Saint Thomas d’Aquin *Somme contre les Gentils*  Livre I

Chapitre 37

Dieu est bon

**1**. De la perfection divine, que nous avons montrée [ch. 28], on peut conclure à sa bonté.

**2**. Ce par quoi toute chose est dite bonne est sa vertu propre : car *la vertu est ce qui rend bon qui la possède et rend son œuvre bonne* [Ar., *Éth. Nic.*,1106a15-17]. Or la vertu est *une certaine perfection, nous disons en effet qu’une chose est parfaite quand elle a atteint sa vertu propre,*  ainsi que le montre le livre VII de la *Physique* [246b28-29]. Donc ce qui fait qu’une chose est bonne, c’est qu’elle est parfaite. Et de là vient que chaque chose désire sa perfection comme son bien propre. Or, on a montré que Dieu est parfait [ch. 28]. Il est donc bon.

**3**. De même. On a montré plus haut [ch. 13] qu’il y a un premier moteur immobile qui est Dieu. Il meut comme un moteur absolument immobile, parce qu’il meut comme ce qui est désiré [Ar. *Mét*.., XII, 1072b3]. Dieu donc, puisqu’il est le premier moteur immobile, est le premier désiré. Or il est deux manières d’être désiré : en étant bon ou en le paraissant. Seule la première convient à ce qui est bon, car le bien apparent ne meut pas par soi-même, mais seulement dans la mesure où il a une apparencede bien, tandis que le bien meut par lui-même. Le premier désiré, Dieu, est donc vraiment bon.

**4**. De plus. *Le bien est ce que toutes choses désirent*, selon la formule que le Philosophe cite, en la louant comme excellente au livre I [1094a2-3] de l’*Éthique*. Or, toute chose désire être en acte selon son mode propre : on le voit à ce que chacune répugne de par sa nature à la corruption. Etre en acte constitue donc la notion de bien, de sorte que le mal, qui est l’opposé du bien, suit de ce que la puissance est privée de son acte, comme le montre le Philosophe au livre IX de la *Métaphysique* [1051a5-17]. Or, Dieu est étant en acte et non en puissance, comme on l’a montré plus haut [ch. 15]. Il est donc vraiment bon.

**5**. Qui plus est. La communication de l’être et de la bonté procède de la bonté. Cela ressort de la nature même du bien, et de sa raison. Par nature, en effet, le bien de chaque chose est son acte et sa perfection. Or, chaque chose agit du fait d’être en acte. Mais en agissant, elle diffuse l’être et la bonté dans les autres. Ainsi, le signe de la perfection d’une chose, c’est qu’*elle puisse produire son semblable*, comme le fait voir le Philosophe au livre IV des *Météores* [380a14-15]*.* Et la notion du bien est tirée de ce qu’il est désirable. Et cela, c’est la fin, qui pousse l’agent à agir. C’est pourquoi l’on dit que le bien est *diffusif de soi et de l’être* [cf. Denys, *Noms divins*,IV, §1]. Or, cette diffusion est le propre de Dieu : on a montré [ch. 13] qu’il est cause de l’être pour les autres choses, en tant qu’étant-nécessaire par soi. Il est donc vraiment bon.

**6**. De là vient qu’il est dit dans le *Psaume* [72, 1]: *Qu’il est bon le Dieu d’Israël pour ceux qui ont le cœur droit*; et dans les *Lamentations*3 [v.25] : *Le Seigneur est bon pour ceux qui espèrent en lui, pour l’âme qui le cherche.*

Lieux parallèles: *In II Sent.*, d.1, q.2, a.2, ad 4; *In Boeth. De hebd.*, 3; *In Dion. de div. nom.*, iv, 1; *Comp. theol.* , I, 109; *Sum. theol.,*I, q.6, a.1; *In Met.*, V, 18, in 1021b30-1022a1; XII, 7, in 1072a26-30

Chapitre 38

Dieu est la bonté même

**1**. Mais de là, nous pouvons conclure que Dieu est sa propre bonté.

**2**. En effet, être en acte, c’est pour chaque chose son bien. Mais Dieu, non seulement est étant en acte, mais il est son être même, comme on l’a montré [ch. 22]. Il est donc *la bonté même*, et non seulement *bon*.

**3**. En outre. La perfection de chaque chose est sa bonté, comme on l’a montré [ch. 37]. Or, la perfection de l’être divin ne vient pas de quelque chose qui lui serait ajouté, mais de ce qu’il est lui-même parfait en lui-même, comme on l’a vu [ch. 28]. La bonté de Dieu n’est donc pas un ajout à sa substance, mais sa substance est sa bonté.

**4**. De même. Tout ce qui est bon sans être sa propre bonté, est dit bon par participation. Or ce qui est ditpar participation présuppose quelque chose d’antérieur, dont il reçoit la raison (*ratio*) de bonté. Mais l’on ne peut aller ainsi à l’infini : dans les causes finales on ne remonte pas à l’infini, car l’infini s’oppose à la fin ; or le bien a la nature (*ratio*) d’une fin. Il faut donc parvenir à un premier bien, qui ne soit pas bon dans un rapport de participation à quelque autre chose, mais qui soit bon par son essence. Tel est Dieu. Dieu est donc sa propre bonté.

**5**. De même. Ce qui est peut participer à quelque chose, mais l’être même <ne peut participer>àrien : ce qui participe est puissance, mais l’être est acte. Or Dieu est l’être même, on l’a prouvé [ch. 22]. Il n’est donc pas bon par participation mais par essence.

**6**. Qui plus est. Tout ce qui est simple possède son être et ce qu’il est comme <une réalité> unique car, si les deux étaient distincts, la simplicité lui serait ôtée. Or Dieu est absolument simple, comme on l’a montré [ch. 18]. Son *être bon* n’est donc pas distinct de lui-même. Il est donc sa propre bonté.

**7**. Pour les mêmes raisons, il est clair qu’aucun autre bien n’est sa propre bonté. C’est pourquoi il est dit dans *Matthieu*19 [v.17] : *Personne n’est bon, sinon Dieu seul.*

Lieux parallèles: Infra III, 20; *Q. de ver.*, q.21, a.1, ad 1; a.5; *In Boeth. De hebd.*, 3-4; *In Dion. De div. nom.*, iv, 1; xiii, 1, *Comp. theol.*  I, 109; *Sum. theol.,* I, q.6, a.3

Chapitre 39

Il ne peut y avoir de mal en Dieu

**1**. Il apparaît alors manifestement qu’il ne peut y avoir de mal en Dieu.

**2**. L’*être* et la *bonté,* et tout ce qui est dit par essence, n’ont rien de mélangé à eux ; quoique le *ce qui est* ou le *bon* puissent avoir quelque chose outre l’être et la bonté. Rien n’empêche, en effet, ce qui est le support d’une perfection, d’en supporter aussi une autre : par exemple, un corps peut être blanc et doux. Mais chaque nature est enfermée dans la clotûre de sa définition (*ratio*), de sorte qu’elle ne peut rien admettre d’étranger en elle. Or, Dieu est la bonté, et n’est pas seulement bon, comme on l’a montré [ch. 38.]. Il ne peut donc y avoir en lui quelque chose qui ne soit pas la bonté. Le mal ne peut donc absolument pas être en lui.

