint également le passé, le présent et le futur, même libre. La science humaine, au contraire, est très bornée, l'inconnu et le mystère l'environnent de toutes parts; elle est comme un atome dans l'immensité des choses connaissables.

52. Au point de vue du *sujet*, la science divine est souverainement parfaite. Dans l'intelligence humaine, il y a une distinction réelle entre la puissance de connaître, la chose connue, l'idée qui met l'intelligence en activité et l'opération intellectuelle. Ces quatre choses, en Dieu, sont réellement une seule et même chose, parce que sa nature exclut toute composition. Par conséquent, son intelligence : 1^o est toujours en acte : elle connaît toujours actuellement tout ce qui est connaissable, elle ne passe pas de la puissance de connaître à l'acte de connaître ; 2^o elle est identique à son objet : connaître, pour Dieu, c'est son essence, et c'est dans son essence qu'il connaît les êtres distincts de lui, car son essence les représente tous très expressément ; 3^o elle n'est point déterminée à connaître par un autre objet qu'elle-même : elle

connaît par son essence ; 4^o elle est son action même de connaître : intelligence et intellection ne font qu'un en Dieu.

La science humaine s'acquiert par des opérations successives : abstraction, généralisation, jugement, raisonnement ; elle est fondée en grande partie sur la foi au témoignage ; elle est mêlée de doute et d'erreur. L'intelligence divine, au contraire, saisit tout par une intuition très une et très simple, sans mouvement discursif ; elle connaît tout par elle-même ; elle est parfaitement adéquate à son objet, qu'elle pénètre jusqu'au fond le plus intime ; elle est absolument infaillible.

53. Au point de vue de l'*efficacité*, la science divine est la cause et la mesure de tous les êtres créés ; nulle chose n'existe en dehors de Dieu, que parce que Dieu la connaît et la veut. La science humaine, au contraire, dépend de son objet, elle ne le fait pas ; elle est mesurée par son objet et doit s'y conformer pour être dans le vrai.

9. Volonté et amour en Dieu.

54. La *volonté* est inséparable de l'intelligence. On ne peut connaître la bonté sans la vouloir. La volonté existe donc en Dieu, parfaite comme son intelligence et son essence, dont elle ne se distingue pas réellement. Par conséquent, la volonté divine est très simple, immuable, toujours en acte pur, dans un repos éternel.

Et de même que la science est l'acte de l'intelligence, l'amour est l'acte de la volonté. Dieu aime donc tout ce qu'il veut ; et comme vouloir et aimer ne sont en lui qu'une seule et même chose, l'amour est son essence : *Dieu est amour*¹.

Objet de la volonté divine.

55. L'*objet premier* et *nécessaire* de la volonté divine, c'est son essence, en tant que bonté souveraine. Car Dieu se connaissant premièrement et nécessairement comme la beauté suprême, comme le bien absolu, comme l'amabilité même, se veut et s'aime lui-même premièrement et nécessairement.

56. Mais il est dans la nature du bien de se communiquer, de se répandre. De là, les créatures, qui participent de la bonté divine et portent en elles l'empreinte, la ressemblance de Dieu. Elles

¹ 1 S. Jean, xiv, 16.

sont donc l'objet secondaire, mais libre, de sa volonté et de son amour.

Comme Dieu les connaît nécessairement, il semble qu'il les veut aussi nécessairement, son intelligence et sa volonté étant identiques. Mais il faut observer qu'il y a une différence capitale entre les objets connus et les objets voulus de Dieu. Ils sont connus de Dieu, en tant qu'ils sont en lui éternellement à l'état idéal; mais ils sont voulus de lui ou créés, en tant qu'ils sont en eux-mêmes. Si la perfection de Dieu exige qu'il les connaisse, elle n'exige pas qu'il les fasse passer de la possibilité à l'existence. C'est par bienveillance et librement qu'il les a appelés à l'être, comme nous le verrons plus amplement en parlant de la création.