**3**. Qui plus est. Ce qui est opposé à l’essence d’une chose, ne peut absolument pas lui être uni tant qu’elle reste elle-même : l’irrationalité ou l’insensibilité ne peuvent être unies à l’homme sauf s’il cesse d’être un homme. Mais on a montré que l’essence divine est la bonté même. Donc le mal, qui est l’opposé du bien, ne peut avoir de place en Dieu sauf s’il cessait d’exister, ce qui est impossible puisqu’il est éternel, comme on l’ a montré plus haut [ch. 15].

**4**. De plus. Comme Dieu est son être, rien ne peut être dit de lui par participation, comme le montre l’argument donné plus haut [ch. 38]. Si donc le mal était dit de lui, il ne le serait pas par participation, mais par essence. Mais le mal ne peut être dit de rien comme s’il était l’essence de quelque chose : à ce quelque chose, en effet, manquerait l’être, puisque l’être est bon, comme on l’a vu[ch. 38], et que rien d’étranger ne peut être mélangé à la malice, pas plus qu’à la bonté. Le mal ne peut donc pas être dit de Dieu.

**5**. De même. Le mal est opposé au bien. Or, l’essence du bien consiste dans la perfection. Celle du mal consiste donc dans l’imperfection. Mais le défaut ou l’imperfection ne peuvent pas être en Dieu, qui est universellement parfait, comme on l’a montré plus haut[ch. 28]. Le mal ne peut donc pas être en Dieu.

**6**. En outre. Une chose est parfaite dans la mesure où elle est en acte. Elle sera donc imparfaite pour autant qu’elle manquera d’acte. Le mal est donc une privation, ou inclut une privation. Or, le sujet de la privation est la puissance. Mais celle-ci ne peut être en Dieu. Par conséquent, le mal non plus.

**7**. En outre. Si le bien est ce qui est désiré par tous, le mal est donc, en tant que tel, fui par toute nature. Or, ce qui est inhèrent à quelque chose contre le mouvement de son appétit naturel est contraint et contre nature. Dans chaque chose, le mal est donc contraint et contre nature, dans la mesure où il est un mal pour elle, même si, dans les choses composées, il peut lui être naturel selon quelque chose d’elle-même. Mais Dieu n’est pas composé, et il ne peut rien y avoir en lui de violent ni de contre nature,comme on l’a montré[ch. 18 et 19]. Le mal ne peut donc pas être en Dieu.

**8**. C’est ce que confirme la Sainte Écriture. Il est dit, en effet, dans la *Première lettre canonique de Jean* 1 [v.5] :  *Dieu est lumière, et il n’y a point de ténèbres en lui .* Et dans  *Job* 34 [v.10] : *L’impiété est infiniment éloignée de Dieu, et l’injustice du Tout-Puissant.*

Lieux parallèles: *In Dion. de div. nom*., iv, 17; *Comp. theol.*  I, 110; *Q. de malo*, q.1, a.2, u. 210-213. Sur Dieu et le mal voir aussi III, 4-15

Chapitre 40

Dieu est le bien de tout bien

**1**. Ce qui précède montre que Dieu est *le bien de tout bien* [Augustin, *La Trinité*, VIII, iii, 4; p.33].

**2**. En effet, la bonté de chaque chose est sa perfection [ch. 37]. Or, Dieu étant absolument parfait, embrasse par sa perfection toutes les perfections des choses [ch. 38]. Sa bonté embrasse donc toutes les bontés. Il est ainsi le bien de tout bien.

**3**. De même. On n’attribue par participation une qualité à une chose que dans la mesure où elle a une certaine ressemblance avec ce qui est cette qualité par essence ; ainsi le fer est dit igné dans la mesure où il a part à une certaine ressemblance avec le feu. Mais Dieu est bon par essence, et toutes les autres choses le sont par participation, comme on l’a montré [ch. 38]. Rien ne sera donc dit bon que dans la mesure où il a une certaine ressemblance avec la bonté divine. Dieu lui-même est donc le bien de tout bien.

**4**. De plus. Puisque tout désirable l’est en vue de la fin, et que l’essence du bien consiste en ce qu’il est désirable, il faut donc que chaque chose soit dite bonne parce qu’elle est une fin, ou parce qu’elle est ordonnée à une fin. La fin dernière est donc ce dont toute chose reçoit la raison de bien. Or, on prouvera que c’est Dieu [III, 17]. Dieu est donc le bien de tout bien.

**5**. De là vient que le Seigneur, promettant à Moïse qu’il le verrait, lui dise, dans l’*Exode*33 [v.19] : *Je te fera voir toute sorte de biens.* Et dans la *Sagesse*8 [7, 11], il est dit de la Sagesse divine : *Avec elle me sont venus également tous les biens.*

Lieux parallèles: *In I Sent.*, d.19, q.5, a.2, arg.3 et ad 3; *Q. de ver.*, q.21, a.4; *In Boeth. De hebd.*, 4, in fine; *In Dion De div. nom*., iv, 1-2; *Sum. theol.,* I, q.6, a.4; *In De causis*, prop. 22

Chapitre 41

Dieu est le bien suprême

**1**. On montre alors que Dieu est le bien suprême.

**2**. Le bien universel l’emporte en effet sur tout bien particulier, tout comme *le bien du peuple vaut mieux que celui d’un seul*, car la bonté et la perfection du tout l’emportent sur la bonté et la perfection de la partie. Mais la bonté divine se rapporte à toute chose comme le bien universel au particulier, puisqu’il est le bien de tout bien, comme on vient de le voir [ch. 40]. Il est donc le bien suprême.

**3**. En outre. Ce qui est dit par essence, est dit plus véritablement que ce qui l’est par participation. Or, Dieu est bon par son essence, et les autres choses par participation, comme on l’a montré [ch. 38]. Il est donc le bien suprême.

**4**. *Ce qui est le maximum dans un genre est cause des autres choses qui sont dans ce genre* [cf. Ar., *Mét.*, II, 993b24-25], car la cause est plus puissante que l’effet. Or, c’est de Dieu que toute chose tient la raison de bien [ch. 40]. Il est donc le bien suprême.

**5**. Qui plus est. Tout comme ce qui est plus blanc est ce qui est moins mêlé de noir, ce qui est meilleur est ce qui est moins mêlé de mal. Et Dieu n’est pas du tout mêlé de mal : le mal ne peut être en lui ni en acte ni en puissance, et cela lui est propre en vertu de sa nature, comme on l’a vu [ch. 39]. Il est donc le bien suprême.

**6**. C’est pourquoi on lit dans le premier livre des *Rois* 2 [v.2]: *Il n’en est pas de saint comme le Seigneur*.

Lieux parallèles: *In II Sent.*, d.1, q.2, ad 4; *Q. de ver.*, q.10, a.12, arg. 5 et ad 5; *In Dion. De div. nom.*, x, 1; *Sum. theol.,* I, q.6, a.2

\*\*\*\*\*\*\*\*

Chapitre 90

Il n’est pourtant pas incompatible avec la perfection divine

que le plaisir et la joie soient en Dieu

**1**. Certaines passions, bien qu’elles ne conviennent pas à Dieu en tant que passions, n’entraînent cependant avec elles, de par la notion de leur espèce, rien qui s’oppose à la perfection divine.

**2**. Parmi celles-ci se trouvent la joie (*gaudium*) et le plaisir (*delectatio*). La joie porte, en effet, sur un bien présent. Par conséquent, elle ne s’oppose à la perfection divine ni en raison de son espèce, ni en raison de son objet, qui est bon, ni en raison de la manière dont elle se rapporte à l’objet, qui est possédé en acte.

**3**. On voit clairement par là que la joie et le plaisir sont proprement en Dieu. Tout comme le bien et le mal appréhendés sont les objets de l’appétit sensible, ils le sont aussi de l’appétit intellectif. Il est propre à ces deux appétits de rechercher le bien et de fuir le mal, selon la vérité ou selon l’estimation, à cette différence près que l’objet de l’appétit intellectif est plus large que celui de l’appétit sensitif, car l’appétit intellectif considère le bien et le mal absolument, tandis que l’appétit sensitif les considère selon le sens ; tout comme l’objet de l’intellect est plus large que celui du sens. Mais les opérations de l’appétit sont spécifiées par leurs objets. Il y a donc, dans l’appétit intellectif, qui est la volonté, des opérations semblables selon la notion de leur nature spécifique aux opérations de l’appétit sensitif, mais qui en diffèrent en ce que, dans l’appétit sensitif, ce sont des passions, — à cause de sa conjonction avec un organe corporel, — tandis que, dans l’appétit intellectif, ce sont des opérations simples. Ainsi, tandis que la passion de crainte, qui réside dans l’appétit sensitif, fait fuir un mal futur, c’est sans passion que l’appétit intellectif réalise la même opération. Donc, puisque la joie et le plaisir ne s’opposent pas à Dieu selon leur nature spécifique, mais seulement dans la mesure où ce sont des passions, et comme c’est selon leur nature spécifique qu’elles sont dans la volonté, mais non comme passions, elles ne font donc pas défaut à la volonté divine.

**4**. De même. La joie et le plaisir sont un certain repos de la volonté dans son objet. Or Dieu, qui est son principal objet de volonté [ch. 74], se repose au plus haut point en lui-même, comme ayant en soitoute suffisance. Il se réjouit et se plaît donc en soi, au plus haut point, par sa volonté.

**5**. En outre. Le plaisir est une certaine perfection de l’opération, comme le montre le Philosophe, au livre X de l’*Éthique* [1174b31-33] : *il parfait l’action comme la beauté parfait la jeunesse.* Mais Dieu réalise, en pensant, la plus parfaite opération,comme cela découle de ce qui précède [ch. 45]. Si donc notre pensée, à cause de sa perfection, est délectable, la pensée divine sera délectable au plus haut point pour Dieu.

**6**. Qui plus est. Chacun se réjouit naturellement dans son semblable comme dans ce qui lui convient, sauf si, par accident, le second fait obstacle à ce qui est utile au premier, tout comme les *potiers se battent entre eux*, *parce que l’un empêche le gain de l’autre*. Or, tout bien est une ressemblance de la bonté divine,comme ce que l’on a dit plus haut le montre [ch. 40], et aucun bien ne peut faire de dommage à Dieu. Il faut en conclure que Dieu se réjouit de chaque bien.

**7**. Il y a donc proprement en Dieu plaisir et joie. — Le plaisir et la joie diffèrent dans leur nature (*ratio*). Car le plaisir vient du bien réellement conjoint, tandis que la joie ne le requiert pas : le repos de la volonté dans l’objet voulu suffit à la nature (*ratio*) de la joie. C’est pourquoi le plaisir est seulement, au sens propre, plaisir tiré d’un bien auquel on est uni, et la joie est joie d’un bien extérieur. Il en ressort que Dieu se plaît proprement en lui-même, et se réjouit en soi et dans les autres choses.

Lieux parallèles: *Sum. theol.,* I, q.20, a.1, ad 1; *In Eth*., VII, 14, in 1154b24-28; X, 13, in 1179a26

Chapitre 91

L’amour est en Dieu

**1**. De la même façon, il faut que l’amour soit en Dieu, selon l’acte de sa volonté.

**2**. Il fait proprement partie de la notion de l’amour que celui qui aime veuille le bien de l’aimé. Or, Dieu veut son propre bien et celui des autres, comme le montre ce que nous avons dit [ch. 74, 75]. Ainsi Dieu s’aime-t-il, et aime-t-il les autres.

**3**. De plus. La vérité de l’amour exige qu’il veuille le bien de quelqu’un en tant que bien de celui-là : celui dont on ne veut le bien que parce que ce bien tourne au bien d’un autre, est aimé par accident ; par exemple qui veut conserver un vin pour le boire, ou un homme pour qu’il lui fournisse quelque utilité ou plaisir, aime le vin ou l’homme par accident, et s’aime lui-même par soi. Mais Dieu veut le bien de tout être en tant que propre à chacun : il veut, en effet, que chaque être soit dans la mesure où il est bon en soi, quoiqu’il puisse aussi ordonner l’un à l’utilité de l’autre. C’est donc en vérité (*vere*) que Dieu s’aime et aime les autres que lui.

**4**. Qui plus est. Puisque chaque être veut ou désire naturellement son propre bien à sa manière propre, s’il est de la nature (*ratio*) de l’amour que l’amant veuille ou désire le bien de l’aimé, il s’ensuit que l’amant se rapporte à l’aimé comme à ce avec quoi il est un d’une certaine manière. La nature (*ratio*) propre de l’amour semble donc consister en ce que l’affection de l’un tende vers l’autre, comme vers ce qui est un avec lui d’une certaine manière ; c’est pourquoi Denys dit que l’amour est une *pouvoir unitif* [*Noms divins*,IV, § 15]. Donc, plus ce qui rend un l’amant et l’aimé est grand, plus l’amour est intense. En effet, nous aimons plus ceux qui nous sont unis par la naissance, ou par la pratique de la vie en commun, ou par quelque chose de ce genre, que ceux à qui nous unit seulement la société de la nature humaine. Et, plus la source de l’union est intime à l’amant, plus l’amour est fort ; c’est pourquoi parfois, l’amour qui vient d’une passion est plus intense que celui qui naît de la nature ou d’une disposition stable, mais il passe aussi plus facilement. Or, ce par quoi toutes les choses sont unies à Dieu, à savoir sa bonté, que toutes imitent, est au plus haut point en Dieu et lui est intime, puisque Dieu est sa bonté [ch. 38]. En Dieu donc, l’amour est non seulement vrai, mais il est absolument parfait et stable.