Efficacité de l'amour divin.

57. La volonté divine étant la cause de toutes les créatures, l'amour que Dieu a pour elles ne présuppose pas en elles la bonté, mais la produit. Son amour n'est donc pas seulement affectif, mais effectif; à la différence de notre amour, qui ne donne pas l'être aux choses que nous aimons, et ne prend naissance dans notre cœur qu'à la condition d'être provoqué par leur bonté réelle ou apparente.

58. Il suit de là : 1° que Dieu aime toutes ses créatures, parce que toutes ont une bonté qu'il leur a donnée et qu'il leur conserve. « C'est quelque chose de grand, que Dieu donne à tous; quelque chose de plus grand qu'il donne à des indignes; quelque chose de très grand qu'il donne à des ingrats; quelque chose de plus grand encore qu'il leur donne malgré eux; quelque chose de divin qu'après ses dons il se donne lui-même¹. »

2° Que Dieu aime davantage les créatures meilleures ou plus parfaites, parce qu'il veut, produit et conserve en elles une plus grande bonté. Non point que cet amour soit plus intense du côté de la volonté divine, qui est très simple; il l'est seulement du côté de l'objet en qui se manifeste avec plus d'éclat sa libéralité. Ainsi, au point de vue de la bonté naturelle, les anges sont plus aimés de Dieu que les hommes, et les hommes plus que les autres créatures inférieures; au point de vue de la bonté morale, les justes sont préférés aux pécheurs; dans l'ordre de la

¹ CONTENSON, *Théologie de l'esprit et du cœur*, liv. VIII, dissert. 3, ch. II.

grâce et de la gloire, les créatures intelligentes sont aimées de Dieu dans la mesure qui correspond à leur élévation dans cet état, quelle que soit d'ailleurs leur excellence naturelle, en sorte que des créatures humaines peuvent être l'objet d'un plus grand amour que les créatures angéliques.

59. Dieu étant essentiellement bon, il est manifeste qu'il ne peut vouloir directement le mal.

Il ne veut en aucune façon le mal moral, ou le péché, qui est en opposition avec l'ordre des choses, puisqu'il implique l'aver-sion de la créature raisonnable à l'égard de Dieu, à qui toutes choses doivent être rapportées comme au souverain Bien; ce mal, il le tolère pour en tirer un plus grand bien.

Quant au mal physique ou mal de la souffrance, Dieu tantôt le veut indirectement, comme moyen de conserver l'ordre matériel et l'ordre moral, tantôt le permet. Ce mal, en effet, a pour but, soit de maintenir l'harmonie de l'univers, soit de punir les transgresseurs de la loi divine. En le voulant, c'est sa sagesse et sa justice que Dieu veut directement.

Modes de la volonté en Dieu.

60. Bien que très simple en elle-même, la volonté divine, se manifestant par rapport à nous de diverses manières, se divise en plusieurs espèces.

Outre la volonté nécessaire et libre, on distingue :

1° La volonté de bon plaisir et la volonté de signe. La volonté de bon plaisir est la volonté proprement dite, l'inclination au bien, qui convient à la volonté divine. La volonté de signe, ou volonté prise métaphoriquement, est le signe par lequel Dieu manifeste sa volonté. Ces signes sont au nombre de cinq : l'opération, le précepte, le conseil, la permission et la prohibition.

2° La volonté antécédente et la volonté conséquente. La première est celle par laquelle Dieu a en vue une chose considérée d'une manière absolue, c'est-à-dire sans les circonstances qui peuvent empêcher l'effet de se réaliser; ainsi il veut d'une volonté antécédente le salut de tous les hommes. La seconde est celle par laquelle Dieu a en vue une chose considérée avec ses circonstances; ainsi il veut d'une volonté conséquente la damnation de celui qui meurt dans l'impénitence finale.