**5**. De même. L’amour, du côté de l’objet, n’implique rien qui s’oppose à Dieu, puisque son objet est le bien. Il en va de même de la manière dont il se rapporte à l’objet : l’amour d’une chose n’est pas moindre quand elle est possédée, mais plus grand, car un bien possédé nous est plus proche. C’est pourquoi le mouvement vers la fin s’intensifie dans les choses naturelles avec la proximité de la fin (le contraire arrive parfois par accident, comme lorsque, à l’expérience, nous découvrons dans l’objet aimé quelque chose qui s’oppose à l’amour : il est alors moins aimé quand il est possédé). L’amour ne s’oppose donc pas à la perfection divine selon sa nature (*ratio*) spécifique. Il est donc en Dieu.

**6**. En outre. Le propre de l’amour est de tendre à l’union, comme le dit Denys [cf. §4]. Car, lorsqu’en raison d’une similitude ou d’une convenance de l’amant et de l’aimé, l’affection de l’amant est d’une certaine manière unie à l’aimé, le désir tend à la perfection de l’union, de sorte que l’union commencée avec l’affection, s’achève en acte : ainsi le propre des amis est-il de se réjouir de leur présence mutuelle, de leur vie commune, de leurs entretiens [cf. Ar., *Éth. Nic.*, IX, 1171b27-1172a14]. Or, Dieu meut toutes les autres choses à l’union <avec lui> : en effet, dans la mesure où il leur donne l’être et les autres perfections, il se les unit à la manière dont c’est possible. Dieu s’aime donc lui-même et aime les autres choses.

**7**. De plus. Le principe de tout état affectif est l’amour. En effet, il n’y a de joie et de désir que du bien que l’on aime ; tandis qu’il n’y a de crainte et de tristesse que du mal contraire au bien que l’on aime ; toutes les autres affections naissent de celles-là. Mais en Dieu se trouvent la joie et le plaisir, comme on l’a montré plus haut [ch. préc.]. L’amour est donc en Dieu.

**8**. Il pourrait sembler que Dieu n’aime pas plus ceci que cela. Car si l’*intension*et la *rémission* des formes sont propres à la nature changeante, elles ne peuvent convenir à Dieu, dont toute mutabilité est éloignée.

**9**. Bien plus. Rien de ce qui est dit de Dieu sur le mode d’une opération n’est dit de lui selon le plus et le moins, car il ne connaît pas plus une chose qu’une autre, ni ne se réjouit davantage de ceci que de cela.

**10**. C’est pourquoi il faut savoir que, tandis que les autres opérations de l’âme ne portent que sur un seul objet, l’amour seul semble se porter vers deux objets. En effet, en pensant ou en nous réjouissant, il faut que nous nous portions d’une certaine manière vers un objet, mais l’amour, lui, veut quelque chose pour quelqu’un, car nous disons que nous aimons celui à qui nous voulons du bien, selon le mode indiqué. D’où vient que ce dont nous avons la concupiscence, nous disons simplement et proprement que nous le *désirons*, et non que nous l’aimons, mais c’est plutôt nous-mêmes que nous aimons, et c’est pour nous que nous avons la concupiscence de ces choses : on dit alors improprement et par accident qu’elles sont aimées. — Les autres opérations sont dites selon le plus et le moins, seulement en fonction de la vigueur de l’action. Cela ne peut se produire en Dieu. Car la vigueur de l’action se mesure au pouvoir par lequel elle est réalisée, or toute action divine vient d’un seul et même pouvoir. — L’amour peut être dit selon le plus et le moins de deux manières. L’une, à partir du bien que nous voulons à quelqu’un, et l’on dit alors que nous aimons plus celui à qui nous voulons un plus grand bien. L’autre, à partir de la vigueur de l’acte, et l’on dit alors que nous aimons plus celui à qui nous voulons un bien avec plus de ferveur et d’efficacité, même si ce bien n’est pas plus grand mais égal.

**11**. Selon la première manière, rien n’empêche de dire que Dieu aime une chose plus qu’une autre, dans la mesure où il lui veut un plus grand bien. Selon la seconde, on ne peut le dire,pour la raison déjà donnée à propos des autres opérations.

**12**. Il découle de ce qui précède [ici, et ch. 89-90] que, parmi nos affections, aucune ne peut se trouver en Dieu hormis la joie et l’amour, bien que ces affections elles-mêmes ne soient pas en Dieu selon la passion, comme chez nous.

**13**. Que la joie ou le plaisir soient en Dieu, l’autorité de l’Ecriture le confirme. Il est dit, en effet, dans le *Psaume* [15, 11] : *Des délices à ta droite pour l’éternité.*Et dans les *Proverbes*9 [8, 30], la Sagesse divine, qui est Dieu, comme on l’a montré [ch. 45; 60], dit : *Je prenais plaisir, chaque jour, à jouer en sa présence*. Et dans *Luc*15 [v.10] : *Il y a de la joie au ciel pour un seul pécheur qui fait pénitence.* Le Philosophe dit aussi, au livre VII de l’*Éthique* [1154b26] : *Dieu se réjouit sans cesse d’un unique et simple plaisir.*

**14**. L’Ecriture rappelle aussi l’amour de Dieu, dans le *Deutéronome*33 [v.3] :  *Il a aimé les peuples* ; dans *Jérémie*31 [v. 3] : *Je t’ai aimé d’un amour éternel* ; dans *Jean*16 [v.27] : *Le Père lui-même vous aime.* Certains Philosophes ont aussi soutenu que le principe des choses était l’amour de Dieu [cf. Ar., *Mét*., I, 984b26-27]. À quoi s’accorde enfin le texte de Denys, au chapitre IV des *Noms Divins* [§10], qui dit que *l’amour divin n’a pas permis à Dieu de rester sans fruit.*

**15**. Il faut pourtant savoir que d’autres affections, qui, selon leur espèce, sont opposées à la perfection divine, sont dites de Dieu dans la Sainte Ecriture, non certes proprement,comme on l’a prouvé[ch. 89], mais métaphoriquement, en raison d’une similitude soit de ses effets, soit d’une affection antécédente.