10. Béatitude de Dieu.

61. Le dernier attribut, qui se rapporte à l'intelligence et à la volonté de Dieu, c'est la souveraine *béatitude*. On conçoit que l'être parfaitement et infiniment heureux soit celui qui possède la perfection absolue, qui connaît cette perfection, qui s'y complait, qui est exempt de tout mal, qui est son propre maître et le maître de toutes choses. Or tous ces éléments de la béatitude se trouvent en Dieu. « Dieu, dit Bossuet, toujours entendu et toujours aimé de lui-même, est sans doute le souverain bien ; dès là il est parfait, et, se possédant lui-même, il est heureux. Il est donc heureux et parfait, parce qu'il entend et aime sans fin le plus digne de tous les objets, c'est-à-dire lui-même¹. »

62. Il suit de là que Dieu seul peut être notre béatitude. « Il n'appartient qu'à celui qui seul est de soi, ajoute Bossuet, d'être lui-même sa félicité. L'homme, qui n'est rien de soi, n'a rien de soi ; son bonheur et sa perfection est de s'attacher à connaître et à aimer son auteur. Malheur à la connaissance stérile qui ne se tourne point à aimer et se trahit elle-même ! C'est donc là mon exercice, c'est là ma vie, c'est là ma perfection, et tout ensemble ma béatitude, de connaître et d'aimer celui qui m'a fait². »

ATTRIBUTS RELATIFS

63. On appelle *attributs relatifs*, en Dieu, celles de ses divines perfections qui se rapportent aux créatures produites librement par sa toute-puissance, sa sagesse et sa bonté infinies.

Par le fait de la création, toutes les créatures, et surtout les créatures raisonnables, sont en relation réelle avec Dieu. Il y a, par conséquent, en Dieu des attributs de raison que supposent ces rapports. Les principaux sont : la sainteté, la justice, la vérité, la miséricorde, l'omniprésence, la sagesse, la bonté, la toute-puissance.

1. Sainteté de Dieu.

64. La *sainteté* de Dieu est l'attribut qui lui fait aimer infiniment le bien et haïr infiniment le mal.

Dieu étant l'être par excellence, la perfection infinie, est par là même le souverain bien, la bonté par essence. Il y a en lui, à un

¹ De la Connaissance de Dieu et de soi-même, ch. iv, 10. — ² *Ibid.*

degré infiniment parfait, non seulement la bonté naturelle qui rend son être aimable et désirable, mais aussi la bonté morale qui est la conformité de la volonté à l'ordre essentiel des choses. Dieu est ainsi la raison suprême, la loi éternelle, et par conséquent l'ennemi du désordre. Comme tel, il s'aime infiniment lui-même, et par conséquent il doit aimer infiniment le bien et haïr infiniment le mal dans les créatures raisonnables.

2. Justice de Dieu.

65. La *justice* de Dieu est l'attribut en vertu duquel Dieu récompense les bons et punit les méchants.

Cet attribut a son fondement dans la sainteté divine. L'amour du bien en Dieu, comme sa haine du mal, n'est pas simplement *affectif*, il est et doit être *effectif*. L'amour qu'il a pour les bons a pour effet nécessaire leur bonheur, et sa haine pour le mal, le malheur des méchants.

3. Véracité de Dieu.

66. La *véracité* de Dieu est l'attribut en vertu duquel Dieu, ne pouvant ni se tromper ni nous tromper, est un témoin digne de la foi la plus absolue. Dieu est véridique, parce qu'il est la vérité par essence.

67. Il y a la vérité *métaphysique* ou *ontologique*, qui consiste dans la conformité des choses avec l'entendement divin ; et la vérité *logique* ou de la connaissance, qui consiste dans l'adéquation ou conformité de l'intelligence qui connaît avec la chose connue.

Or non seulement la vérité existe en Dieu, mais il est lui-même la suprême et la première vérité.