**16**. Je dis : “ de ses effets ” parce que parfois la volonté tend, par une sagesse bien ordonnée, au même effet auquel un autre est incliné par une passion fautive : le juge punit par justice, comme l’homme en colère punit par colère. Donc, Dieu est dit parfois *en colère*, dans la mesure où il veut, dans l’ordre de sa sagesse, punir quelqu’un, selon ce que dit le *Psaume* [2, 13] : *Quand sa colère se sera soudain allumée.* — Et il est dit *miséricordieux* dans la mesure où, dans sa bienveillance, il soulage les misères des hommes, tout comme nous lorsque que nous faisons de même, mus par la passion de la miséricorde. D’où ce mot du *Psaume* [102, 8] : *Le Seigneur est compatissant et miséricordieux, patient et très miséricordieux*. — On dit aussi parfois que Dieu *se repent*, dans la mesure où il rétablit, selon l’ordre éternel et immuable de sa providence, ce qu’il avait détruit auparavant, ou qu’il détruit ce qu’il avait établi, comme le font ceux qui sont mus par le repentir. Ainsi est-il dit dans la *Genèse*6 [v.7] : *Je me repens d’avoir fait l’homme.* Mais que cela ne puisse être entendu au sens propre, on le voit par ces mots du livre des *Rois*15 [v.29] :  *Le Triomphateur en Israël n’épargnera pas et ne sera pas fléchi par le repentir*.

**17**. Je dis “ en raison d’une similitude d’une affection antécédente ”, car l’amour et la joie, qui sont proprement en Dieu, sont les principes de toutes les affections : l’amour par mode de principe moteur, et la joie par mode de fin ; c’est pourquoi même ceux qui sont en colère se réjouissent en punissant, comme ayant atteint leur fin. On dit ainsi que Dieu s’attriste, dans la mesure où se produisent des choses contraires à celles qu’il aime et approuve, tout comme chez nous la tristesse porte sur ce qui nous arrive contre notre gré. Cela ressort du livre d’*Isaïe* 49 [v. 15] : *Dieu l’a vu, et c’est apparu mal à ses yeux qu’il n’y ait plus de jugement. Il a vu qu’il n’y avait plus d’homme et il s’étonna que nul ne s’y opposât.*

**18**. Tout cela exclut l’erreur de certains Juifs qui attribuent à Dieu la colère, la tristesse, la pénitence, et toutes les passions de ce genre, selon leur propriété, sans distinguer ce qui, dans les Saintes Ecritures, est dit en propre, et ce qui l’est par métaphore.

Lieux parallèles: *In III Sent.*, d.32, a.1; *In Dion. De div. nom.*, iv, 9; 11 et 12; x, 1; *Sum. theol.,* I, q.37, a.1; q.82, a.5, ad 1; *In Eth*., X, 13

Chapitre 92

En quel sens peut-on dire qu’il y a des vertus en Dieu?

**1**. Cela nous amène à montrer comment il faut admettre en Dieu des vertus. En effet, comme son être est universellement parfait, renfermant en soi d’une certaine manière les perfections de tous les étants [ch. 28], il faut que sa bonté renferme aussi en soi d’une certaine manière les bontés de tous. Or, la vertu est une certaine bonté du vertueux. Car d’après elle il est dit bon, et son œuvre est dite bonne [cf. Ar., *Éth.* *Nic*., II, 1106a22-24, cf. ci-dessus, ch. 37, §2]*.* Il faut donc que la bonté divine contienne à sa manière toutes les vertus.

**2**. C’est pourquoi aucune d’elles n’est dite de Dieu selon un habitus comme pour nous. Il ne convient pas, en effet, à Dieu d’être bon par quelque chose de surajouté, mais par son essence, puisqu’il est absolument simple [ch. 18; 38]. Et il n’agit pas par quelque chose d’ajouté à son essence, puisque son action est son être, ainsi qu’on l’a montré [ch. 45; 73]. Sa vertu n’est donc pas une disposition, mais elle est son essence.

**3**. De même. L’habitus est un acte imparfait, intermédiaire entre la puissance et l’acte : ainsi ceux qui ont un habitus sont-ils comparés à des dormeurs. Mais en Dieu l’acte est absolument parfait. Il n’est donc pas en lui comme un habitus, telle que la *science*, mais tel que l’acte de *considérer*, qui est un acte ultime et parfait.

**4**. De plus. L’habitus vient parfaire une puissance. Or, en Dieu, rien n’est en puissance, mais seulement en acte. Il ne peut donc pas y avoir d’habitus en lui.

**5**. Qui plus est. L’habitus est du genre de l’accident. Il n’y en a absolument pas en Dieu, comme on l’a montré plus haut [ch. 23]. Aucune vertu n’est donc dite en Dieu selon l’habitus, mais seulement selon l’essence.

**6**. Mais comme les vertus humaines sont ce qui dirige la vie humaine, et que la vie humaine est double, contemplative et active, les vertus qui concernent la vie active, dans la mesure où c’est cette vie humaine qu’elles parfont, ne peuvent convenir à Dieu.

**7**. En effet, la vie active de l’homme consiste dans l’usage des biens corporels : c’est pourquoi dirigent la vie humaine les vertus qui nous font user droitement de ces biens. Mais de tels biens ne peuvent nullement convenir à Dieu. Donc pas davantage de telles vertus en tant qu’elles dirigent cette vie-là.

**8**. De plus. Ces vertus perfectionnent les mœurs des hommes dans leur activité civile : elles ne peuvent donc guère convenir à ceux qui n’ont pas d’activité civile. Encore moins peuvent-elles convenir à Dieu dont le comportement et la vie sont bien éloignés du mode de la vie humaine.

**9**. Parmi ces vertus qui concernent la vie active, certaines nous dirigent dans le domaine des passions. Ces vertus, nous ne pouvons les poser en Dieu. En effet, les vertus qui concernent nos passions sont spécifiées par ces passions elles-mêmes comme par leurs objets ; c’est pourquoi la tempérance diffère de la force, dans la mesure où elle porte sur les concupiscences, tandis que la force porte sur les craintes et les audaces. Mais ces passions ne sont pas en Dieu, ainsi qu’on l’a montré [ch. 89]. Ces vertus ne peuvent donc pas non plus être en Dieu.

**10**. De même. De telles vertus ne se trouvent pas dans la partie intellective de l’âme, mais dans la partie sensitive, dans laquelle seule sont les passions, comme le prouve le livre VII de la *Physique* [deuxième rédaction, 247a23-248b28]. Or, en Dieu, il n’y a pas de partie sensitive, mais l’intellect seul. De telles vertus ne peuvent donc se trouver en lui, même selon leur raison propre.

**11**. Parmi les passions sur lesquelles portent les vertus, certaines suivent l’inclination du désir vers un bien corporel délectable au sens, comme le sont la nourriture, la boisson et les plaisirs de l’amour. Portent sur les concupiscences de ces passions la *sobriété*, la *chasteté*, et plus généralement, la *tempérance* et la *continence*. C’est pourquoi, comme ces plaisirs corporels sont absolument étrangers à Dieu, ces vertus ne lui conviennent pas au sens propre, puisqu’elles portent sur des passions ; et elles ne sont même pas dites de Dieu par métaphore dans les Écritures, car on ne peut en trouver aucune similitude en Dieu, en ce sens qu’on trouverait en Dieu quelque similitude de leur effet.

**12**. En revanche, il y a des passions qui suivent l’inclination du désir pour un bien spirituel, comme l’honneur, le pouvoir, la victoire, la vengeance, et d’autres de ce genre : portent sur les espérances, les audaces et tous les états affectifs qui ont pour objet ces biens spirituels, la *force,* la *magnanimité*, la *mansuétude*, et les autres vertus de ce genre. Lesquelles ne peuvent certes pas être en Dieu au sens propre, car elles portent sur des passions, mais elles sont dites par métaphore dans l’Écriture, en raison d’une similitude d’effets. Ainsi dans le premier livre des *Rois*2 [v.2] : *Nul n’est fort comme l’est notre Dieu* ; et dans *Michée*6 [*Sophon*. 2, 3] : *Cherchez celui qui est doux, cherchez celui qui est bon.*

Lieux parallèles: Cf. ch. 89 et 90

Chapitre 93

Les vertus morales portant sur les actions sont en Dieu

**1**. Il y a des vertus qui dirigent la vie active de l’homme non pas dans le domaine des passions, mais dans celui des actions : la vérité, la justice, la libéralité, la magnificence, la prudence et l’art.

**2**. Or, puisque la vertu est spécifiée par son objet ou sa matière, et que les actions où résident la matière et les objets de ces vertus ne s’opposent pas à la perfection divine, de telles vertus, selon leur propre espèce, n’ont donc rien qui les excluerait de la perfection divine.

**3**. De même. De telles vertus sont des perfections de la volonté et de l’intellect, qui sont les principes des opérations sans passion. Or, en Dieu, la volonté et l’intellect ne manquent d’aucune perfection. Celles-là ne peuvent donc pas lui manquer.

**4**. Qui plus est. De tout ce qui tire son être de Dieu, la notion (*ratio*) propre est dans l’intellect divin, comme on l’a montré plus haut [ch. 54]. Or, la notion (*ratio*) d’une chose à faire dans l’esprit de l’artisan, c’est l’art : c’est pourquoi le Philosophe dit au livre VI de l’*Éthique* [cf. 1140a9-10], que *l’art est la droite raison des choses à faire*. L’art est donc proprement en Dieu. Et c’est ainsi qu’il est dit dans la *Sagesse*7 [v.21] : *l’artisan de toutes choses m’a enseigné la sagesse.*

**5**. De même. La volonté de Dieu est déterminée, pour ce qui est différent d’elle, à telle chose par sa propre connaissance, comme on l’a montré plus haut [ch. 82]. Or, la connaissance qui ordonne la volonté à agir est la prudence : selon le Philosophe, au livre VI de l’*Éthique* [cf. 1140b4-6], *la prudence est la droite raison des actes à accomplir*. La *prudence* est donc en Dieu. C’est ce qui est dit dans *Job*26 [12, 13] : *Chez lui, il y a prudence et force.*

**6**. De plus. On a montré que du fait que Dieu veut quelque chose, il veut ce qui est requis pour cette chose [ch. 83]. Or, ce qui est requis à la perfection d’une chose lui est dû. La *justice* est donc en Dieu, à qui il revient de distribuer à chacun son dû [Cicéron, *Les devoirs*, I v 15]. Aussi est-il dit dans le *Psaume* [10, 8] :  *Le Seigneur est juste et il aime la justice.*

**7**. Qui plus est. Comme on l’a montré plus haut [ch. 81], la fin ultime pour laquelle Dieu veut toutes choses, ne dépend nullement de ce qui est ordonné à la fin, ni quant à l’être, ni quant à une quelconque perfection. C’est pourquoi il ne veut pas communiquer sa bonté à un être pour en recevoir un quelconque accroissement, mais parce qu’il lui convient, comme à la source de la bonté, de la lui communiquer. Or, donner non pour un bénéfice attendu en retour, mais en raison de la bonté et de la convenance du don, c’est un acte de libéralité, comme le montre le Philosophe, au livre IV de l’*Éthique* [1120a23-26]. Dieu est donc absolument libéral, et, comme le dit Avicenne [*Métaphysique*, VI, 5, et IX, 1], lui seul peut proprement être dit libéral ; tout autre agent que lui acquiert un bien par son action, et ce bien, c’est la fin visée. L’Écriture manifeste cette libéralité, en disant, dans le *Psaume* [103, 28] : *En ouvrant ta main, tu rempliras toutes choses de bonté*, et, dans la *Lettre de Jacques*1 [v.5] : *Lui qui donne à tous avec abondance, sans faire de reproches.*

**8**. De même. Toutes les choses qui reçoivent l’être de Dieu, doivent porter la ressemblance de Dieu en tant qu’elles sont et qu’elles sont bonnes, et qu’elles ont leurs notions propres dans l’intellect divin, comme on l’a montré plus haut [ch. 40; 54]. Or, il appartient à la vertu de vérité, comme le montre le Philosophe, au livre IV de l’*Éthique* [1127a23-28], que l’on se montre tel que l’on est par ses actes et par ses paroles. La vertu de vérité est donc en Dieu. De là vient que dans la *Lettre aux Romains*3 [v.4], il est dit : *Dieu est véridique*, et dans le *Psaume* [118, 151] : *Toutes tes voies sont vérité.*

**9**. Mais s’il y a bien des vertus qui peuvent être ordonnées à certaines actions impliquant un rapport d’inférieur à supérieur, ces vertus ne peuvent convenir à Dieu : c’est le cas de l’obéissance, de la latrie, ou de toute action de ce genre qui est due au supérieur.