Une chose est d'autant plus vraie, qu'elle est plus conforme à l'entendement divin. Mais l'essence divine, en raison de son absolue simplicité, est réellement la même chose que l'entendement divin. Elle est donc la vérité même, la vérité au suprême degré. Par suite, elle est la mesure de la vérité de toutes les autres choses : celles-ci sont d'autant plus réelles et plus vraies, qu'elles sont plus conformes à cette divine essence.

Une intelligence possède d'autant plus la vérité, qu'elle est plus conforme à la chose connue. Or l'entendement divin non seulement est conforme aux choses connues, mais il est identique à l'essence divine, type de toutes choses connaissables ; il connaît donc toute réalité ; il est l'entendement suprême.

4. Miséricorde de Dieu.

68. La *miséricorde* de Dieu est l'attribut qui lui fait prendre en pitié nos misères et accorder généreusement le pardon au repentir.

De même que Dieu, considéré en lui-même, est l'Être par soi, de même il est, par rapport aux créatures, l'amour par essence¹. C'est uniquement par amour, pour communiquer la bonté de son être, qu'il a créé le monde. Il est donc essentiellement miséricordieux, toujours prêt à écarter et à réparer le mal et à pardonner au repentir.

69. Il faut remarquer : 1° Que la miséricorde de Dieu n'implique pas, comme la nôtre, une pitié proprement dite, laquelle ne va pas sans tristesse, parce que Dieu est infiniment parfait et heureux. 2° Qu'il n'y a pas opposition entre la justice et la miséricorde de Dieu, car il n'y a pas une distinction réelle entre ses attributs : sa justice et sa miséricorde ne font qu'un, et ses œuvres sont à la fois justes et miséricordieuses, de telle sorte qu'il est juste quand il pardonne, et miséricordieux quand il punit. Toutefois, à nos yeux, c'est sa miséricorde qui l'emporte, parce que la première et principale idée que nous avons de Dieu est celle de l'Être bon par excellence. « Même dans la damnation des réprouvés, dit saint Thomas, apparaît sa miséricorde, car il les punit en deçà de ce qu'ils méritent². »

5. Omniprésence de Dieu.

70. L'*omniprésence*, ou *ubiquité*, est l'attribut par lequel Dieu est partout. Elle est, comme nous l'avons dit (p. 143), l'effet, l'exercice de l'immensité divine dans le monde créé.

6. Sagesse de Dieu.

71. La *sagesse* divine est l'attribut en vertu duquel Dieu se propose toujours des fins dignes de lui, et prend les meilleurs moyens pour les réaliser.

Un être intelligent manque de sagesse lorsque, par ignorance ou par malice, il agit en vue d'une fin qui ne convient pas à sa

¹ I S. Jean, iv, 8. — ² *Somme théologique*, p. I, q. XXI, a. 1.

nature, ou que, se proposant une fin bonne, il ne connaît pas les meilleurs moyens de la réaliser. Un tel défaut ne peut exister en Dieu, qui possède une science parfaite et une sainteté infinie.

7. Bonté de Dieu.

72. La *bonté* divine est l'attribut qui porte Dieu à faire du bien à ses créatures, et qui nous le fait appeler ordinairement le *bon Dieu*.

73. Il y a trois sortes principales de bonté : la bonté métaphysique, la bonté morale ou sainteté, et la bonté d'affection ou bienveillance. Nous avons dit un mot de la sainteté de Dieu (p. 152).

74. La *bonté métaphysique* est cette propriété de l'être qui en fait l'objet d'un appetit, d'une tendresse, d'une volonté. De même que l'être est vrai en tant que connaissable, de même il est bon en tant que chose désirable. La raison de l'appétibilité de l'être est sa perfection : il n'est désiré et recherché que parce qu'il perfectionne la nature qui le recherche.

Tout ce qui est, étant bon à quelque égard, est d'autant meilleur qu'il est plus parfait. Dieu, qui est l'être par excellence, la perfection infinie, est par cela même la bonté par essence. Et comme il est la première cause efficiente, exemplaire et finale de toute chose, tout ce qu'il y a de bon dans les autres êtres est une participation de sa bonté : rien n'est bon que de la bonté divine, de même que rien n'est vrai que de la vérité divine.

C'est donc vers Dieu, le bien suprême, qu'aspirent tous les êtres perfectibles. Il est leur fin dernière, leur centre d'attraction, le point fixe et immuable auquel est suspendue leur existence et leur activité. En poursuivant ce qui leur est nécessaire ou utile, ce qui répond aux besoins de leur nature physique ou morale, ce qui les satisfait, c'est vers Dieu qu'ils tendent, c'est autour de lui qu'ils gravitent : les uns avec intelligence et amour, les autres poussés par l'instinct, comme la brute, ou par une force dont ils n'ont aucune connaissance, pas même sensitive, comme la plante ou le minéral. Qu'ils connaissent ou non la bonté de Dieu, qu'ils l'oublient même et le nient, bon gré, mal gré, ils ne peuvent rechercher quelque bien que ce soit sans aspirer vers Dieu ; car tout bien particulier est un vestige, une image de la bonté divine.

75. La *bonté d'affection*, ou *bienveillance*, consiste à faire gratuitement du bien à autrui. Cette bonté a son principe dans la

bonté métaphysique. Car ce qui est bon tend à se répandre et à faire participer de sa bonté d'autres êtres. Dieu, qui est le souverain bien, a voulu, dans sa libéralité, que des êtres purement possibles passassent du néant à l'existence, et lui devinssent semblables à divers degrés. De là, tous les bienfaits de la création, réalisés par la puissance divine.

8. Puissance de Dieu.

76. La *puissance* en Dieu, ou le principe actif des effets, ne se distingue pas réellement de son intelligence et de sa volonté; elle est l'acte exécutif des plans de la première et des ordres de la seconde. Elle est donc parfaite et infinie comme ces deux attributs, comme l'être même de Dieu avec lequel elle s'identifie. Voilà pourquoi nous disons que Dieu est tout-puissant.

77. L'*objet* de la puissance de Dieu est tout ce qui est possible, tout ce qui peut être fait. Or les possibles, étant l'essence même de Dieu en tant qu'imitable, sont infinis comme cette essence. La puissance de Dieu n'a donc point de limites. Il peut créer une multitude de mondes qui ne sont pas; il peut les créer plus parfaits que celui-ci.

Objection.

78. On objecte contre la toute-puissance de Dieu qu'il ne peut pas créer un être infini; qu'il ne peut pas faire, par exemple, qu'un cercle soit carré ou que ce qui a été ne soit pas; qu'il ne peut pas pécher.

Réponse. — Un être infini est *nécessaire*; supposer qu'il est créé, c'est supposer qu'il n'est pas infini. — Un cercle carré ou toute autre chose analogue implique contradiction; c'est une impossibilité, un néant absolu. Imaginer que Dieu fait l'impossible, c'est lui attribuer un effet, un acte qui n'en est pas un; c'est dire en d'autres termes qu'il agit pour ne rien faire. — Pécher, c'est ne pas faire ce qu'on doit faire, c'est défailir par suite d'une imperfection dans l'intelligence ou dans la volonté; or tout cela répugne à la toute-puissance de Dieu. Dieu ne peut pas pécher, parce qu'il est tout-puissant.

Quand il s'agit d'une chose qui répugne en elle-même ou à la perfection divine, il est plus convenable de dire qu'elle n'est pas faisable, que de dire que Dieu ne peut pas la faire.

ARTICLE III. — PERSONNALITÉ DE DIEU

79. L'étude de la nature et des attributs de Dieu a pour complément celle de sa *personnalité*.

La foi nous enseigne que Dieu subsiste en trois personnes. Il appartient à la raison d'établir, contre les panthéistes, que la nature divine possède une véritable et réelle personnalité.