**10**. Même parmi les vertus dont nous avons dit [n. 4-8] <qu’elles peuvent convenir à Dieu>, il y en a qui ont des actes imparfaits : elles ne peuvent alors, selon ces actes, être attribuées à Dieu. Tout comme la prudence ne peut pas convenir à Dieu, quant à l’acte de bien tenir conseil. En effet, si le conseil est *une certaine question*, comme il est dit au livre VI de l’*Éthique* [1142a31-32], la connaissance divine n’est pas chercheuse [ch. 57]. Il ne lui convient donc pas de tenir conseil. C’est ainsi qu’en *Job*26 [v.3] il est dit : *A qui as-tu donné un conseil? A celui peut-être qui n’a pas d’intelligence?* Et dans le livre d’*Isaïe*40 [v.14] : *Avec qui est-il entré en conseil, et qui l’a instruit*? Mais selon l’acte qui consiste à juger de l’objet du conseil et à choisir ce qui a été approuvé, rien n’empêche que la prudence soit attribuée à Dieu. — Pourtant, on dit quand même parfois que Dieu *délibère* ou *tient conseil*. Mais c’est ou bien en raison d’une ressemblance qui est le secret, car on tient conseil en secret ; ce qui est caché dans la sagesse divine, serait alors appelé conseil par ressemblance, comme le montre le chapitre 25 [v.1] d’*Isaïe*, selon cette version [*Vetus Latina*, t. XII, p. 522] : *Que ton antique conseil devienne véridique*. Ou bien, c’est en tant que Dieu donne satisfaction à ceux qui lui demandent conseil : car même l’être intelligent qui, pour sa part, n’a pas besoin de démarche discursive, peut instruire ceux qui cherchent.

**11**. De la même manière, la justice, pour ce qui est de l’acte d’échange, ne peut convenir à Dieu : il ne reçoit lui-même rien de personne. Ainsi est-il dit dans la *Lettre aux* *Romains*11 [v.35] : *Qui lui a donné en premier pour être payé de retour?* et dans *Job*41 [v.2] : *Qui m’a donné le premier, afin que je le lui rende?* Cependant, selon une certaine ressemblance, nous disons que nous donnons quelque chose à Dieu, dans la mesure où Dieu accepte nos dons. Par conséquent, la justice commutative ne lui convient pas, mais seulement la justice distributive. C’est pourquoi Denys dit, au chapitre VIII [§7] des *Noms Divins* que *La justice est louée en Dieu , comme il distribue à tous les êtres selon leur dignité*, suivant ce passage de *Matthieu*25 [v. 15] : *Il a donné à chacun selon sa propre capacité* (virtus)*.*

**12**. Or, il faut savoir que les actions sur lesquelles portent les vertus précédentes, ne dépendent pas selon leurs notions des choses humaines : juger de ce qui est à faire, donner quelque chose ou le répartir, n’est pas le propre de l’homme, mais de tout ce qui a un intellect. Mais, dans la mesure où ces actions sont restreintes aux choses humaines, elles sont d’une certaine manière spécifiées par elles : comme la courbure dans le nez fait l’espèce du camus. Les dites vertus, selon qu’elles ordonnent la vie active de l’homme, sont donc ordonnées à ces actions en tant que restreintes aux choses humaines, et reçoivent d’elles leur spécification. Selon ce mode, elles ne peuvent convenir à Dieu. Mais selon que ces actions sont prises dans leur généralité, elles peuvent aussi s’appliquer à la divinité. De même que l’homme distribue les choses humaines, comme l’argent ou les honneurs, de même, Dieu distribue-t-il toutes les bontés de l’univers. Toutes les vertus précédentes sont donc en Dieu avec une extension plus universelle qu’en l’homme ; car, comme la justice de l’homme s’étend à la cité ou à la maison, de même la justice de Dieu s’étend à tout l’univers. C’est pourquoi l’on dit [Plotin, cité par Macrobe *Sur le songe de Scipion* I, viii, 5 et 10] que les vertus divines sont les *exemplaires* des nôtres : ce qui est restreint et particularisé est une certaine similitude de ce qui est absolu, à la façon dont la lumière de la chandelle se rapporte à celle du soleil. — Les autres vertus, qui ne conviennent pas proprement à Dieu, n’ont pas d’exemplaires dans la nature divine, mais seulement dans la sagesse divine, qui embrasse les notions propres de tous les étants [ch. 54] ; comme il en va des autres réalités corporelles.

Lieux parallèles: *In III Sent.*, d.33, q.1, a.4, s.c. 3; d.34, q.1, a.1, arg.6 et ad 6; *In IV Sent*., d.46, q.1, a.1; *Q. de ver.*, q.26, a.8, ad 2; *In Dion. De div. nom.*, viii, 4; *Sum. theol.,* I, q.21, a.1-3; I-II, q.61, a.5; *In Eth*., X, 12, 123-146

Chapitre 94

Les vertus contemplatives sont en Dieu

**1**. Quant aux vertus contemplatives, il n’y a pas de doute qu’elles ne conviennent au plus haut point à Dieu.

**2**. En effet, si la sagesse consiste dans la connaissance des causes les plus hautes, selon ce que dit le Philosophe au début de la *Métaphysique* [I, 982b28-983a7 ; cf. IV, 1003a26, Scot], Dieu se connaît principalement lui-même, et ne connaît quelque chose qu’en se connaissant lui-même, ainsi qu’on l’a prouvé [ch. 47 et suiv.], lui qui est la cause première de toutes choses : il est manifeste que la sagesse doit lui être attribuée par-dessus tout. C’est pourquoi il est dit dans *Job* 9 [v.4] : *Dieu est sage de cœur*, et dans l’*Ecclésiastique*1 [v.1] : *Toute sagesse vient du Seigneur Dieu, et avec lui elle a été toujours*. Le Philosophe dit aussi, au début de la *Métaphysique* [I, 982b28-983a7], qu’elle est *une possession divine et non humaine.*

**3**. De même. Si la science est la connaissance de la chose par sa cause propre [cf. Ar., *Seconds Analytiques*,I, 71b9-11], et si Dieu connaît l’ordre de toutes les causes et de tous les effets, et par là les causes propres de chaque chose, comme on l’a montré plus haut [ch. 64-67], il est manifeste que la science est proprement en lui, mais non pas celle qui naît d’un raisonnement, comme la nôtre, qui naît de la démonstration. Ainsi est-il dit dans le *Premier livre des Rois*2 [v.3] : *Dieu est le Seigneur des sciences.*

**4**. De plus. Si la connaissance immatérielle de certaines choses sans démarche discursive est l’intelligence [cf. Ar., *Éth. Nic.*, VI, 1142a25-26], Dieu a de toutes choses une connaissance ce type, comme on l’a montré [ch. 57], l’intelligence est donc en lui. Ainsi lit-on dans *Job*12 [v. 13] : *Dieu possède le conseil et l’intelligence.*

**5**. Ces vertus en Dieu sont les exemplaires des nôtres, comme le parfait est l’exemplaire de l’imparfait.

Lieux parallèles: *In I Sent.*, d.35, a.1; *Q. de ver.*, q.2, a.1; *Sum. theol.,* I, q.14, a.1; *In Eth*., X, 12, 146-159; *In Met.*, I, 3, in 983a4-11; XII, 8, in 1072b14-29

Chapitre 95

Dieu ne peut pas vouloir le mal

**1**. On peut alors montrer que Dieu ne peut pas vouloir le mal.

**2**. En effet, la vertu d’une chose c’est ce par quoi on agit bien. Or, toute opération de Dieu est opération de sa vertu, puisque sa vertu est son essence, comme on l’a montré [ch. 92]. Dieu ne peut donc pas vouloir le mal.