80. Deux conditions sont requises pour constituer la personnalité, savoir : 1° une substance parfaitement subsistante, c'est-à-dire une substance qui soit à elle-même, incommunicable à un autre, le principe de tous ses actes; 2° une substance de nature intelligente. « Le mot *personne*, dit saint Thomas, signifie ce qu'il y a de plus parfait dans toute la nature, savoir un être subsistant dans une nature raisonnable¹. »

Or tous ces caractères se trouvent en Dieu, à un degré souverain de perfection.

Nous avons vu qu'il est la cause première efficiente de toutes choses, et que ce qui constitue son essence, c'est l'*aséité*, qui fait de lui l'être par excellence. Il est donc la substance première, la substance la plus parfaite comme substance, c'est-à-dire la substance qui s'appartient absolument à elle-même, qui ne relève que d'elle-même, qui est incommunicable. Voilà le premier caractère de la personnalité de Dieu.

Nous avons vu que Dieu est la raison suprême qui conduit à leur fin toutes les créatures, qu'il est infiniment intelligent, qu'il possède toute science, qu'il agit avec une volonté libre et toute-puissante; qu'il est la sainteté, la véracité, la miséricorde, la sagesse, la bonté même. Il vit donc d'une vie souverainement spirituelle; il est donc un être subsistant dans une nature éminemment raisonnable. Voilà le second caractère de la personnalité de Dieu.

Par conséquent, on ne saurait refuser à Dieu la personnalité, sans nier son existence.

Objection.

81. Attribuer à Dieu la personnalité, disent les panthéistes, c'est tomber dans l'*anthropomorphisme*, c'est-à-dire faire Dieu à l'image et à la ressemblance de l'homme; ou bien c'est limiter son essence.

¹ *Somme théologique*, p. I, q. XXIX, 3.

Réponse. — Cette objection est ridicule. 1^o Elle suppose que le corps est nécessaire pour constituer la personnalité. Assurément la personnalité n'est pas incompatible avec le corps, comme on le voit dans l'homme. Mais ce n'est pas le corps qui fait la personnalité, c'est la nature spirituelle. Par conséquent, la personne est d'autant plus parfaite qu'elle est plus dégagée et plus indépendante de la matière, qu'elle est plus spirituelle. Dieu, étant au sommet de la spiritualité, est par là même au sommet de la personnalité; et, loin que la personnalité en lui implique l'anthropomorphisme, elle l'exclut essentiellement.

2^o La personnalité n'implique aucune notion de limite, mais uniquement celle d'une réalité complète et indépendante dans sa nature.

RÉSUMÉ

I. Nature de Dieu. — Connaissance de la nature de Dieu. — *L'agnosticisme*, adopté par un certain nombre d'évolutionnistes, prétend que Dieu est l'inconnaissable et que tout est mystère en lui. La raison, disent-ils, ne peut démontrer que son existence; et affirmer autre chose, c'est entrer dans le domaine du sentiment. Mais de ce que notre intelligence, étant imparfaite, ne peut connaître Dieu qu'imparfaitement, on n'a pas droit de conclure que nous ne le connaissons pas du tout.

Tout effet démontre l'existence de sa cause, et ses propriétés font connaître en quelque manière les propriétés de la cause. Or les êtres de ce monde sont des effets qui révèlent un être nécessaire qui les dépasse absolument. On peut donc déterminer en quelque manière la nature et les attributs de Dieu : 1^o en mettant en lui, par *voie d'analogie*, toutes les perfections de notre âme et de ce monde visible; 2^o en éliminant, par *voie de négation*, toutes leurs imperfections; 3^o en élevant jusqu'à l'infini, par *voie de transcendance*, les qualités de ces êtres, avant de les affirmer de Dieu. Ainsi, par voie de négation, nous saurons ce que Dieu n'est pas, et par voie d'analogie et de transcendance nous pourrions nous faire quelque idée de ce qu'il est.

En quoi consiste la nature de Dieu. — La nature ou l'essence d'un être est ce par quoi cet être est ce qu'il est. Or, dans une essence, il y a principalement à considérer ce qui la constitue et sa perfection.

Ce qui constitue l'essence divine, c'est l'*aséité*, c'est-à-dire ce qui nous apparaît en Dieu comme antérieur à toute autre chose, ce qui le distingue principalement de tout ce qui n'est pas lui, ce qui est la raison d'être de toutes les autres perfections qui sont en lui.

La perfection de l'essence divine consiste dans le meilleur *mode d'être* qui convient à la nature de Dieu, et dans la possession de toutes les perfections des créatures. — Dans son mode d'être, Dieu est infiniment très parfait; car s'il y avait en lui quelque imperfection, il pourrait passer à un état plus parfait, et devenir ce qu'il n'est pas encore: ce qui est contraire à sa nature, qui exclut toute contingence, tout devenir. — Dieu a aussi toutes les perfections des créatures. Étant la première cause efficiente des choses, il est nécessaire qu'il possède toutes ces perfections qui n'existent dans les créatures que par participation. — Les perfections des êtres créés sont de deux sortes: les unes dont le concept n'implique rien d'imparfait, les autres auxquelles il se mêle quelque chose d'imparfait. Dieu possède les premières formellement, dans toute la force du mot qui les exprime; il possède les autres, non formellement, mais éminemment, c'est-à-dire en tout ce qu'elles ont de parfait.

II. Attributs de Dieu. — Les attributs de Dieu sont les perfections qui, suivant notre manière de concevoir, découlant de l'essence divine, peuvent être attribuées à Dieu comme étant ses propriétés divines. Ces attributs ne sont pas réellement distincts entre eux ni de l'essence divine, en raison de la simplicité de Dieu, qui exclut toute espèce de composition. L'essence divine, quoique une en réalité, est virtuellement multiple par rapport à notre intelligence, qui ne peut la saisir par un seul acte. C'est pourquoi notre esprit fait une distinction logique des perfections de Dieu. On divise les attributs divins: en attributs absolus et en attributs relatifs.

Attributs absolus. — Les attributs absolus sont les perfections qui appartiennent à Dieu considéré en lui-même, abstraction faite de ses rapports avec le monde. Alors même que Dieu n'eût pas créé le monde, il serait toujours infini, un, simple, indépendant, immuable, éternel, immense, doué d'intelligence et de volonté.

L'*infinité* est la perfection de Dieu envisagée, pour ainsi dire, dans son étendue. Dieu est infini dans son essence, parce que l'acte pur n'admet aucune limitation; il est infini en tout genre de perfection possible, parce que rien ne peut se concevoir, rien ne peut exister qui dépasse Dieu.

L'*unité* est la perfection par laquelle Dieu est un, non seulement à cause de sa simplicité parfaite qui le rend absolument indivisible, mais aussi en raison de cette unité exclusive en vertu de laquelle il est unique. — On le prouve : 1^o Par l'infinité de la perfection divine: car il répugne de concevoir deux êtres possédant la plénitude de l'être; 2^o Par l'existence et l'harmonie du monde: car, pour expliquer l'existence du monde, un seul Être nécessaire suffit; et il répugne d'admettre plus d'un ordonnateur premier, pour rendre compte de l'ordre admirable de l'univers.

La *simplicité* est la perfection par laquelle la nature divine exclut toute sorte de composition. Tout composé a dû avoir une cause pour réunir ses éléments en un même tout; or Dieu, existant par lui-même, n'a point de cause; son essence exclut par conséquent toute composition. — De là, il faut conclure: que Dieu n'est pas un corps; qu'il n'est pas composé de matière et de forme, ni d'abstrait et de concret, ni d'universel et de singulier, ni d'essence et d'existence, ni de genre et de différence, ni de substance et d'accident, ni de puissance et d'acte. Il n'y a en Dieu rien de potentiel, il est l'acte très pur.