**3**. De même. La volonté ne se porte jamais au mal, à moins d’une erreur existant dans la raison, au moins sur le particulier, objet de choix. Car, puisque l’objet de la volonté est le bien appréhendé, elle ne peut se porter sur un mal, s’il ne lui est pas d’une certaine façon proposé comme un bien : et cela ne peut se faire sans une erreur. Or, il ne peut y avoir d’erreur dans la connaissance divine [ch. 61]. La volonté de Dieu ne peut donc pas tendre au mal.

**4**. Qui plus est. Dieu est le bien suprême, comme on l’a prouvé plus haut [ch. 41]. Or le bien suprême ne souffre aucun partage de mal : de même que ce qui est souverainement chaud ne supporte aucun mélange avec le froid. La volonté divine ne peut donc être infléchie vers le mal.

**5**. En outre. Puisque le bien a la nature (*ratio*) d’une fin, le mal ne peut s’introduire dans la volonté que si elle se détourne de la fin. Or, la volonté divine ne peut être détournée de sa fin, puisqu’elle ne peut rien vouloir qu’en se voulant elle-même, comme on l’a vu [ch. 74 et suiv.]. Elle ne peut donc pas vouloir le mal.

**6**. Il est ainsi évident qu’en Dieu le libre arbitre est naturellement fixé dans le bien.

**7**. C’est aussi ce que dit le *Deutéronome*32 [v.4] : *Dieu est fidèle et sans iniquité,* et encore *Habacuc*1 [v. 13] : *Tes yeux sont purs, Seigneur, et tu ne peux regarder l’iniquité.*

**8**. Par là est réfutée l’erreur des Juifs, qui disent, dans le *Talmud,* que Dieu pèche parfois, et qu’il est parfois purifié du péché. Et celle des lucifériens qui disent que Dieu a péché en jetant en bas Lucifer.

Lieux parallèles: *In I Sent.*, d.46, a.4; *Comp. theol.* , I, 141-142; *Q. de pot.*, q.1, a.6; *Sum. theol.,* I, q.19, a.9; q.49, a.2; *Q. de malo*, q.2, a.1, ad s.c.4; *Sum. theol.,* I-II, q.79, a.1, II-II, q.19, a.1, ad 3

Chapitre 96

Dieu ne hait rien, et la haine d’aucune chose ne peut lui convenir

**1**. Il ressort de là que la haine de quelque chose ne peut pas convenir à Dieu.

**2**. De la même manière que l’amour se rapporte au bien, de la même manière la haine se rapporte au mal : nous voulons du bien à ceux que nous aimons, mais à ceux que nous haïssons, nous voulons du mal. Si la volonté de Dieu ne peut être inclinée au mal, ainsi qu’on l’a montré [ch. préc.], il est impossible qu’il ait en haine quoi que ce soit.

**3**. De même. La volonté de Dieu se porte sur d’autres choses que lui, ainsi qu’on l’a montré [ch. 75], dans la mesure où, en voulant et en aimant son être et sa bonté, il veut la diffuser, autant qu’il est possible, en communiquant sa ressemblance. Ce que Dieu veut pour les choses autres que lui, c’est qu’en elles soit la ressemblance de sa bonté. Or, participer à la similitude divine est le bien de chaque chose, car toute autre bonté n’est qu’une certaine similitude de la bonté première [ch. 40]. Dieu veut donc pour chaque chose son bien. Il ne hait donc rien.

**4**. De plus. Toutes choses tirent l’origine de leur être du premier étant. Si donc Dieu a de la haine pour l’une des choses qui sont, il veut qu’elle ne soit pas, puisque être est un bien pour chacune. Il veut donc que son action ne soit pas ce par quoi telle chose est produite médiatement ou immédiatement dans l’être. Nous avons montré [ch. 83], en effet, que, si Dieu veut quelque chose, il doit vouloir ce qui lui est requis. Mais cela est impossible. C’est évident, si les choses viennent à l’être par sa volonté : il faut alors que l’action qui les produit soit volontaire. Et c’est tout aussi évident, si Dieu est par nature cause des choses, parce que, tout comme il se complaît dans sa propre nature, il se complaît aussi en tout ce que celle-ci requiert. Dieu ne hait donc rien.

**5**. En outre. Ce que l’on trouve dans toutes les causes actives par nature, doit principalement se trouver dans le premier agent. Or, tous les agents aiment à leur manière leurs effets, en tant que tels : les parents leurs enfants, les poètes leurs poésies [cf. Ar., *Éth. Nic.,* IX, 1168a1-3], les artisans leurs œuvres. A plus forte raison Dieu ne hait-il donc aucune chose, puisqu’il est la cause de toutes.

**6**. C’est ce qui est dit dans la *Sagesse*11 [v. 25] : *Tu aimes tout ce qui est, et tu ne hais rien de ce que tu as fait.*

**7**. C’estpar mode de similitude, que l’on dit que Dieu hait certaines choses. Et cela, de deux façons.

Premièrement, du fait que Dieu, en aimant les choses et en voulant que leur bien soit, veut que le mal contraire ne soit pas. C’est pourquoi on dit qu’il hait les maux, puisque nous disons tenir en haine ce dont nous ne voulons pas l’existence, selon ce mot de *Zacharie*8 [v.17] : *Chacun contre son ami ne pensez pas de mal dans vos cœurs, et n’aimez pas le serment trompeur*: *ce sont toutes choses que je hais, dit le Seigneur.* — Mais ce ne sont pas des effets qui seraient des choses subsistantes, seuls objets propres d’amour et de haine.

**8**. Un autre mode de similitudevient de ce que Dieu veut un plus grand bien, qui ne peut être sans la privation d’un bien moindre. On dit ainsi qu’il hait, alors qu’il s’agit plutôt d’amour. En effet, dans la mesure où il veut le bien de la justice ou de l’ordre de l’univers, qui ne peut être sans punition de quelques hommes ou corruption de quelques choses, Dieu est dit haïr ce dont il veut la punition ou la corruption, selon la parole de *Malachie*1 [v.3] : *J’ai haï Esaü,*  et celle du *Psaume* [5, 6-7] : *Tu as haï tous ceux qui commettent l’injustice ; tu feras périr tous ceux qui prononcent le mensonge; le Seigneur aura en abomination l’homme de sang et le fourbe*.

Lieux parallèles: *Sum. theol.,* I, q.20, a.2, ad 4; *In Met.*, III, 11, in 1000a24-b12; *In Psalmum* V, 7.